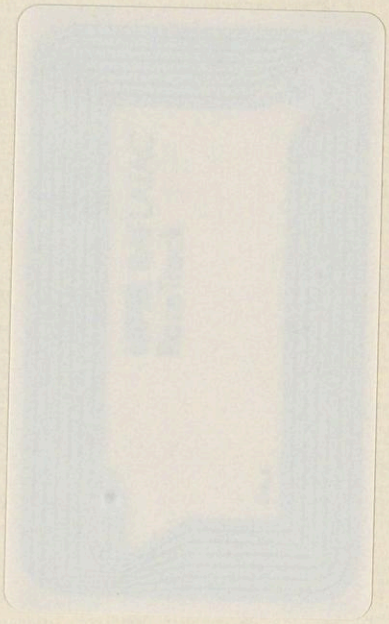


N12<520566789 021

ubTÜBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
Februar 1986
22. Jahrgang
Y 23000 F
Heft 1

CONCILIUM

Christentum zwischen den Weltreligionen

H. Küng	Der Streit um den Religionsbegriff
S. H. Nasr	Die islamische Sicht des Christentums
A. Johns	Der Islam als Herausforderung für das Christentum
C. Durán	Christlich-muslimische Zusammenarbeit
B. Mukerji	Die Rolle des Christentums im hinduistischen Denken
P. Mar Gregorios	Die Herausforderung des Hinduismus. Was kann das Christentum von ihm lernen?
M. von Brück	Die Zusammenarbeit zwischen Christen und Hindus – dargestellt am Beispiel Indien
S. Sivaraksa	Das Christentum in der Sicht des Buddhismus
A. Pieris	Der Buddhismus als eine Herausforderung für die Christen
S. Phongphit	Die Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten – dargestellt am Modell Thailand
Shu-hsien Liu	Das Christentum in der Sicht der chinesischen Religion
J. Ching	Die Herausforderung der chinesischen Religion (Taoismus)
Wang Hsien-Chih	Die Koexistenz zwischen Christen und Nichtchristen auf Taiwan
P. Knitter	Katholische Religionstheologie am Scheideweg
L. Rouner	Die Religionstheologie in der jüngeren protestantischen Theologie
H. Küng	Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen

Benziger/Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
22. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1986

INHALT

VORWORT
Hans Küng / Jürgen Moltmann, Christentum zwischen den Weltreligionen 1

EINLEITUNG
Hans Küng, Der Streit um den Religionsbegriff 2

ISLAM UND CHRISTENTUM
Seyyed Hossein Nasr, Die islamische Sicht des Christentums 5
Anthony Johns, Der Islam als Herausforderung für das Christentum 12
Calid Durán, Christlich-muslimische Zusammenarbeit. Beispiele von Spanien bis Afghanistan 18

HINDUISMUS UND CHRISTENTUM
Bithika Mukerji, Die Rolle des Christentums im hinduistischen Denken 27
Paulos Mar Gregorios, Die Herausforderung des Hinduismus. Was kann das Christentum von ihm lernen? 27
Michael von Brück, Die Zusammenarbeit zwischen Christen und Hindus – dargestellt am Beispiel Indien 31

BUDDHISMUS UND CHRISTENTUM
Sulak Sivaraksa, Das Christentum in der Sicht des Buddhismus 37
Aloysius Pieris, Der Buddhismus als eine Herausforderung für die Christen 40
Seri Phongphit, Die Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten – dargestellt am Modell Thailand 45

CHINESISCHE RELIGION UND CHRISTENTUM
Shu-hsien Liu, Das Christentum in der Sicht der chinesischen Religion 49
Julia Ching, Die Herausforderung der chinesischen Religion (Taoismus) 54
Wang Hsien-Chih, Die Koexistenz zwischen Christen und Nichtchristen auf Taiwan 59

ZUR THEOLOGIE DER RELIGIONEN
Paul Knitter, Katholische Religionstheologie am Scheideweg 63
Leroy Rouner, Die Religionstheologie in der jüngeren protestantischen Theologie 69

EINIGE THESEN ZUR KLÄRUNG
Hans Küng, Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen 76

REDAKTIONSKOMITEE
Sektionsleitung für Ökumenik
Hans Küng, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen.
Mitglieder der Sektion
A. M. Aagaard, Aarhus. A. Allchin, Canterbury. J. Brosseder, Königswinter. S. Butler, Philadelphia. R. Clément, Hazmieh. J. Cobb, Claremont. A. Dulles, Washington. A. Dumas, Paris. H. Fiolet, Hilversum. B. Forte, Neapel. A. Ganoczy, Würzburg. M. Gesteira Garza, Madrid. A. González-Montes, Salamanca. C. Halkes, Nimwegen. A. Heron, Erlangen. M. Hurley, Belfast. W. Kasper, Tübingen. K.-J. Kuschel, Tübingen. E. Lanne, Chevetogne. P. Lapide, Frankfurt. H. Legrand, Paris. P. Lengsfeld, Münster-Hiltrup. J. Lescrauwaet, Löwen. G. Lindbeck, New Haven. J. M. Lochman, Basel. A. Matabosch, Barcelona. H. McSorley, Toronto. J. Meyendorff, Tuckahoe. J. Miguez Bonino, Buenos Aires. R. Modras, St. Louis. N. Nissiotis, Athen-Ilissa. D. O'Hanlon, Berkeley. W. Pannenberg, Gräfelfing. O. H. Pesch, Hamburg. A. Skowronek, Warschau. H. Stirnimann, Freiburg i. Ue. L. Swidler, Philadelphia. S. Sikes, Durham. L. Vischer, Bern. M. Wiles, Oxford. C. Yannaras, Athen.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

22. Jahrgang 1986

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Gregory Baum, Montréal. Willem Beuken, Nimwegen. Leonardo Boff, Petrópolis. Antoine van den Boogaard, Nimwegen. Paul Brand, Ankeveen. Anne Carr, Chicago. Marie-Dominique Chenu, Paris. John Coleman, Berkeley. Mary Collins, Wake Forest. Yves Congar, Paris. Christian Duquoc, Lyon. Virgil Elizondo, San Antonio. Casiano Floristán, Madrid. Sean Freyne, Dublin. Claude Geffré, Paris. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez, Lima. Bas van Iersel, Nimwegen. Jean-Pierre Jossua, Paris. Hans Küng, Tübingen. Nicholas Lash, Cambridge. Norbert Mette, Münster. Johannes Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Alphonse Ngindu Mushete, Kinshasa. Aloysius Pieris, Gonawala-Kelaniya. Jacques Pohier, Paris. David Power, Washington. James Provost, Washington. Karl Rahner†. Giuseppe Ruggieri, Catania. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge, Ma. David Tracy, Chicago. Knut Walf, Nimwegen. Anton Weiler, Nimwegen. Christos Yannaras, Athen.

REDAKTIONSKOMITEE

Hans Küng, Tübingen / Jürgen Moltmann, Tübingen (Ökumenik). Christian Duquoc, Lyon / Casiano Floristán, Madrid (Spiritualität). Knut Walf, Nimwegen / James Provost, Washington (Kirchenordnung). Norbert Greinacher, Tübingen / Norbert Mette, Münster (Praktische Theologie). Leonardo Boff, Petrópolis / Virgil Elizondo, San Antonio (Theologie der Dritten Welt).

GENERALSEKRETARIAT

Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen, Niederlande.

REDAKTIONELLE VERANTWORTUNG FÜR DIE DEUTSCHE FASSUNG

Ansgar Ahlbrecht, Saarbrücken

THEMEN UND VORWORTE

Heft 1: Christentum zwischen den Weltreligionen
Küng Hans / Moltmann Jürgen, Vorwort 1

Heft 2: Vergebung in einer unversöhnten Welt
Floristán Casiano / Duquoc Christian, Vorwort 82–82

Heft 3: Kirchliches Recht – kirchliche Wirklichkeit
Provost James / Walf Knut, Vorwort 159–165

Heft 4: Volksreligiosität
Greinacher Norbert / Mette Norbert, Vorwort 241–242

Heft 5: Option für die Armen – Herausforderung an die Reichen
Boff Leonardo / Elizondo Virgil, Theologie aus der Sicht der Armen 325–327

Heft 6: Heft 6: Synode 1985 – eine Auswertung
Alberigo Giuseppe / Provost James , Vorwort 409–411

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

BEITRÄGE[1]

(Die Autorenkurzbiographien finden sich jeweils auf der letzten Seite der Beiträge)

Alberigo Giuseppe, Neue Formen des Gleichgewichts in der Kirche über die Synode hinaus (6) 499–506
Alfaro Juan, Gott schützt und befreit die Armen (5) 343–348

Bernhard Jean, das neue Eherecht (3) 192–197
Borobio Dionisio, Die sakramentale Verzeihung der Sünde (2) 145–158
von Brück Michael, Die Zusammenarbeit zwischen Christen und Hindus – dargestellt am Beispiel Indien (1) 33–36
Bwana Steven, Die Auswirkungen des neuen Kirchenrechts in Afrika (3) 230–234

Casalis Georges, Für Menschen – unmöglich! (5) 349–356
Ching Julia, Die Herausforderung der chinesischen Religion (Taoismus) (1) 54–58
Clévenot, Michel, «Gottes Reich auf Erden»? Jesuitenreduktionen in Paraguay (5) 370–374
Corecco, Eugenio, Ekklesiologische Grundlagen des Codex Iuris Canonici (3) 166–172
Couch Richard, Die Kirchen in den entwickelten Ländern und die Bevölkerung der Dritten Welt (5) 403–407

Dammert Bellido José, Der neue Kodex in einer Andendiözese (3) 235–239
Delumeau Jean, Offizielle Religion und Volksreligion in Frankreich zur Zeit der Reformation und der Gegenreformation (4) 248–253
Dulles Avery, Die katholische Ekklesiologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (6) 412–419
Duquoc Christian, Die Vergebung Gottes (2) 104–110
Durán Calid, Christlich-muslimische Zusammenarbeit. Beispiele von Spanien bis Afghanistan (1) 18–21
Dussel Enrique, Volksreligiosität als Unterdrückung und als Befreiung. Hypothesen zu ihrer Geschichte und Gegenwart in Lateinamerika (4) 292–300
Ders., Die Gezeiten des Evangeliums. Wenn die evangelisierten Armen zu Evangelisatoren werden (5) 382–388

Elizondo Virgil, Ich vergebe, vergesse aber nicht (2) 127–134
Ders., Die Volksreligion als Stütze der Identität. Eine auf der Erfahrung mexikanischer Amerikaner in den USA beruhende pastoralpsychologische Fallstudie (4) 264–269

Faris John, Ein Blick auf den neuen lateinischen Kirchenrechtskodex von seiten katholischer Ostkirchen (3) 223–227
Fernandes Walter, Eine Herausforderung für die katholische Erziehung (5) 398–402
Flood David, Evangelische Armut und die Armen (5) 364–369

Gaillot Jacques, Die Option für die Armen (6) 491–494
Gentiloni Filippo / Ramos Regidor José, Die politische Dimension der Vergebung. Eine Erfahrung, die neuerdings in Italien gemacht wurde (2) 96–103
Gerosa Libero, Strafrecht und kirchliche Wirklichkeit. Die Anwendbarkeit der vom neuen Kodex vorgesehenen Strafen (3) 198–204
Gogolok Osmar Erwin, Pastorale Aspekte der Religion Brasiliens (4) 306–310
Greinacher Norbert, Theologie der Befreiung in der «Ersten Welt»? (5) 375–381

Henau Ernest, Volksreligiosität und christlicher Glaube (4) 286–292
Hill Richard, Das Ordensleben und der neue Kodex (3) 217–222
Huels John, Das Pfarreileben und der neue Kodex (3) 205–210
Huizing Peter, Zentrales Rechtssystem und autonome Kirchen (3) 179–184
Ders., Subsidiarität (6) 486–490

Johns Antony, Der Islam als Herausforderung für das Christentum (1) 12–17
Judd Stephen, Herbeiführung einer lebendigen Synthese. Volksreligion und Evangelisierung in Peru (4) 311–317

Kampling Rainer, «Haben wir dann nicht aus der Erde einen Himmel gemacht?» Arm und Reich in der Alten Kirche (5) 357–363
Kavanaugh John, Die Welt des Reichtums und die Götter des Reichtums (5) 337–342
Kerkhofs Jan, Die Mitglieder der Synode (6) 440–443
Knitter Paul, Katholische Religionstheologie am Scheideweg (1) 63–69
Komonchak Joseph, Die theologische Diskussion (6) 444–451
Küng Hans, Der Streit um den Religionsbegriff (1) 2–4
Ders., Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen (1) 76–80

Liu Shu-hsien, Das Christentum in der Sicht der chinesischen Religion (1) 49–54
Lorscheider Aloísio, Die Außerordentliche Synode im Licht des Zweiten Vatikanums (6) 461–464

Maldonado Luis, Volksreligiosität. Dimensionen, Ebenen, Typen (4) 243–248
Marthaler Berard, Die Synode und der Katechismus (6) 469–473
McDonough Elizabeth, Die Frauen und das neue Kirchenrecht (3) 210–216
Melloni Alberto, Die Nachkonzilszeit und die Bischofskonferenzen: die Antworten auf die Umfrage (6) 420–427
Morrisey Francis, Ist der neue Kodex ein Gewinn für das Recht der katholischen Kirche? (3) 185–191
Mukerji Bithika, Die Rolle des Christentums im hinduistischen Denken (1) 22–26
Muñoz Ronaldo, Die Ekklesiologie der «Internationalen Theologenkommission» und das Volk Gottes in Lateinamerika (6) 435–439

Nasr Seyyed Hossein, Die islamische Sicht des Christentums (1) 5–11

Parker Christián, Volksreligion und Protest gegen die Unterdrückung. Das Beispiel Chile (4) 259–264

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

ZB 191

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Peters Jan, Die Funktion der Vergebung in sozialen Beziehungen (2) 83–88
Phongphit Seri, Die Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten – dargestellt am Beispiel Thailand (1) 45–48
Pieris Aloysius, Der Buddhismus als eine Herausforderung für die Christen (1) 40–44
Piwowarski Władisław, Garant nationaler Identität: Der polnische Katholizismus (4) 254–258
Pottmeyer Hermann, Die Kirche als Mysterium und als Institution (6) 474–480
Potz Richard, Rechtsbegriff und Rechtsfortbildung nach dem CIC 1983 (3) 173–178
Provost James, Die Reform der Römischen Kurie (6) 428–434

Radford Ruether Rosemary, Frauenkirche. Neuentstehende feministische liturgische Gemeinschaften (4) 275–280
Rayan Samuel, Der Einbruch der Armen – Herausforderung für die Theologie (5) 389–397
Rouner Leroy, Die Religionstheologie in der jüngeren protestantischen Theologie (1) 69–75
Rubio Miguel, Die christliche Tugend der Vergebung (2) 135–144
Ruggieri Giuseppe, Der Volksglaube zwischen kirchlicher Strategie und religiösem Bedürfnis (4) 301–306
Ders., Offene Probleme: Die Beziehungen zwischen Kirche und Welt (6) 495–499

de Santa Ana Julio, Quellen des heutigen Reichtums der Reichen (5) 328–337
Semporé Sidbe, Afrikanische Volksreligion. Ein typischer Fall: Bénin (4) 270–275
Soares-Prabhu George, «Wie auch wir vergeben»: Zwischenmenschliche Vergebung in der Lehre Jesu (2) 120–126
Sobrino Jon, Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung (2) 111–119
Sivarakta Sulak, Das Christentum in der Sicht des Buddhismus (1) 37–39
Stein Albert, Das Echo auf den neuen CIC in den Kirchen der deutschsprachigen Reformation (3) 227–230
Studzinski Raymond, Erinnere dich und vergib: die psychologische Dimension der Vergebung (2) 89–96
Süss Paulo, Die schöpferische und normative Rolle der Volksreligiosität in der Kirche (4) 317–324

Teissier Henri, Die Bischofskonferenzen und ihre Funktion in der Kirche (6) 481–486
Tillard Jean-Marie, Der Schlußbericht der Bischofssynode (6) 452–460

Verghese Mar Gregorios Paulos, Die Herausforderung des Hinduismus. Was kann das Christentum von ihm lernen? (1) 27–32
Vorländer Hermann, Aspekte von Volksreligiosität im Alten Testament (4) 281–285

Wang Hsien-Chih, Die Koexistenz zwischen Christen und Nichtchristen auf Taiwan (1) 59–62

Zoghby Elias, Der Universale Katechismus. Ein Projekt der Außerordentlichen Bischofssynode – betrachtet aus kulturellem und pastoralem Blickwinkel (6) 465–469

Advaita-Tradition (1) 30
Armutsbewegung, mittelalterliche (5) 364
Ashrams, christliche (1) 35

Befreiungstheologie der Religionen (1) 7
Bhakti-Tradition (1) 29
Bischofskollegium (3) 181
Bischofskonferenzen
– im CIC (3) 190
– ihre Lehrautorität (6) 484
– Organe der Kollegialität (6) 483
Bräuche in der Religion (4) 290
Buddhismus als Gnosis (1) 41
Bußpraxis: ihr Verfall in der heutigen Kirche (2) 145

Christus
– in Gemeinsamkeit mit anderen Religionen (1) 65
– in anderen Religionen (1) 63
– über anderen Religionen stehend (1) 64

Dämonenglaube in Volksreligiosität des AT (4) 282
Dependenztheorie (5) 378
Dogmenlosigkeit des Hinduismus (1) 25

Eherecht
– kirchliches: Problem für afrikanische Christen (3) 231
– zwischenkirchliches im CIC (3) 225
Ekklesiologie
– der communio (3), 169, 174, 176
– erneuerte (3) 186
– monolithische (6) 504
– und Rechtspositivismus (3) 174
– der societas (3) 166, 174
Entwicklungshilfe, kritisch gesehen (5) 378
Ethik, muslimische (1) 16
Eurozentrik in der Kirche (6) 502
Exklusivismus gegenüber anderen Religionen (1) 70
Exodus: sein zentraler Stellenwert (5) 344

Feindesliebe (2) 139
Franziskanische Bewegung
– und Armut (5) 365
– und die Pönitenten (5) 367
Frauen im CIC 1983 (3) 189, 210

Gebet im Islam (1) 14
Gesellschaftsveränderung und Vergebung (2) 140
Gewohnheitsrecht im CIC 1983 (3) 177
Gott im Buddhismus (1) 37
Gotteserfahrung in der Natur im AT (4) 283
Gottesfriede im Mittelalter (2) 83
Grundrechte im kirchlichen Recht (3) 177, 187

Hedonismus in den USA (5) 339
Hermeneutik der Befreiung (5) 343
Hierarchie, kirchliche (6) 438
Hinduismus: dogmenlos (1) 25, 29

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

Iman = Herzenshingabe im Islam (1) 13
«Inclusive-Language-Lectionary» (4) 276
Inkulturation (4) 243, 311, 316
– der Kirche in der Dritten Welt (6) 448, 498, 503
Ishan = Rechtschaffenheit im Islam (1) 14
Islam
– und christliche Moral (1) 7
– und Trinitätslehre (1) 6

Jesus Christus
– als «Schutzheld» in Bénin (4) 271

Kapitalismuskritik (5) 377, 390
Kirche
– als Geheimnis (6) 445, 474, 476
– als Gemeinschaft (6) 446, 457, 474, 479
– als Gemeinschaft von Ortskirchen (3) 179, 223
– als göttliche Institution (6) 436
– und Reich Gottes (6) 413
– als «Sakrament» (6) 435
– als Volk Gottes (6) 445, 454
Kirchenmodelle (6) 412
Kollegialität (6) 448
– und Primat (6) 415
Konfuzianismus und Christentum (1) 50
Konsumismus (5) 377
– in den USA (5) 338
Kreuzestheologie (6) 496

«Laien» im CIC 1983 (3) 183, 189, 212, 236
Lebensstil, neuer (5) 377
Lehramt und Dissens (6) 416

Magisches in der Volksreligiosität (4) 245, 249
Mantra im Hinduismus (1) 25
Mitleiden: buddhistischer Zugang zum Christentum (1) 39

Nationalismus in den USA (5) 340
Neokolonialismus (5) 376
Neuer Lebensstil (5) 377
Nordatlantische Hegemonie in der Kirche (6) 501

Ökologische Gemeinschaft von Kosmos und Mensch im Buddhismus (1) 42
Ortskirchen: konstitutiv für Universalkirche (3) 179

Pfarrgemeinderäte im CIC (3) 205
Pluralistische Wertung anderer Religionen (1) 71
Polnische Volksreligiosität
– Fideismus ohne intellektuelle Basis (4) 255
– Marianische Spiritualität (4) 255
– Ritualismus (4) 255
Priester im CIC (3) 182
Primat und Kollegialität (6) 415

Ramadan-Fasten (1) 14
Religion und Brauchtum (4) 290
– und Glaube
  – nach Karl Barth (4) 287
  – nach Dietrich Bonhoeffer (4) 287
  – als positives Element christlichen Glaubens (4) 288
  – als symbolischer Protest (4) 263, 266
  – als Resignation (4) 259
Remonstrationsrecht und CIC 1983 (3) 177
Rezeptionsbedürftigkeit kirchlicher Gesetze (3) 176
Riten und Religion (4) 290

Sakrales und Profanes (4) 289
«Säulen des Islams» (1) 14

Toleranz, buddhistische (1) 37
«treuga Dei» (2) 83

Vedische Tradition (1) 29
Vergebung
– als christliche Besonderheit (2) 135
– ekklesiologale Vermittlung (2) 142, 153
– Hindernisse und Probleme (2) 94
– ihre politische Dimension (2) 124
– einer sündigen Wirklichkeit (2) 112
Vergebungsfähigkeit (2) 89
Volk Gottes im CIC 1983 (3) 175
Volkskatholizismus in Spanien (4) 318
Volksreligiosität
– Hauptmerkmale (4) 245
– und Massenpastoral (4) 243
– populistisch mißverstanden (4) 319
– mit Religiosität überhaupt identisch (4) 287
– ihre soziologischen Formen (4) 246

Wallfahrt in der Volksreligiosität (4), 308, 322
«Weg»: zentrales Thema chinesischer Philosophie (1) 50
Wirtschaftsordnung, internationale
– als Quelle von Ungerechtigkeit (5) 333, 379
Wirtschaftswachstum und Unterdrückung (5) 329
Women Church Movement (4) 277
Women's Ordination Conference (4) 277

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

Vorwort

Hans Küng / Jürgen Moltmann

Christentum zwischen den Weltreligionen

Niemand wird bestreiten können: Wir leben in einer Zeit, in der der Friede in der Welt und das humane Zusammenleben der Menschen in Freiheit und Gerechtigkeit ständig von religiösen Spannungen bedroht werden. Spannungen aber entstehen vielfach durch Mißtrauen, Mißtrauen durch Ignoranz oder Arroganz. Viel wäre schon erreicht, wenn die Angehörigen der verschiedenen Religionen auf der Welt mehr voneinander wüßten. Deshalb muß es in erster Linie darum gehen, im interreligiösen Dialog unseren Informations- und Verständnishorizont zu erweitern.

Diese Ökumenik-Nummer von CONCILIUM hat sich ehrgeizige Ziele gesetzt, insofern sie das Christentum mit den vier großen Weltreligionen gleichzeitig konfrontieren will. Sie will 1. das Christentum betrachten im Spiegel von Vertretern der vier großen Weltreligionen Islam, Hinduismus, Buddhismus und chinesische Religionen;

2. die Herausforderung jener vier Weltreligionen für die Christen in den Blick nehmen, und zwar durch christliche Theologen;
3. die bereits bestehende Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen auf der Welt anhand konkreter Religionen aufweisen.

Selbstverständlich bedeutete es für unsere Autoren eine außerordentliche Herausforderung, auf nur wenigen Seiten die ihnen gestellten Aufgaben zu erfüllen. Aber es schien uns als Herausgebern wichtig, die ganze Komplexität des interreligiösen Dialogs umfassend zu dokumentieren und die gegenseitige Herausforderung von Christentum und Weltreligionen zugespitzt zu konkretisieren. Dies, so scheint es, ist unseren Autoren in beeindruckender Weise gelungen.

Wir danken ganz besonders unseren gelehrten *Gesprächspartnern aus den anderen Religionen:* dem Muslim Hossein Nasr (Teheran/Washington), der Hindu Bithika Mukerji (Benares), dem Buddhisten Sulak Sivaraksa (Bangkok) und dem Chinesen Shu-hsien Liu (Taiwan). Der *christliche Standpunkt* im Hinblick auf diese Religionen wird präzisiert durch Anthony Johns (Canberra/Australien), Paulos Mar Gregorios (Delhi), Aloysius Pieris (Sri Lanka) und Julia Ching (Toronto). Bezüglich der *praktischen Zusammenarbeit* berichten Calid Durán (Hamburg), Michael von Brück (Madras/Hamburg), Seri Phongphit (Bangkok) und Wang Hsien-Chih (Taiwan).

Das Heft wird eingeleitet durch eine Auseinandersetzung mit dem nach wie vor umstrittenen Begriff «Religion» und am Schluß von katholischer (Paul Knitter, Cincinnati) wie evangelischer Seite (Leroy Rounen, Boston), vertieft durch theologische Reflexionen zur gegenwärtigen und künftigen «Theologie der Religionen». Abgeschlossen wird das Ganze durch den Versuch, einen verantwortbaren theologischen Weg des Umgangs mit dem Wahrheitsanspruch der anderen Religionen aufzuweisen.

Wir hoffen, dieses Heft möge dazu beitragen, zwischen Christen und Nichtchristen das Wissen voneinander, die Achtung voreinander und den Frieden untereinander zu fördern.

Einleitung

Hans Küng

Der Streit um den Religionsbegriff

Bevor man einen Religionsdialog führt, ist es nicht unwichtig zu klären, welchen Religionsbegriff man hat. Während von «Religion» im Alltag ständig geredet wird, haben Religionswissenschaftler und Theologen oft Hemmungen, Religion als Begriff zu gebrauchen. Und nachdem wir uns in diesem Heft eher dem Alltagsgebrauch anschließen, scheint es mir geboten, die Einwände gegen den wissenschaftlichen Gebrauch von «Religion» aus religionswissenschaftlicher (W. C. Smith) wie theologischer (Karl Barth) Perspektive kurz zu diskutieren und den Begriff Religion dann sachlich zu präzisieren.

I. Argumente gegen das Wort «Religion» unzureichend

1. «Religio» wurde noch im Mittelalter und in der Reformationszeit gebraucht für die wahre «Frömmigkeit» («Religiosität») und nicht für ein Glaubenssystem, das ermöglicht, ein wahres von einem falschen System zu unterscheiden. Seit dem 16. Jahrhundert aber verwendet man das Wort in der Mehrzahl, und immer mehr wird es dann sowohl für den Islam wie für die nun in Europa immer bekannter werdenden indischen und fernöstlichen Traditionen (besonders Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus, Schintoismus) verwendet.

Freilich – führt solche Anwendung des Begriffs Religion auf so verschiedene Bewegungen und Glaubenshaltungen nicht zu vorschnellen Generalisierungen und allzu schematischen, allzu versachlichten (und oft negativen) abstrakten Betrachtungen, die vom konkreten Glauben konkreter Menschen in immer wieder verschiedenem kulturellen Kontext absehen? So jedenfalls argumentiert mit anderen einer der bedeutendsten Religionswissenschaftler unserer Zeit, der Kanadier *Wilfred Cantwell Smith*.

Smith hat recht, wenn er in seinen Veröffentlichungen immer wieder einschärft: Solch objektiviertes Religionsverständnis, das Islam, Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und die anderen «Religionen» als fixe Entitäten und abstrakte Systeme von Sätzen betrachtet, verfehle die Wirklichkeit. Denn: Religion ist immer Sache konkreter lebendiger Menschen, die davon – wenn sie sich dessen oft auch nur wenig bewußt sind – in der Mitte ihrer Existenz (und nicht nur mit ihrem Intellekt) betroffen sind. Menschen haben nicht Religion, Menschen sind religiös – und zwar auf ganz verschiedene Weise. Wer immer mit Menschen anderen Glaubens ins Gespräch kommt, gar mit ihnen zusammenlebt, begreift: Ihre gesamte Sicht von Wirklichkeit, von Leben, von Welt und von daher ihre Motivationen, Haltungen und oft auch Handlungen sind anders! Es gibt nicht zuerst ein Menschsein, zu dem dann noch – als Plus oder Akzidens, als Ornament oder Luxus – ein Christsein, Muslimsein, Hindusein oder Buddhistsein hinzukommt. Nein, es gibt nur ein Menschsein auf christliche oder eben islamische, hinduistische oder buddhistische Weise. Und dies nicht, weil der Mensch von vornherein religiös wäre, sondern weil die Religion von vornherein menschlich ist.

Gibt es aber kein Wort, das den so mißverständlichen Begriff Religion ersetzen könnte? Bisher hat sich keines gefunden, das sich hätte durchsetzen können. Auf einen generellen Oberbegriff wird man aber aus praktischen Gründen kaum verzichten können; selbst Smith benutzt ihn bisweilen. Und besser als die in der alten und mittelalterlichen Kirche gebrauchten intellektuell verengten Ausdrücke wie «Lehren» oder «Meinungen» (die die religiöse Praxis nicht einbeziehen), besser auch als die ebenfalls verengenden und nur in den prophetischen Religionen zentralen Ausdrücke «Glauben» (wofür es im Deutschen und anderen Sprachen keinen Plural gibt) oder «Glaubensformen», besser schließlich auch als neuere vage Ausdrücke wie «Wege» oder «Pfade» (die das lehrmäßige Moment vernachläs-

sigen), wird man auch heute nach wie vor – im Ausschluß an die allgemein übliche Redeweise – den Ausdruck «Religion» und «Religionen» verwenden. Alles kommt doch schließlich darauf an, in welchem Sinn das Wort «Religion» gebraucht wird. Um die Sache geht es, nicht das Wort! Religion im umfassenden Sinn meint das «objektive» wie das «subjektive» Moment, meint sowohl das, was Smith die «kumulative Tradition» (gleichsam die beobachtbare «Außenseite» der Religion in Lehre, Ritus, Verfassung, Kunst) und zugleich das, was er den lebendigen «persönlichen Glauben» (die nicht direkt beobachtbare, aber erfahrbare und erschließbare «Innenseite» der Religion) nennt.

2. Umgekehrt: gegen das Verständnis des christlichen Glaubens als «Religion» hatten auch bestimmte Vertreter christlicher Theologie – im Gefolge des großen protestantischen Theologen *Karl Barth* und der «dialektischen Theologie» nach dem ersten Weltkrieg – aus genuin innertheologischen Gründen heftig Einspruch erhoben. Anders als Smith sahen sie mit der Anwendung dieses Begriffs auf das Christentum dessen Einzigartigkeit verkannt. Denn zwischen der im Glauben anzunehmenden Offenbarung (als unverdienter Gabe Gottes) und der Religion (als einem frommen Werk des Menschen) bestünde nicht einmal ein fundamentaler, unversöhnlicher Gegensatz. Das war Barths Position noch im Band I/2 (1948) seiner monumentalen «Kirchlichen Dogmatik»: Insofern die Religion (ob nichtchristlich oder christlich) sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Gotte selber zu rechtfertigen und zu heiligen versucht, ist sie zu verwerfen als Menschenwerk, Götzendienst, ja, *Unglaube:* Religion ist *die* Angelegenheit des *gottlosen* Menschen! Nur insofern die Religion Antwort auf Gottes Offenbarung (Gottes richtende und versöhnende Gegenwart in der Welt) ist und durch Gnade von Gnade lebt, ist sie wahre Religion und ist sie nichts anderes als der christliche Glaube, dessen Stätte die Kirche ist.

In der Tat: nicht Religion im objektiven Sinn, nicht die religiösen Riten und Praktiken, Institutionen und Dogmen konstituieren das Christsein. Allein der Glaube, der christliche Glaube und das Leben, das aus ihm folgt, macht den Christen zum Christen.

Doch gibt es einen solchen Glauben nur im Christentum? Ist nur christlich gelebter Glaube echter Glaube? Und der Glaube des Muslim oder des Buddhisten? Der Unterschied jedenfalls zwischen der im Glauben angenommenen Offenbarung Gottes und der Religion als frommem Werk des Menschen dürfte sich weder theologisch noch religionswissenschaftlich aufrechterhalten lassen. Theologisch kann keineswegs von vornherein ausgeschlossen werden, was am Ende auch Karl Barth im letzten abgeschlossenen Band IV/3 (1959) seiner unvollendet gebliebenen Dogmatik in etwas gequälter Argumentation eingestehen mußte: daß auch andere Religionen «Licht» seien und – zumindest indirekt – etwas mit Gottes Offenbarung, Gnade und Glauben zu tun haben können, wie ja auch umgekehrt das Christentum in seinen verschiedenen menschlichen Ausprägungen unbestreitbar mit den anderen Religionen gemeinsame Züge aufweist. Religionswissenschaftlch jedenfalls kann der christliche Glaube nicht von vornherein absolut gesetzt werden; da erscheint das Christentum nun einmal als eine Religion unter vielen. Insofern ist auch der alltägliche Gebrauch des Wortes Religion sowohl für das Christentum wie für die nichtchristlichen Religionen gerechtfertigt.

II. Was ist Religion?

Was Religion ist, läßt sich freilich so wenig wie Kunst eindeutig definieren. Der *Begriff Religion* ist, wenn auch nicht ein völlig äquivoker, so doch ein *analoger* Begriff, der Unähnlich-Ähnliches umschließt. Die Unähnlichkeit zeigt sich vor allem darin, daß der Begriff vom Glauben an viele Götter über den Glauben an den einen Gott bis hin zur Ablehnung eines Gottesglaubens (im frühen Buddhismus) beinahe alle Optionen abdecken muß. Und doch sind Ähnlichkeiten nicht zu übersehen.

Immer geht es in der Religion um eine erlebnishafte *«Begegnung mit dem Heiligen»* (R. Otto, F. Heiler, M. Eliade, G. Mensching): möge diese «heilige Wirklichkeit» nun als Macht, als Mächte (Geister, Dämonen, Engel), als (personaler) Gott, (apersonales) Göttliches oder irgendeine letzte wahre Wirklichkeit (Nirvāna, Shūnyatā, Tao) verstanden werden. «Religion» läßt sich deshalb für unsere Zwecke wie folgt umschreiben: Religion ist die in einer Tradition und Gemeinschaft sich vollziehende, *lebendige sozial-individuale Realisierung* (in Lehre, Ethos und meist auch Ritus) *einer Beziehung zu etwas den Menschen und seine Welt Übersteigendem oder Umgreifendem:* zu einer wie immer zu

verstehenden allerletzten wahren Wirklichkeit (Gott, das Absolute, Nirvāna, Shūnyatā, Tao). Tradition und Gemeinschaft sind für alle großen Religionen Grunddimensionen: Lehre, Ethos und Ritus sind ihre Grundfunktionen, Transzendenz (nach oben oder innen, in Raum oder/und Zeit, als Erlösung, Erleuchtung oder Befreiung) ist ihr Grundanliegen.

Religion ist somit alles andere als eine rein theoretische Angelegenheit, gar nur eine Sache der Vergangenheit, Aufgabe für Urkundenforscher und Quellenspezialisten. Nein, Religion, wie wir sie hier verstehen, ist *gelebtes Leben*, eingeschrieben in die Herzen der Menschen und von daher für alle religiösen Menschen eine höchst gegenwärtige und durchaus den Alltag bestimmende Angelegenheit. Man kann sie mehr traditionell, oberflächlich, passiv leben oder aber tief empfunden, engagiert, dynamisch: Religion ist eine bewußt-unbewußte *gläubige Lebenssicht, Lebenseinstellung, Lebensart*. Man kann sie ein Menschen und Welt umgreifendes individuell-soziales *Grundmuster* nennen, durch das der Mensch (ihm nur teilweise bewußt) alles sieht und erlebt, denkt und fühlt, handelt und leidet: ein transzendent begründetes und immanent sich auswirkendes *Koordinatensystem*, an dem sich der Mensch intellektuell, emotional, existentiell orientiert. Religion vermittelt konkret einen umfassenden Lebenssinn, garantiert höchste Werte und unbedingte Maßstäbe, schafft geistige Gemeinschaft und Heimat.

Ist jedoch dieses Koordinatensystem, dieses Grundmuster, diese Lebensschau und Lebensart *nicht* transzendent begründet, nicht auf etwas den Menschen und seine Welt Übersteigendes oder Umgreifendes, ein Absolutes, eine allerletzte wahre Wirklichkeit bezogen, sondern auf etwas rein Endliches, rein Menschliches, Weltliches, Relatives, das aber absolut gesetzt wird («die Wissenschaft», «die Partei», «der Führer», «das Materielle»), wird man, um Mißverständnisse zu vermeiden, nicht von Religion, sondern (mit Paul Tillich) besser von *Quasi-Religion* sprechen: Kommunismus wie Nationalsozialismus, aber auch westlicher Materialismus, Wissenschafts- und Fortschrittsglaube haben als Quasi-Religionen gedient; um den Surrogatcharakter zu betonen, kann man auch, wenn man dabei nicht von vornherein jedermann unlautere Intentionen unterstellt, von *Pseudo-Religion* sprechen. Will man die subjektive Innenseite der Quasi-Religion bezeichnen, darf man füglich statt von Glaube von *Aberglaube* sprechen, ob damit nun eine Partei-, Führer-, Wissenschafts- oder Fortschrittsgläubigkeit gemeint ist. Die objektiven Manifestationen kann man auch *parareligiös* nennen, ob es sich nun um Parteikongresse und Führerkult oder um bestimmte Normen oder Traditionen handelt.

Ziel dieses Ökumenik-Heftes ist es, den *Dialog* zwischen den Religionen zu fördern und zwar vor allem den Dialog zwischen dem Christentum und den *Weltreligionen*. Der Begriff «Weltreligionen» ist nicht eindeutig abgrenzbar und wird hier mehr pragmatisch gebraucht für jene Religionen, die in der Welt von heute aufgrund ihrer Lebendigkeit, ihrer Verbreitung und großen Mitgliederzahl ein besonderes Gewicht haben. Zu den «großen», den «Weltreligionen», werden im allgemeinen neben dem Christentum *Islam, Hinduismus, Buddhismus* und *chinesische Religion* gezählt. Auf den Dialog des Christentums mit diesen vier Religionen müssen sich die Ausführungen dieses Heftes aus Raumgründen konzentrieren. Das *Judentum* – trotz seiner nur 0,4 % Anteil an der Weltbevölkerung eine geistige Weltmacht – muß ebenfalls außer Betracht bleiben, da der jüdisch-christliche Dialog wegen der Herkunft des Christentums vom Judentum ganz spezifische Probleme aufweist, die wir in CONCILIUM in früheren Heften – allgemein über «Christen und Juden» 1974 und über den «Holocaust als Kontinuitätsbruch» 1984 – schon ausführlich dargestellt haben.

Literatur

Wilfred Cantwell Smith: The Meaning and End of Religion (1962. Neue Edition 1978).

Ders.: Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion (1982).

Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik I/1 – VI/4 (1932–1967).

Seyyed Hossein Nasr

Die islamische Sicht des Christentums

I. Die traditionelle Sicht des Christentums

Bei der Behandlung eines so weiten Themas wie dieses sollte man sich folgendes vor Augen halten: die traditionelle Lehre des Islams über das Christentum, die ihre Wurzeln im Koran und in der Überlieferung, *ḥadīth*, hat; die ununterbrochene, vierzehn Jahrhunderte alte Erfahrung des Zusammenlebens von Muslimen mit den Christen des Ostens; einen über tausend Jahre langen Kampf mit einer den größten Teil dieser Zeit christlichen Welt im Westen; unterschiedliche, in den Augen der Muslime unzertrennlich mit dem Christentum verbundene Erfahrungen in verschiedenen Teilen der islamischen Welt mit der Herrschaft der europäischen Mächte in der Zeit des Kolonialismus. Auch ist es wesentlich, der hierarchischen Struktur der islamischen Offenbarung Rechnung zu tragen. Demnach besitzt diese Offenbarung verschiedene, vom höchst Exoterischen zum höchst Esoterischen reichende Offenbarungsebenen und verschiedene Stufen der Antwort der Gläubigen auf diese Offenbarung: Der Koran redet hier von denjenigen, welche die Vorschriften der Religion, *al-islām*, befolgen; von denjenigen, die tiefer in seine innere Bedeutung, *al-īmān*, eindringen; und schließlich von denjenigen, die sich durch geistliche Tugend, *al-iḥsān*, auszeichnen. Die Muslime dieser verschiedenen Gruppen hatten niemals alle dieselbe Einstellung den anderen Religionen und besonders dem Christentum gegenüber. Es war sogar möglich, daß islamische Heilige und gar Philosophen christliche Lehrer bzw. Schüler hatten und zur gleichen Zeit in derselben Stadt andere religiöse Autoritäten Polemiken gegen die Christen schrieben. Auch hatten Muslime, die in Gebieten lebten, in denen sie wenig Kontakt mit den Christen hatten, eine andere Einstellung ihnen gegenüber als die Muslime, die gegen die Kreuzfahrer fochten, aus Spanien vertrieben wurden oder auf verschiedene Weise von christlichen Missionaren bedrängt und unter Druck gesetzt wurden.

Aber diesen verschiedenen, geographisch und geschichtlich bedingten Eintellungen liegt immer eine grundsätzliche islamische Betrachtungsweise des Christentums zugrunde, die in bestimmten Suren des Korans ihre Wurzeln hat. In diesen Suren wird vor allem über Christus und die Jungfrau Maria geredet, und sie bilden bis heute die bleibende Grundlage für die muslimische Reflexion über die Religion, die von Anfang an als die dem Islam am nächsten stehende Religion betrachtet wurde, nicht nur, was die Zeit ihrer Entstehung in der Aufeinanderfolge der abrahamitischen Religionen, sondern auch, was ihre Struktur und ihre Glaubensinhalte angeht. Im Gegensatz zum Christentum, das offensichtlich keine in den christlichen Schriften begründete Lehre über den Islam besitzt, hat der Islam ein eigenes geoffenbartes Wissen über das Christentum. Dieses Wissen wurde zwar im Laufe der Jahrhunderte auf unterschiedlichen Ebenen, von der juristischen bis zur theologischen, immer neu interpretiert, blieb aber in dieser gesamten Zeit der zentrale Faktor, der die islamische Sicht des Christentums bestimmte. Auch heute kann man die islamischen Auffassungen über das Christentum nicht wirklich verstehen, ohne zu berücksichtigen, was die von der Offenbarung des Korans ausgehende islamische Tradition die Muslime über die Religion Christi lehrte.

Diese traditionelle islamische Sicht des Christentums beruht darauf, daß das Christentum eine von Gott geoffenbarte Religion und Christus von Gott gesandt sei, daß ihm sogar Wunderbares, wie seine Geburt von einer Jungfrau, zugeschrieben werden könne[1] und das Evangelium ein geoffenbartes Buch sei. Dementsprechend wurde das Christentum vom Islam juristisch und theologisch als eine «Religion des Buches» und wurden die Christen als ein «Volk des Buches» *(ahl al-kitāb)* betrachtet, mit allen

Folgen, die damit nach der *scharī ʿah*[2], dem göttlichen Gesetz des Islams, konkret verbunden sind. So galt das Christentum überall dort als eine anerkannte Religion, und so wurden Christentum und Christen überall dort geschützt, wo sie unter islamischer Herrschaft lebten. Natürlich hat der Islam, was seine Sicht des Christentums angeht, seine eigene Lehre über Christus und seine Sendung, über seine leibliche Aufnahme in den Himmel, ohne daß er am Kreuz gestorben sei, und über seine eschatologische Rolle als derjenige, der den heutigen Zyklus der Menschheitsgeschichte seinem Ende zuführen wird. Auch gibt es im Islam eine klare Lehre über Maria, die gesegnete unter den Frauen, die einzige Frau, die namentlich im Koran erwähnt und nach der sogar ein Sure des Heiligen Textes benannt wird, und zudem auch diejenige, die die Seelen der gesegneten muslimischen Frauen ins Paradies begleitet. Die Lehren des Korans und des Islams über Christus und die Jungfrau, die im Koran übrigens fast immer zusammen erwähnt werden, bleiben, unabhängig vom Christentum, ein wesentlicher Bestandteil der islamischen Religion. Die Tatsache aber, daß es solche Lehren im Islam gibt, muß notwendigerweise die Einstellungen der Muslime den Christen gegenüber beeinflussen, und so haben alle traditionell orientierten Muslime bei aller Feindschaft und allem Mißtrauen in der Geschichte der Begegnung der beiden Religionen nie aufgehört, die beiden zentralen Gestalten des Christentums zu verehren.

II. Die Ablehnung der Dreifaltigkeitslehre und der Lehre von der Menschwerdung

Mit der islamischen Auffassung, daß die Botschaft des Christentums von Gott her kommt, und mit einer besonderen Verehrung von Christus und der Jungfrau geht im Koran auch die Ablehnung der Trinitäts- und der Inkarnationslehre einher. Da der Islam grundsätzlich vom Absoluten und nicht von seinen Erscheinungen ausgeht und da er den abrahamitischen Monotheismus zu seiner ursprünglichen Reinheit als der Religion des Einen zurückzuführen sucht, betrachtet er jede Hervorhebung einer besonderen Erscheinung des Einen, die auf eine Vielheit hin tendiert, als eine verschleiernde Beeinträchtigung der vollen Wirklichkeit der vom Islam so kategorisch und kräftig betonten *Einheit Gottes.* Daher ist aus islamischer Perspektive nicht nur die Trinitätslehre bestimmter Kirchen des Ostens abzulehnen, auf die sich die Texte des Korans eher zu beziehen scheinen als auf die westlichen Interpretationen dieser Lehre, sondern auch jede andere Version dieser Lehre, die die Beziehungen zwischen den drei göttlichen Personen auf einer Ebene mit der der Einheit Gottes ansiedelt. Es erübrigt sich hier zu sagen, daß der Islam eine Interpretation der Trinitätslehre akzeptieren könnte, die die grundsätzliche Einheit Gottes nicht gefährden würde, die die verschiedenen Personen als „Aspekte" oder „Namen" verstehen würde, die der Ebene von Gottes Wesen als dem Absoluten, dem unabhängig von jeder Beziehung und bedingungslos Einen nachgeordnet wären.

Auf ähnliche Weise schließt das islamische Denken auch die Vorstellung eines Abstieges Gottes in der Form einer *Inkarnation* aus. So heißt es in der einhundertundzwölften Sure («Einheit» bzw. «die aufrichtige Hingabe», «Reinigung»), die den islamischen Glauben über Gottes Wesen zusammenfaßt:

«Sprich: Er ist der eine Gott,
Der ewige Gott;
Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt,
Und keiner ist ihm gleich.»
(Übers. Max Henning, Reclam)

Diese Verse definieren nicht nur das islamische Denken, sondern scheinen sich fast unmittelbar gegen die Trinitätslehre *(tathlīth)* und die Lehre der Inkarnation *(ḥulūl)* zu wenden, die in der Form, in der sie in der Welt, in der der Islam sich verbreitete, verstanden wurden, jedem Muslim als unakzeptabel und als Ketzerei vorkommen mußten.

In diesem Kontext stellte sich den ersten Muslimen die Frage, wie es möglich war, daß eine Religion, die von Gott durch einen so großen Propheten einem Volk geoffenbart worden war, von dem der Prophet des Islams einigen Angehörigen begegnet war und sie achten gelernt hatte, solche Lehren vertrat, die so unmittelbar dem widersprachen, was die Muslime für die eindeutige Wahrheit über das Wesen Gottes hielten. Nur wenige muslimische Theologen aus den ersten und gar aus den späteren Jahrhunderten haben sich die Mühe gemacht, die Werke christlicher Theologen über diese Materie, besonders Werke der lateinischen Kirche, kennenzulernen und zu überprüfen. Dagegen haben aber gewisse Sufis wie Ibn ʿArabī und verschiedene persische Sufidichter die Trinitäts- und die Inkarnationslehre als ein symbolisches Reden über das Abso-

lute und seine Manifestationen interpretiert, das auf keinerlei Weise die Lehre über die Einheit Gottes gefährdete[3]. Darüber hinaus hat ein Theologe und Sufi wie Al-Ghazzālī ausdrücklich darzulegen versucht, daß Christus selbst niemals die Trinitätslehre und die Inkarnationslehre gelehrt haben kann, da er ein Prophet war und nach dem Islam ein Prophet nur die Einheit Gottes ohne irgendeinen Vorbehalt oder irgendeinen Kompromiß lehren kann[4].

III. Ein aufgehobener Glaube

Mit der Zeit verfeinerten die Muslime aber die Lehren des Islams über die anderen abrahamitischen Religionen. Demnach haben sich auf die Dauer und wegen der fehlenden Sorgfalt der Anhänger dieser Religionen beim Bewahren der ihnen geoffenbarten Texte – um nicht von bewußten Verdrehungen dieser Texte zu reden – Veränderungen und Fehler in diese Texte eingeschlichen. Hinzu kam der muslimische Glaube an eine Aufhebung *(naskh)* einer früheren Offenbarung durch eine spätere. Aufgrund dieser Vorstellung argumentierten einige islamische Theologen, daß das Evangelium die Thora und der Koran das Evangelium abgeschafft habe und daß folglich alle Juden hätten Christen werden müssen, als das Christentum entstand, und daß alle Christen Muslime werden müßten, seitdem es den Islam gebe. Einige scharfsinnige religiöse Denker des Islams waren sich aber der Tatsache bewußt, daß eine solche Aufhebungslehre nicht so einfach anzuwenden sei. Im Koran selbt gibt es gewisse Verse, die eindeutig das Gesetz Gottes zum Ausdruck bringen und ältere Verse aufheben, ohne daß diese dadurch falsch werden oder aufhören, Gottes Wort zu sein. Zudem lebten und praktizierten die Juden und Christen weiterhin ihre Religion, und dies entsprach offensichtlich Gottes Willen. Daher konnte man diese Religionen nicht einfach als abgeschaffte Religionen beiseite schieben.

Es blieb also die allgemeine Auffassung, daß das Christentum von Gott stamme, und daß die Christen gerettet werden können, wenn sie ihre Religion praktizieren[5], während allerdings zur gleichen Zeit der allgemeine Eindruck vorherrschte, daß die Heiligen Schriften der Christen auf die eine oder andere Weise verändert worden seien, so daß sie schließlich auch die Trinitäts- und Inkarnationslehre zu bezeugen schienen. Beides konnte aber nach der islamischen Auffassung über die Funktion eines Propheten, so wie diese sich von Adam bis zu Muhammad darstellte, unmöglich von einem Propheten Gottes verkündet worden sein.

III. Die Probleme mit der Moral des Christentums

Das islamische Denken über das Christentum beschäftigt sich genauso sehr mit den moralischen und praktischen wie mit den theologischen Aspekten dieser Religion. Dabei werden zwei Formen der Moralität miteinander verglichen, und die christliche Moral wird von den Vorschriften und den Normen des Islams aus beurteilt.

In diesem Kontext kritisiert der Islam am Christentum, daß dieses kein göttliches Gesetz, keine *scharī ʿah* im strikten Sinn dieses Wortes besitzt. Der Islam kann nicht verstehen, weshalb das Christentum nicht das mosaische Gesetz übernahm oder ein eigenes Gesetz an die Stelle setzte. Das Christentum erscheint so als eine Religion, der eine äußere Seite fehlt, so daß dann eine im wesentlichen esoterische Botschaft die Funktion des Exoterischen übernehmen muß. Dadurch entstehe ein *Ungleichgewicht in der menschlichen Gesellschaft*. Die christliche Moral sei zu erhaben, als daß sie von gewöhnlichen Menschen befolgt werden könnte. Die Aufforderung, die andere Wange hinzuhalten, sei nur etwas für Heilige. Das ist auch der Grund, weshalb die Sufis Christus den Propheten der Innerlichkeit und des geistlichen Lebens genannt haben. Da aber nicht alle Menschen Heilige sind, trage die christliche Moral, so wie diese von den Muslimen gesehen wird, der Wirklichkeit des menschlichen Lebens keine Rechnung und sie setze, was die Allgemeinheit angeht, ein unerreichbares Ideal an die Stelle eines von der Natur des Menschen ausgehenden Realismus, der die Menschen in diesem Leben zu einem Gleichgewicht finden lasse, das ihnen erlaube, auch das Glück im Leben danach zu erlangen.

In keinem anderen Bereich zeigt sich dieser Gegensatz zwischen den moralischen Anschauungen so sehr wie in der Frage der Sexualität, die in der Hauptströmung der christlichen Theologie, so wie diese sich vor allem im Westen entwickelte, als von der Sünde befleckt interpretiert wurde, während sie im Islam, so lange sie nach dem Gesetz Gottes gelebt wird, als ein Sakrament gilt. Für den Islam ist die unauflösli-

che, monogame Ehe der lateinischen Christenheit gewiß eine legitime Möglichkeit, sie erschöpft aber nicht alle in der Natur des Menschen liegenden Möglichkeiten. Zudem wendet der Islam sich gegen den Zölibat und die christliche Lehre, daß der Zölibat der Ehe vorzuziehen sei. Vor allem sind Muslime erstaunt, wenn Christen die Einstellung des Islams gegenüber der Sexualität und solche islamischen Bräuche wie die Polygamie angreifen, während doch im Westen, wo das Christentum die Religion der Mehrheit gewesen ist, die Promiskuität Ausmaße angenommen hat, die für einen traditionellen Muslim unvorstellbar sind.

Dieser Mangel an Realismus bei der Formulierung der christlichen Ethik liegt aus muslimischer Sicht auch dem gespaltenen Verhältnis des Christentums zur Welt und zur weltlichen Macht zugrunde. Die Muslime haben sich immer gefragt, wie es möglich ist, daß, wenn das Christentum tatsächlich gegen den Krieg ist und Christus gesagt hat: «Wer mit dem Schwert umgeht, wird durch das Schwert umkommen», die Christen im Laufe der Jahrhunderte nicht weniger Kriege als die anderen geführt haben und nicht mehr davor zurückschreckten, einen Krieg anzuzetteln, als Nichtchristen. Die gesamte Einstellung des Christentums der Welt gegenüber, sei es den politischen und wirtschaftlichen Aspekten des weltlichen Lebens, sei es den Freuden des Fleisches gegenüber, ist, so muß es der Islam sehen, von einer tiefen Widersprüchlichkeit geprägt, da ja das verkündete Ideal und die konkrete Praxis wenig miteinander gemeinsam haben. Dieser Widerspruch hat ja tatsächlich mit dem sehr verschiedenen Verständnis der «Welt» im religiösen Denken des Christentums und in dem des Islams zu tun. «Für die Christen gilt, daß ‹das, was von dieser Welt ist, *ipso facto* Gott genommen worden ist›, während für die abrahamitischen Semiten (also für die Muslime und die Juden) ‹das was man *de facto* Gott nimmt, nur von der Welt allein ist›.»[6]

Damit nicht der Eindruck entsteht, daß die christliche Moral von den Muslimen ausschließlich negativ gewertet werde, muß hier darauf hingewiesen werden, daß die traditionell orientierten Muslime die ethischen Lehren Christi nicht deshalb kritisieren, weil sie unvollkommen seien bzw. zu niedrige Ansprüche stellten, sondern im Gegenteil, weil sie zu anspruchsvoll sind, so daß sie von den meisten Menschen nicht befolgt werden und also keine Breitenwirkung entfalten können. Alle Muslime, die ihrer Tradition noch treu bleiben, schätzen die Bergpredigt und haben eine tiefe Bewunderung für diejenigen, die solch erhabene Lehren auch praktizieren. Also kritisieren sie das Christentum nicht etwa, weil es ihm an Spiritualität fehlt, sondern weil es ihnen zu spirituell erscheint. So gibt es ja einen weitverbreiteten islamischen Glauben, wonach in dem abrahamitischen Offenbarungszyklus das Judentum für das Gesetz und eine Religion dieser Welt stehe, das Christentum der Weg und die Religion des Herzens bzw. der anderen Welt sei und der Islam die Synthese beider darstelle, indem er einen Ausgleich zwischen dem Gesetz und dem Weg, ein Gleichgewicht zwischen den Forderungen des Leibes und denen des Geistes ermögliche. Daher ist es kein Zufall, daß unabhängig von konkreten historischen Einflüssen Christus eine solch wichtige Rolle in der islamischen Esoterik spielt, denn er steht für die esoterische Dimension in der abrahamitischen Tradition, und diese wird vom Sufismus als der esoterischen Dimension im Islam in ihrem Versuch wieder aufgegriffen, zu der Einheit und der Synthese der Religion Abrahams vor ihrer Aufteilung in die Religion des Judentums und die des Christentums zurückzufinden.

V. Eine positive Einschätzung des Christentums

Eine positive Einschätzung der dem Christentum eigenen Spiritualität zeigt sich besonders dort, wo die Muslime in ihrer Umwelt mit frommen Christen in Berührung kommen. In Ländern wie Syrien und Ägypten sowie im Heiligen Land vor den Tragödien der letzten Jahrzehnte gab es kaum einen frommen Muslim, der nicht einige fromme christliche Freunde oder Nachbarn kannte und schätzte. Die im täglichen Kontakt der Muslime mit frommen Christen entstandene Anerkennung und Achtung der christlichen Frömmigkeit und der Großmut und Hochherzigkeit bestimmter Christen spielten eine wesentliche Rolle in der konkreten islamischen Einschätzung des Christentums, die in historischen und theologischen Diskussionen nur allzu oft außer acht gelassen wird und die leider in jenen Ländern zunichte gemacht zu werden droht, in denen die Frucht jahrhundertealter harmonischer Beziehungen zwischen Muslimen und Christen durch Kriege im Inneren und den Einfluß von Faktoren und Kräften von außen zerstört wird.

Die positive Einschätzung des Christentums beschränkt sich aber nicht auf die in den Begegnungen des alltäglichen Lebens entstandenen menschlichen Kontakte. Trotz aller von islamischen Theologen und Juristen geschriebenen Polemiken besteht, vor allem im Arabischen und im Persischen, eine recht umfangreiche Literatur, die von einem tiefen Respekt vor dem Christentum geprägt ist. Der größte Teil dieser Literatur besteht aus mystischen Schriften, in denen Christus, allerdings unter den Voraussetzungen eines islamischen Universums, eine wesentliche und entscheidende Rolle spielt. Niemand kann die Poesie eines Ḥāfiẓ oder eines Rūmī lesen, ohne sich sofort der überall gegenwärtigen Kraft des «Atems des Messias» bewußt zu werden, der die Seele auf dieselbe Weise lebendig macht, wie der historische Christus die Toten ins Leben zurückrief. Dabei sollte man nicht vergessen, daß ein Heiliger wie Rūmī viele christliche Schüler und sogar eine christliche Frau hatte, die sich nicht zum Islam bekehrte, und daß er christliche Klöster besuchte, in denen er sich mit den dortigen Mönchen freundschaftlich unterhielt. Es liegt kaum mehr als ein Jahrhundert zurück, daß in Isfahan, wo viele Armenier an einer Seite und die Muslime auf der anderen Seite des Zayanderudflusses lebten, ein Poet wie Hātif behaupten konnte, daß er, während er mit den Christen über die Dreifaltigkeit diskutierte, die Glocken der Kirche verkündigen hörte, daß es einen einzigen Gott gibt, der von Muslimen und Christen in gleicher Weise angebetet wird. So schrieb auch ein Mann wie Ibn ʿArabī aus dem südlichen Spanien, wo er vielen Christen begegnet war, manche aufschlußreiche und beeindruckende Seiten über die Bedeutung Christi und über seine Funktion in dem gesamten Zyklus der Prophetie[7].

VI. Hindernisse aus der gemeinsamen Geschichte

Historische Ereignisse wie die Kreuzzüge und die Vertreibung der Muslime aus Spanien beeinflußten natürlich das Denken und die Auffassungen mancher Muslime über die Christen, wenn nicht gar über das Christentum selbst. Aber im großen und ganzen zeigten die Muslime vor unserer Zeit wenig Neugier dem Christentum des Westens gegenüber, und sie hatten überhaupt kein Interesse daran, dies auch noch zu studieren. Vor dem siebzehnten und dem achtzehnten Jahrhundert finden wir in den islamischen Quellen keine Berichte über die westliche Christenheit, und auch dann sind sie eher in den Chroniken ottomanischer und marokkanischer Botschaften als in theologischen Werken zu finden. In diesen Berichten findet sich öfter eine Beschreibung der Institution des Papsttums, die von den Muslimen nicht ganz verstanden wurde und gegen die sie sich dann auch gewöhnlich wandten. Etwas von dem Antiklerikalismus der französischen Revolution drang bis in die islamische Welt vor und beeinflußte sogar solche Muslime, die sich zwar gegen die Entwicklungen der modernen Zeit wandten, die aber im europäischen Antiklerikalismus eine Bestätigung ihrer eigenen Ablehnung der Existenz einer Priesterschaft sahen, wie diese im Christentum, besonders in der katholischen Christenheit mit ihrem durchorganisierten System einer kirchlichen Hierarchie, gegeben ist. Dem stellten sie die Situation im Islam gegenüber, wo jeder sein eigener Priester ist, und sie betrachteten die Existenz einer Priesterschaft im Christentum als das Ergebnis einer späteren, gegen die einfachen Lehren Christi verstoßenden Entwicklung. In dem Maße, in dem die Muslime auch die nachmittelalterliche religiöse Kunst in Europa, besonders jene der Barockzeit mit all ihrem Pomp und ihrem ganzen Naturalismus kennenlernten, nahm ihr Widerstand gegen christliche Praktiken zu, und sie kritisierten die christliche Kombination von wirtschaftlicher und militärischer Macht mit einer Kunst, die in muslimischen Augen als Götzendienst erscheinen mußte[8]. Diese Reaktion war ganz anders als die Reaktion auf die religiöse Kunst des byzantinischen Reiches und des mittelalterlichen Spaniens, denn dort hatten die Muslime es mit traditionellen christlichen Zivilisationen zu tun gehabt, deren Spiritualität und Ausrichtung auf das Jenseits ihnen durchaus voll bewußt war.

Auch die sehr oft mit politischer und wirtschaftlicher Macht und Überlegenheit einhergehende *Missionstätigkeit* der Christen, handle es sich dabei um Katholiken oder Protestanten, hat die islamische Einstellung den Christen gegenüber stark beeinflußt, so daß in der arabischen Welt die Missionstätigkeit der christlichen Kirchen (tabschīr) heute faktisch mit dem Kolonialismus (isti ʿmār) identifiziert wird. Denn da die kolonialistischen Mächte des Westens, die zu Hause den Einfluß der Kirche zu beschneiden suchten, ihre Missionare außerhalb des Mutterlandes gewöhnlich unterstützten, begannen die

meisten Muslime die Aktivitäten der Kolonialmächte mit dem Christentum zu identifizieren. Es entstand ein Mißtrauen dem westlichen Christentum gegenüber, das es in der Zeit der Kreuzzüge, als die europäischen Nationen noch eindeutig und offiziell christlich waren, nicht gegeben hatte. Dieses Mißtrauen nahm in der Folge politischer Machenschaften und solcher Tragödien wie der neueren Entwicklungen in Palästina und im Libanon zu. Mancherorts ist dadurch in der islamischen Welt ein Klima der Bitterkeit und der Verbitterung dem Christentum gegenüber entstanden, das es noch vor einem halben Jahrhundert und sicherlich im Mittelalter nicht gegeben hat, als Christen und Muslime sich, allerdings als Feinde, die einander achteten, bekämpften.

Zu diesen negativen Elementen kommt noch die Entstehung dessen hinzu, was im Westen der *islamische Fundamentalismus* genannt wird. In Wirklichkeit sind viele der mit dieser Bezeichnung zusammengefaßten Gruppen eher einer reformistischen Strömung als dem traditionellen Islam zuzurechnen. Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen diesem traditionellen Islam und den Fundamentalisten ist ja das verschiedene Verhalten Christen gegenüber. In dem Maße, in dem sich diese sogenannten fundamentalistischen Bewegungen, von denen viele fanatisch sind und ihre Forderungen mit Gewalt durchzusetzen suchen, unter den traditionell orientierten Muslimen verbreiteten, verengte sich dort die Glaubensbasis derjenigen, die sich von der Rhetorik und der sogenannten Ideologie dieser Bewegungen überzeugen ließen. Ein einfacher Bauer in einer landwirtschaftlichen Gegend Tunesiens oder ein Kaufmann im Basar von Lahore sind dem Christentum gegenüber gewöhnlich aufgeschlossener und wissen besser seine spirituellen Werte zu würdigen als ein gebildeter muslimischer Student, der sich im Netz einer dieser Bewegungen hat fangen lassen. Das Feuer des Hasses verbrennt die Bande der Freundschaft und läßt die Seele der Gläubigen verwelken, ob diese nun Muslime oder Christen sind.

VII. Koexistenz und gegenseitige Respektierung

Dennoch gibt es manche in der islamischen Welt, die sich bewußt sind, daß die Schicksale des Islams und des Christentums eng miteinander verbunden sind, daß Gott die Existenz beider Religionen als einen Weg des Heiles für Millionen von Menschen gewollt hat, daß beide Religionen gegen dieselben Feinde, gegen den heutigen Agnostizismus, gegen Atheismus und Säkularismus zu kämpfen haben und daß das Christentum vom Himmel nicht nur als ein historischer Hintergrund, vor dem der Islam entstehen konnte, sondern auch als eine Offenbarung, die einen Teil der Menschheit bis zum zweiten Kommen ihres Gründers orientieren soll, gewollt ist.

Diese Muslime können bei ihrer Haltung aus einem reichen Bestand traditioneller islamischer Literatur schöpfen. In dieser finden sie eine breite Grundlage für eine wahrhaft ökumenische Begegnung mit dem Christentum, in der nicht jede Religion auf ein Minimum reduziert wird, damit sie sich irgendwie aneinander anpassen und miteinander in Übereinstimmung gebracht werden können, sondern in der von jener transzendenten Einheit ausgegangen wird, die alle authentischen Religionen und vor allem das Christentum und den Islam vereint. Diese Muslime, die weit davon entfernt sind, sich den Launen und Moden des Tages anzupassen, um zeitgemäß zu erscheinen oder die Zügel schleifen zu lassen, mit denen sie ihre Leidenschaften bezwingen, um ihrer Mißbilligung und Empörung in der Form von Wut freien Lauf zu lassen, gehen in ihrer Begegnung und Auseinandersetzung mit den Christen von der ewigen Botschaft des Korans aus. Im Licht der heutigen Anforderungen und Notwendigkeiten entwickeln sie die im Koran ausdrücklich enthaltene Lehre der Universalität der Offenbarung, und sie praktizieren sogar die christliche Tugend, dem anderen die andere Wange hinzuhalten, indem sie bereit sind, die Gültigkeit und Legitimität des Christentums auch dann zu akzeptieren, wenn die Christen der islamischen Offenbarung jede Authentizität absprechen. Sie überlassen die Frage, wer gerettet werden wird, dem Höchsten Richter, der nach der Wahrheit und nicht nach den „Moden der Zeit" und dem, was opportun erscheint, richten wird.

Die Stimme dieser Muslime mag zur Zeit zu verstummen scheinen bei dem Geschrei und dem Fanatismus derjenigen, die im Namen der Gerechtigkeit Haß predigen und die deutlich im Gegensatz zu dem, was der Koran vorschreibt, andere Religionen beschimpfen und herabsetzen. Aber letztendlich wird die Stimme der Verständigung und der Harmonie siegen, denn sie beruht auf der Wahrheit, und Christus, dessen zweites Kommen von Christen und Musli-

men erwartet wird, wird nur in der Wahrheit kommen und mit und in dieser Wahrheit urteilen. Von dieser Wahrheit hat er nach dem Evangelium gesagt, daß er sie selber ist, und über sie versichert uns der Koran, daß sie schließlich siegen wird, denn es wird die Zeit kommen, in der es endgültig heißen wird: «Gekommen ist die Wahrheit, und vergangen ist alles Falsche» (Sure 17,81).

[1] Der Koran ist voll von Hinweisen auf Jesus und Maria, siehe vor allem die Suren 3, 5, 19 und 66.

[2] Es besteht eine reiche Literatur über den legalen Status einer *dhimmah* und der *dhimī*, vor allem Christen. Für westliche Darstellungen dieser Thematik siehe C. Chehata, Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman (Kairo 1936) und R. B. Rose, Islam and the Development of Personal Status Laws among Christian *Dhimmis:* Muslim World 72 (1982) 159–179. Muslime sind im allgemeinen sehr empfindlich, was die christliche Kritik der islamischen Gesetze bezüglich der *dhimmī* angeht: Fast die gesamte apologetische Literatur des Islams enthält seit Amīr ʿAlī Erörterungen zu dieser Thematik.

[3] Ibn ʿArabī schrieb in seinem Werk *Tarjumān al-aschwāq* folgendes Gedicht: Mein Geliebter ist drei, obwohl er eins ist, so wie die (drei) Personen (der Dreifaltigkeit) eine Person im Wesen sind» (nach der engl. Übers. von R. A. Nicholson, London 1978, S. 70). In seinem eigenen Kommentar auf dieses Gedicht (aaO. 71) schreibt Ibn ʿArabī: «Die Zahl führt nicht zu einer Vielheit im Wesen Gottes, so wie die Christen erklären, daß die drei Personen der Trinität ein Gott sind, und wie der Koran sagt: ‹Rufet ihn Allāh an oder rufet ihn an Er-Raḥmān (der Erbarmer) – wie ihr ihn auch anrufen mögt, sein sind die schönsten Namen› (Sure 17,110). Die grundlegenden Namen im Koran sind drei: Allāh, al-Raḥmān und al-Rabb, die alle drei den einen Gott bezeichnen, und alle anderen Namen sind Nebenworte zu diesen dreien.»

In seinem Werk *al-Futūḥāt al-makkiyyah*, Bd. 3 (Beirut o.J.) 172 erklärt Ibn ʿArabī, daß den Christen in ihrer Betonung der Trinität noch ein Weg zu der Einheit Gottes *(al-fardāniyyah)* offenbleibt, indem die Zahl drei in einem gewissen Sinn eine Rückkehr zu der eins sei und im Bereich der Vielheit eine Dreiheit die erste Reflexion der Einheit sei.

[4] Siehe sein Werk *al-Radd al-jamīl ʿalā ṣarīḥ al-inǰīl* (ins Franz. übers. von R. Chidiac, Paris 1939). Einige Gelehrte unserer Zeit haben in Zweifel gezogen, ob dieses Werk tatsächlich von al-Ghazzālī stamme, was allerdings von L. Massignon und anderen namhaften Gelehrten bejaht wurde. Auf jeden Fall bezeugt es die Einstellung, auf die wir hinweisen wollten.

[5] Einige islamische religiöse Autoritäten haben diese Ansicht nicht geteilt, aber die meisten und ganz allgemein die traditionellen Muslime waren der Überzeugung und sind noch der Überzeugung, daß die Tore des Himmels und die der Hölle sowohl für die Christen als für die Muslime offenstehen. Zudem bestehen zahlreiche *ḥadīth* (Traditionssprüche), in denen davon die Rede ist, daß Christus bzw. Mose die tugendhaften Angehörigen ihrer Gemeinschaft am Tage des Gerichtes in das Paradies führen. Und wenn in den islamischen Quellen im allgemeinen das gewöhnlich als ungläubig/Ungläubiger übersetzte Wort *kāfir* gebracht wird, wenn von einem Christen die Rede ist, dann handelt es sich dabei eher um eine traditionelle Redensart als um eine theologische Definition. Es gab ja auch einige islamische Schulen, die einen islamischen Gegner als *kāfir* bezeichneten, ohne daß dies ihren Ausschluß aus der islamischen Gemeinschaft bzw. ihre Verdammung prinzipiell miteinschloß, wie dies dagegen von einer Lehre wie «extra ecclesiam nulla salus» wohl impliziert wird.

[6] F. Schuon, Christianity/Islam. Essays on Esoteric Ecumenism (übers. von G. Polit, Bloomington/Indiana 1985) 111.

[7] Siehe vor allem sein Werk Bezels of Wisdom (übers. v. A. W. J. Austin, New York 1980) Kap. XV, The Wisdom of Prophecy in the Word of Jesus, und Ibn ʿArabī, La sagesse des prophètes (übers. v. T. Burckhardt, Paris 1955) 109–129.

[8] Es gab keine solche Reaktion, soweit es sich um den Protestantismus handelte. Viele Muslime hatten bei ihrer ersten Begegnung mit dem Protestantismus den Eindruck, daß dieser dem Islam näher stehe als der Katholizismus und daß Luther einen Schritt auf ein mehr islamisches Verständnis der Religion hin getan habe.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

SEYYED HOSSEIN NASR

1933 geboren. Studium der Physik und Mathematik am Massachusetts Institute of Technology und Abschluß mit der Graduierung (1954); weitere Studien an der Universität Harvard. Dort 1958 Promotion zum Doktor der Philosophie mit dem Fachgebiet Geschichte der Wissenschaft und der Philosophie, mit besonderer Betonung der Islamwissenschaft. Derzeit Professor für Islamische Studien an der George Washington University in Washington, D. C. Gastprofessuren: Pakistan 1966: Igbal Lecture; Australien 1970: Charles Strong Memorial Lectures; Indien 1975: Azad Memorial Lecture; Universität Edingburgh 1981: Gifford Lectures (als erster Muslim, der diese berühmtesten und ehrenvollsten Gastvorlesungen über Religion im Westen halten durfte). Veröffentlichungen: Unter den 20 Titeln der in englischer Sprache erschienenen Bücher seien genannt: Ideals and Realities of Islam; Introduction to Islamic Cosmological Doctrines; Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man; Knowledge and the Sacred; Islamic Art and Spirituality. Anschrift: The George Washington University, Gelman Library 712, Washington, D. C. 20052, USA.

Anthony Johns

Der Islam als Herausforderung für das Christentum

Die Herausforderung des Islams ist total – er stellt sich als die ursprüngliche, authentische Religion schlechthin dar. Die abschließende, vollendete Form, in der diese Religion heute lebt und gelehrt wird, ist verbürgt durch den Koran, das Buch, das Muhammad von einem Engel offenbart wurde. Er verkündet den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sich zuerst Adam, dem Vater des Menschengeschlechts, offenbart und mit ihm und seinen Nachkommen einen Bund geschlossen hat.

Dieser Bundesschluß ist in Sure 7, Vers 17ff. des Korans in dramatischer Form dargestellt. Alle künftigen Nachkommen Adams werden zu Anbeginn der Zeit aus seinen Lenden gezogen, und Gott nimmt sie als Zeugen, indem er sie auf seine Frage antworten läßt: «Bin ich nicht euer Herr?» Sie antworten: «Ja, in der Tat, wir bezeugen es», und übernehmen dabei in aller Form eine Verantwortung, die einen Lohn für Glaubenstreue und eine Bestrafung für deren Mangel in Aussicht stellt. Dieser Bund wurde neu vor Augen geführt und erneuert über die Generationen hin durch eine Reihe von Gott gesandter Propheten. Eine Anzahl von diesen wird mit aus dem Alten Testament bekannten Namen identifiziert, einschließlich verschiedener biblischer Persönlichkeiten, die in der jüdisch-christlichen Tradition generell nicht als Propheten betrachtet werden, so zum Beispiel Joseph und Salomon. Andere, wie Hud und Salih, sind nur in der arabischen Tradition bekannt.

I. Muhammad

Der Mann, der diesen Bund in seiner abschließenden Form, geschützt vor jeder Verfälschung oder Einbuße, vorstellte, so wie er bleiben sollte bis zum Ende der Zeit, ist Muhammad. Er wurde um 570 nach Christus in Mekka geboren und starb um 632 in Medina, einer Stadt, die etwa 100 Meilen nördlich von seinem Geburtsort liegt. Die Muslime erblicken in ihm einen Nachkommen Abrahams auf dem Weg über Ismael und den endzeitlichen Propheten, der von Mose im Buch Deuteronomium vorausgesagt ist. Den traditionellen Berichten entsprechend war Muhammad Kaufmann, ein Mann, der ganz in dieser Welt stand, aber zugleich ein Mensch von großer Integrität, ein Mensch des Gebetes und der Betrachtung. Seine Berufung zum Propheten erhielt er im Alter von 40 Jahren durch eine überwältigende Erscheinung, die er erlebte während er in einer Höhle in den Hügeln um Mekka in Meditation versunken war. Dabei wurden ihm die ersten Worte des Korans (Sure 96, Vers 1–5) als göttlicher Auftrag offenbart:

Verkünde im Namen Gottes, der alles geschaffen hat!
Der den Menschen aus einem Klumpen von geronnenem Blut erschuf!
Verkünde: Euer Herr ist der barmherzigste.
er lehrte den Menschen durch den Gebrauch der Feder,
er lehrte ihn, was er nicht wußte.

Den Rest seines Lebens lebte er im Schatten dieser ersten Erfahrung. Und eine Reihe neuer Offenbarungen widerfuhren ihm in bestimmten Abständen, im Zusammenhang mit entsprechenden Anlässen. Geleitet und inspiriert durch die Offenbarungen predigte er: Er brandmarkte den Götzendienst, die Ausbeutung der Witwen und Waisen, und er warnte vor dem Tag des unerbittlichen Gerichtes, das die Bestrafung der Bösen und den Lohn für die Guten bringen würde.

In Mekka hatte er nur einen begrenzten Erfolg. Daher zog er im Jahre 622 mit seinen Anhängern nach Medina als Führer einer Gemeinschaft, die nicht auf Blutsverwandschaft, Landsmannschaft oder Gemeinsamkeit der Rasse beruhte, sondern auf dem Glauben an einen Gott und an seine eigene Rolle als Führer und Gesetzgeber dieser Gemeinschaft. Innerhalb dieser Gemeinschaft gab es keinen Unterschied zwischen sakral und profan: Beten, Fasten, Almosengeben waren ebenso Gegenstand einer positiven Gesetzgebung wie das Verbot des Stehlens, des Ehebruches oder des falschen Zeugnisses. Während der Jahre in Medina verlegte sich der Schwerpunkt in den Offenbarungen, die ihm weiter zuteil wurden, auf Bereiche, die für die Bedürfnisse des sozialen und rituellen Lebens der Gemeinschaft bedeutsam waren: Strafgesetzgebung, Erbrecht, Scheidungsrecht, die Riten der Wallfahrten; doch dabei kamen auch solche Of-

fenbarungen nicht zu kurz, die ihn als Führer der Gemeinde betrafen oder ganz einfach als Mensch in seinen Auseinandersetzungen mit seinen Feinden, in Problemen, die sein persönliches Leben betrafen, selbst in derart weltlichen Themen wie den Beziehungen zu seinen Frauen. 630 kehrte er im Triumph in seine Heimatstadt Mekka zurück und hatte alle zur Annahme der zwei folgenden kurzen Grundsätze gewonnen: «Es gibt keinen Gott außer Allah; und Muhammad ist sein Verkünder.» Diese beiden Sätze bildeten den Grundstein der Gemeinde der Muslime. Von nun an war Mekka die Stadt Gottes und Medina die Stadt des Propheten, von der aus er seinen im Entstehen begriffenen Staat regierte.

II. Der Koran und der Hadith

Der Koran enthält die Worte, die Muhammad während seines ganzen Lebens als Prophet vom Engel Gabriel überbracht wurden. Nach seinem Tod wurden sie zu 114 Kapiteln (Suren) zusammengefaßt, in Verse unterteilt und zu einem Buch zwischen zwei Einbanddeckeln gebunden. Die Kapitel sind nicht chronologisch oder thematisch geordnet, sondern der Länge nach, mit den längeren beginnend bis zu den kürzesten. Obwohl manche, vor allem die kürzeren Kapitel, die oft nur ein paar Verse umfassen, ein einzelnes beherrschendes Thema haben, bilden die meisten ein Mosaik von Gesetzesvorschriften, Drohungen und Verheißungen, Ermahnungen, Erzählungen, Argumenten und Gebeten, von denen häufig eins im anderen widerklingt.

Das schließlich dabei herauskommende dünne Bändchen – es entspricht etwa dem Umfang des Neuen Testaments – ist für die Muslime das ungeschaffene Wort Gottes, das von der «Mutter des Buches» unterhalb des göttlichen Thrones herabgebracht worden ist. Das Drucken oder Schreiben der arabischen Buchstaben, die die göttlichen Worte darstellen, auf die Seiten einer Koranabschrift verleiht ihnen Heiligkeit und macht jede einzelne Seite heilig. Der Koran sollte von niemandem berührt werden, der sich nicht im Zustand der rituellen Reinheit befindet. Kein Stückchen Papier, auf dem auch nur ein Koranvers steht oder einfach nur der Name Gottes, darf respektlos behandelt werden. Der ergreifendste Ausdruck der Liebe zu diesen Worten und der Freude an ihnen zeigt sich in der Kunst der Koranrezitation. Sie ist eine der großen Leistungen der menschlichen Stimme, bei der jedes Wort und jeder Satz liebevoll vom Vortragenden auf der Zunge und auf den Lippen gewiegt wird.

Dem Wort Gottes folgen in der Heiligkeit als nächstes die Worte Muhammads als Menschen: seine Auslegungen des Korans, welche solche Punkte des Gesetzes und des Ritus, die im Koran selbst nur am Rande behandelt sind, herausarbeiten; die seine Auffassungen und Handlungsweisen bezüglich praktisch aller Bereiche des menschlichen Lebens und Wirkens in Erinnerung bringen, vom Gebet bis zu Einzelheiten der persönlichen Hygiene, von bevorzugten Speisen bis zu den Prinzipien der Diplomatie.

Diese Deutungen, bekannt als *Hadith,* liegen vor in sechs kanonischen Sammlungen, von denen jede über 18 000 Aussprüche enthält. Zusammengenommen können sie einmal dazu dienen, ein detailliertes Bild vom menschlichen Verhalten Muhammads, des vollkommensten aller Menschen, der als Vorbild in allen Einzelheiten nachgeahmt werden sollte, zu vermitteln, zum andern, um die zweite Hauptsäule des islamischen Rechtes abzugeben.

III. Glaube und religiöse Praxis des Islams

Aus Koran und Hadith sind die drei Schlüsselbegriffe im muslimischen Verständnis der Religion hergeleitet:

Der erste ist *Islam.* Er umfaßt fünf rituelle Handlungen, die als die «Säulen der Religion» betrachtet werden. Da ist zunächst das Bekenntnis: «Es gibt keinen Gott außer Allah. Und Muhammad ist sein Bote.» Durch diese beiden Worte bekennt sich der Muslim zu seiner Mitgliedschaft in der muslimischen Gemeinde, unterwirft sich dem Gesetz und erneuert immer wieder seinen Glauben an Gott und seinen Propheten und seine Bindung an sie. Es folgt die Verrichtung der fünf täglichen rituellen Gebete: in der Morgendämmerung, zur Mittagszeit, am Nachmittag, bei Sonnenuntergang und zur Nacht. Dann die Einhaltung des Fastenmonats Ramadan, des neunten Monats des muslimischen Mondjahres durch Enthaltung von Speise und Trank (einschließlich Rauchen) und sexueller Betätigung während der Tagesstunden. Und schließlich die Zahlung der Armensteuer und die Teilnahme an den Riten der Wallfahrt nach Mekka im 12. Monat des Muslimjahres, wenigstens einmal im Leben, sofern man über die dazu erforderlichen rechtmäßigen Mittel verfügt.

Der zweite Schlüsselbegriff ist der des *Iman:* Er besagt eine innere Hingabe an den Glauben an

Gott, seine Propheten, seine Engel, seine Schriften und seine Macht der Vorherbestimmung für gut und schlecht.

Der dritte ist der *Ishan*, für gewöhnlich übersetzt mit dem Begriff «Rechtschaffenheit», im Sinne des berühmten Ausspruchs Muhammads: «Ihr sollt Gott dienen, als ob ihr ihn sähet, denn gerade wenn ihr ihn nicht seht, sieht er euch.»

Es ist ein charakteristisches Merkmal der Religion, daß ein Schritt von der äußeren Beobachtung ritueller Vorschriften getan wird zum inneren Glauben, der schließlich zu einem stetigen und unmittelbaren Sinn für die Gegenwart Gottes hinführt.

Von den «Säulen des Islams» sind zwei von besonderer Bedeutung im Zusammenhang unseres Beitrags: das *Gebet* und das *Fasten*.

1. An erster Stelle steht die Verpflichtung zum *Gebet*. Die Gebetspflicht wird durch den Muezzin öffentlich verkündet. Und im Bereich des Islams, von Marokko bis Indonesien, hört man überall den Gebetsruf:

Gott ist groß,
Gott ist groß.
Ich bekenne: Es gibt keinen Gott außer Allah,
und Mohammed ist Allahs Bote.
Komm zum Gebet,
Komm in die Geborgenheit,
(und in der Morgenfrühe:)
Gebet ist besser als Schlaf.
Gott ist groß.

Dieses rituelle Gebet ist zugleich ein Akt der Anbetung, der Selbsthingabe oder Abwendung von der Sünde sowie der Bitte – für sich selbst, für die muslimische Gemeinde, für die Lebenden und die Toten.

Sein Kernstück ist die Eröffnungssure des Korans, Al Fatiha:

Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen.
Lob und Preis gebührt dem Herrn aller Weltbewohner,
dem gnädigen Allerbarmer,
dem Herrn am Tage des Gerichts.
Dich allein wollen wir anbeten, und zu dir allein flehen wir um Beistand.
Führe du uns den rechten Pfad,
den Pfad derer, die Du segnest,
und nicht derer, denen Du zürnst
und die in die Irre gehen.

Um dieser ihrer Anbetung und Verehrung Ausdruck zu verleihen, stehen die Muslime in aller Frühe auf, und Familienmitglieder, Freunde und jeder einzelne unterbrechen dafür ihre tägliche Arbeit oder Muße.

2. An zweiter Stelle folgt die Einhaltung des *Ramadan-Fastens*. Sie geschieht als ein Akt des Gehorsams einem Gebot gegenüber, das Gott selbst im Koran (Sure 2, Vers 183) ausgesprochen hat: «Ihr Gläubigen, auch eine Fastenzeit ist euch vorgeschrieben wie euren Vorfahren, so daß ihr in der Gottesfurcht zunehmt.» Allein die physische Beanspruchung durch das Fasten ist erheblich, doch eine nur äußere Einhaltung reicht nicht aus. Der gesamte Monat soll im Gebet verbracht und jeder sündige Gedanke, jede sündige Neigung sollen unterdrückt werden. Sonst werden die Ziele dieser Übung, die darin bestehen, den Geist zu reinigen und weltliche Begierden unter die Kontrolle des Willens zu bringen, nicht erreicht. Muhammad selbst pflegte ihn mit den Worten anzukündigen: «Der Monat Ramadan ist zu euch gekommen. Er ist ein gesegneter Monat, und Gott hat befohlen, während dieses Monats zu fasten. Es ist ein Monat, während dessen die Tore des Himmels offen und die der Hölle geschlossen sind.»

In besonderer Weise macht dieses Fasten die Identität der muslimischen Gemeinschaft öffentlich sichtbar und verleiht ihr einen tiefen Sinn der Zusammengehörigkeit, angefangen bei den vertrautesten Familienmitgliedern. Das soziale Hauptereignis des Tages ist das Fastenbrechen, das dieses Gemeinschaftsgefühl weiter steigert, wenn Freunde, Bekannte und Familienmitglieder einander besuchen und das Gefühl der Erleichterung und Dankbarkeit dafür teilen, daß das Fasten des Tages erfolgreich vollbracht ist, – ebenso wie am Ende des Fastenmonats die ganze Gemeinde zusammenkommt, um in der ganzen Masse ein öffentliches Dankgebet zu sprechen und einander um Verzeihung zu bitten für die Fehler und Schwächen des vergangenen Jahres, verbunden mit dem Entschluß, einen unbeschwerten Aufbruch in das neue Jahr zu wagen.

IV. Herausforderungen für das Christentum

1. Die Schrift

Der Koran besitzt für die Muslime eine Authentizität und damit eine Autorität, wie sie den Schriften des Judentums und Christentums in der heute vorliegenden Form nicht zu eigen sind. Nach Auffassung der Muslime sind die Bücher

des Alten Testaments durch Redaktionen, die sie erfahren haben, durch menschliches Eingreifen verwässert und zumindest teilweise in ihren Lehren entstellt worden.

Vor allem aber sind Stellen, die sich auf das künftige Auftreten Muhammads bezogen haben, entfernt worden, und völlig fälschlich hat man Jesus göttliche Wesenheit zugesprochen. Der Koran betrachtet ihn als einen Propheten gleich Muhammad, obwohl geringeren Ranges, dem auch ein Buch gegeben wurde. Der Koran läßt ihn in der Wiege sprechen: «Ich bin ein Diener Gottes; er hat mir das Buch gegeben und mich zu einem Propheten gemacht» (Sure 19, Maria, 30). Da die Evangelien in ihrer vorliegenden Form von Jesus handeln, sind sie offenbar nicht das Buch, das nach den Worten des Korans Jesus gegeben wurde, und somit nicht glaubwürdig. In Sure 5, Der Tisch, Vers 17, kritisiert der Koran die Göttlichkeit, die Jesus zuerkannt wird: «Wahrlich, das sind Ungläubige, die da sagen: ‹Allah ist doch der Christus, der Sohn Marias.› Sag ihnen: Wer könnte es Allah wehren, wenn er Christus, den Sohn Marias, samt seiner Mutter, samt allen Erdenbewohnern vertilgen wollte?»

In Sure 4, Die Frauen, Vers 171, sagt der Koran: «Der Messias Jesus, der Sohn Marias, ist ein Gesandter Allahs, und das Wort, das er Maria niedersandte, eine Erfüllung Allahs und sein Geist. Glaubt daher an Allah und seinen Gesandten, sagt aber nichts von einer Dreiheit ... Es gibt nur einen einzigen Gott. Fern sei es ihm, daß er einen Sohn habe.» Und in Vers 1 der gleichen Sure wird die Realität der Kreuzigung geleugnet: «Sie (die Juden) sagen: Ja wir haben wirklich den Messias, den Sohn Marias getötet. – Sie haben ihn aber nicht getötet und nicht gekreuzigt, sondern es ward so gemacht, daß es ihnen schien (als hätten sie ihn getötet).»

Für die Muslime also ist Jesus nur ein Mensch, obwohl im Leib seiner Mutter Maria direkt geschaffen durch das schöpferische Wort Gottes, da der Koran mit einer Autorität spricht, die den Evangelien, welche den Evangelisten zugeschrieben werden, mangelt.

2. *Theologie*

Weitgehend auf der Grundlage dieser Christologie entwickelt der Islam seine theologische Herausforderung des Christentums, die kurz gefaßt folgendermaßen lautet:

Gott ist ein einziger, allmächtig, allwissend, alles sehend, der Schöpfer und der Zerstörer. Er bringt ins Leben und tötet und kann Auferstehung wirken. Dem Menschen gegenüber ist er der Gnädige und Barmherzige. Im Licht dieser Theologie der Einheit wirkt die christliche Lehre vom dreipersönlichen Gott – Vater, Sohn, Heiliger Geist – nicht allein verwirrend, sondern geradezu anstößig.

Obwohl dieser Gott dem Menschen näher ist als seine eigene Halsschlagader, ist er im höchsten Maße transzendent. Die Schöpfung ist das Werk Gottes. Sie liefert Zeichen für seine Existenz. Als unwiderlegliche Argumente für Gottes Existenz nennt der Koran die Bewegung von Sonne, Mond und Sternen auf ihren Bahnen, den Kreis der Jahreszeiten, das Wunder von Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt bei vielerlei Arten von Lebewesen, die Reichtümer der Erde und des Meeres, die dem Menschen zur Verfügung gegeben sind. Doch offenbaren diese Zeichen keineswegs sein Wesen, seine Natur. So übersteigt das Wesen Gottes alles, was die Vernunft erfassen kann; Recht und Unrecht lassen sich finden und verstehen anhand des im Koran offenbarten Gesetzes. Obwohl es nicht vernunftwidrig ist, braucht das Gesetz keine Rechtfertigung, die die Vernunft geben kann, noch hängt es gar davon ab.

Der Koran erzählt vom Ungehorsam Adams und Evas im Garten. Doch dieser Ungehorsamsakt hat zwar die Vertreibung aus dem Garten des Paradieses zur Folge, nicht aber einen erblichen Makel. Der Mensch wird in einem natürlichen Zustand der Güte geboren und kann, ungeachtet seiner Schwachheit, dieses Gutsein bewahren, indem er sich Gottes Willen und Führung unterwirft. Ist er ungehorsam, so ist der angerichtete Schaden ihm selbst zuzuschreiben. Ist er gehorsam, dann erfolgt die Belohnung aus der Güte und Großzügigkeit Gottes, nicht etwa aufgrund eines Anspruches. Gott schuf den Menschen aus seiner Weisheit, die alles menschliche Verstehen übersteigt. Er entsandte Boten, um ihn zu unterweisen. Am Ende der Zeiten will er ihn auferwecken und richten. Das letzte Argument für die Auferstehung, das der Koran bringt, lautet: Was Gott in der Vergangenheit getan hat, kann er wieder tun. Hier besteht keine Notwendigkeit für einen Erlösungsakt. Und wenn der Koran die Kreuzigung Jesu bestreitet, dann vielleicht in der Absicht, Reste der Idee eines Erlösungsleidens, die der Person Jesu anhaften können, zu löschen.

Hier läßt sich erkennen, wie im Sinne seiner Herausforderung der Islam eine Reihe von Be-

griffen, Gestalten und Ereignissen, die speziell der Identifizierung des Christentums dienen, herausnimmt und ihren kosmologischen, metahistorischen Charakter hervorhebt, aber ihre Bedeutung und Funktion verändert. Das Ergebnis ist eine ganz andersartige Heilsökonomie, begründet und gerechtfertigt mehr durch ein repetitives als ein kumulatives Offenbarungsverständnis.

V. Christliche Reaktionen

1. Reaktionen auf die Herausforderung muslimischen Schriftverständnisses und muslimischer Theologie

Während die Autorität, die der Koran für sich selbst beansprucht, von Christen nicht anerkannt werden kann – für diese handelt es sich, wie auch immer das Wort «inspiriert» verstanden werden mag, wesenhaft um ein Buch Muhammads –, müssen die von ihm ausgehenden Herausforderungen vom theologischen Standpunkt aus ehrlich ins Auge gefaßt werden. Was es bestreitet, wird bestritten, weil es widersinnig oder sogar sinnlos erschien. Zur Zeit Muhammads währten noch die bitteren Streitigkeiten zwischen den Christen in Byzanz, Syrien und Ägypten, die in den großen städtischen Zentren des westlichen Arabien wie z. B. in Mekka und Sana ihr Echo fanden. Es ging darum, eine definitive Aussage über die Natur Christi zu finden: War er ganz und gar Gott ohne eine echte menschliche Natur; war er ganz und gar Mensch, in dem jedoch Gott gegenwärtig war; oder war er etwas zwischen beidem Liegendes? Die Lösung des Korans war so, daß sie den streitenden Parteien gleichsam den Teppich unter den Füßen wegzog; sie ist zugleich eine Herausforderung an den Parteienstreit und die Arroganz, die unter den Christen herrschten, und die Botschaft und Person Jesu hinter einem Schleier harter Worte und intellektueller Spitzfindigkeiten untertauchen ließen.

Der Koran leugnet die Lehre von der Dreieinigkeit. Enthält diese Lehre etwas Unaussprechliches über das innere Leben des unendlichen Gottes, so sollte sich das zeigen im christlichen Leben. Es sollte nicht präsentiert werden als Formel, die mehr durch die Worte, die sie enthält, eine Rechtfertigung sucht, als durch den tieferen Gehalt, den diese Worte in unvollkommener Weise ausdrücken. Wenn der Koran nichts über die Erlösung zu sagen weiß, dann weil sie etwas Ehrfurchtgebietendes ist und ein Mysterium des gewaltigen, erregenden Geschehens der Selbstoffenbarung des unendlichen Gottes in menschlicher Gestalt, seines Leidens, Sterbens und Auferstehens, das selbst verborgen ist in Form von Worten, die eine amtliche Sanktion erfahren haben. Solche Herausforderungen haben nicht die Autorität, daß sie die zentralen Prinzipien christlichen Glaubens umwerfen können, wie sie im Nizänischen Glaubensbekenntnis formuliert sind. Aber sie könnten daran erinnern, wie sehr sie uns oft zur keineswegs mehr schöpferischen Leerformel geworden sind. Die Erfahrung des Islams und die Reaktion darauf kann man nicht einfach ignorieren.

2. Reaktionen auf die Herausforderung der muslimischen Ethik

Kann schon die Herausforderung der muslimischen Theologie kreativ wirken, dann noch mehr die der muslimischen Ethik. Volkstümliche Vorstellungen über den Islam schreiben ihm ein eher leichtfertiges sittliches Verhalten zu und eine Mißachtung der Stellung der Frau. Die westliche Kenntnis des Islams geht kaum weiter als bis zu den Vorschriften, die er hinsichtlich der Polygamie gibt, der Leichtigkeit, mit der ein Mann eine Scheidung anssprechen kann, und der Vision der schwarzäugigen Huris, welche die Seligen im Himmel erwarten. Tatsächlich aber liegen die Herausforderungen des Islams gerade in den Bereichen der individuellen Moral, der persönlichen Frömmigkeit, des Familien- und Gemeinschaftslebens. Hier liegen Herausforderungen, denen die Christen sich stellen müssen, und, so paradox es klingen mag: In diesen Bereichen kann die Welt des Islams als Spiegel dienen, in den die Christen hineinblicken sollten, wobei sie darin zwar ihre eigenen Stärken, aber zweifellos öfters noch ihre Schwächen widergespiegelt sehen.

Die Tugenden, deren Praxis man in den muslimischen Gemeinschaften sehen kann, und die Überzeugungen, die ihnen zugrundeliegen, erfordern ein sorgfältiges Nachdenken – gewiß verbunden mit dem Wissen, daß Ideale nicht immer erreicht werden. Zu diesen Überzeugungen gehört an erster Stelle das lebendige Bewußtsein der Gegenwart Gottes, der, obwohl transzendent, alles sieht und richtet; der Sinn für Dankbarkeit ihm gegenüber für die Geschenke der Natur; die Treue, mit der dem täglichen Ruf des Muezzin gefolgt wird (sich von Arbeit oder

Muße abzuwenden, um zu beten, verursacht keine Probleme) und die Disziplin der Gemeinschaft, die sich im Einhalten des Fastens äußert. Der Gemeinschaftsgeist und die Festigkeit der Familienbande offenbaren sich in einem hoch entwickelten Sinn für Gastfreundschaft, Herzensgüte und die Übernahme sozialer Verantwortung. Solche Werte im Rahmen der Großfamilie und der diese übergreifenden Gemeinschaft sind natürlich nicht allein dem Islam eigen. Außerhalb des industrialisierten Westens spielt die Einheit der Familie innerhalb der Gesellschaft immer noch eine zentrale Rolle. Doch in vielen Teilen der Welt sind es die vom Islam vertretenen Werte, die die Gesellschaft in einer Zeit des Überganges zusammenhalten und die Loyalität der Familienmitglieder zueinander gewährleisten.

Dieser soziale Sinn wird gestärkt durch die Gemeinschaft des Glaubens, doch auch diese steht im weiteren Zusammenhang mit der Einheit der Menschheitsfamilie: Alle Menschen stammen von Adam ab. Die Christen teilen diesen Glauben. Doch wenn auch die Muslime sich zeitweise rassischer Vorurteile schuldig gemacht haben, so hat doch nirgendwo und zu keiner Zeit der Hauptstrom des Islams oder irgendeine Randgruppe ihren Segen zu einer solchen Form von Rassismus gegeben, wie er in so vielen Nordeuropäern tief verwurzelt ist, ganz zu schweigen von einem so scheußlichen System wie dem der Apartheid.

Die moralischen Prinzipien, die diese Eigenschaften widerspiegeln, leiten sich von der tiefen Überzeugung her, daß es nur ein Grundgesetz der Sittlichkeit gibt, das für den öffentlichen wie privaten, für den profanen wie den religiösen Lebensbereich gilt, und daß die letzte Quelle der Erkenntnis von Recht und Unrecht Gottes Gesetz ist. Solche Dinge werden nicht durch Stimmenmehrheiten entschieden, noch werden grundlegende Differenzen einfach als alternative Lebensformen toleriert.

Zusammenfassung

Es gibt manches in den Formulierungen und Akzentsetzungen des Islams, das Christen als unannehmbar empfinden können. Das spirituelle Verständnis gewisser Koranstellen und die Nähe ekstatischer Begeisterung, in denen sich dieses Verständnis bisweilen Ausdruck schafft, könnte als Anregung dienen. Andere Stellen dagegen, vor allem diejenigen, die Strafen wie Verstümmelungen oder Prügelstrafe festsetzen, empfehlen keine unmittelbare Zustimmung oder Achtung. Für viele ist der Gedanke an eine Erlaubnis der Polygamie abstoßend. Auf der anderen Seite fehlen, zumindest im frühen Islam, gewisse Schwerpunkte, die in der christlichen Tradition eine zentrale Rolle spielen. Zum Beispiel der sakrale Charakter, der geschaffenen Dingen zugesprochen wird, vor allem das Heilige, das hinter dem rituellen Empfang von Brot und Wein verborgen liegt, und das das Herzstück christlichen Gottesdienstes bildet. Ganz abgesehen von jeglicher rituellen Bedeutung ist der Weingenuß im Islam verboten, und der Akt des Essens oder Trinkens zerstört die rituelle Reinheit. In solchen Dingen begegnen wir Widersprüchen, die nicht so schnell zu lösen sind, ebensowenig wie die Einstellung zur Tatsache des religiösen Pluralismus in einem weiteren Sinne.

In einzelnen Punkten der Meinungsverschiedenheiten durch Argumente entscheiden zu wollen, wessen sittliche Haltung und Einstellung besser ist, würde wahrscheinlich nur Verbitterung und ausgesprochenen Haß schaffen. Wenn so vieles beiden Seiten gemeinsam ist, liegt eine vorrangige Verantwortlichkeit darin, Weisheit zu finden in der Qualität der Bindung an die Quelle jedes moralischen Empfindens: an Gott.

Nichtmuslime sehen natürlich den Koran und die Person Muhammads in einem anderen Licht als Muslime. Doch können sie sich nicht weigern, vom Zeugnis muslimischen Lebens zu lernen.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ANTHONY JOHNS

1928 in London geboren. Studium an der School of Oriental and African Studies der Universität London. Baccalaureat in Malaiisch und Arabisch. Promotion zum Doktor der Philosophie mit einer Dissertation über den Sufismus in der malaiischen Welt. Derzeit Fellow am Institut für fortgeschrittene Studien der Hebräischen Universität von Jerusalem und Leiter des South East Asia Centre der Fakultät für asiatische Studien der Australischen Nationaluniversität. Hauptforschungsgebiet: Koranexegese und islamische Spiritualität; Islam in Südostasien; Beiträge zu einem christlichen Verständnis des Islams. Neuere Veröffentlichungen: Islam in Asia, Bd. II (Hg.; mit Beiträgen von R. Israeli; Magnes Press, Jerusalem 1984); Joseph in the Qur'an: Dramatic Dialogue, Human Emotion and Prophetic Wisdom: Islamochristiana, Bd. 6 (Rom 1981); in Kürze erscheint: Variations on the theme: Fakhr al'Din al-Razi's treatment of the Qur'anic presentations of the episode of Abraham and his guests, in: MIDEO (Melange Dominicain d'Etudes Orientales, Kairo 1985). Anschrift: Faculty of Asian Studies, Australian National University, POB 4, Canberra City 2001, Australien.

Calid Durán

Christlich-muslimische Zusammenarbeit

Beispiele von Spanien bis Afghanistan

Angesichts der unaufhörlichen antiwestlichen Feindseligkeiten in vielen Teilen der muslimischen Welt könnte man sich geneigt fühlen zu fragen, ob es überhaupt eine Aussicht für christlich-muslimische Zusammenarbeit gebe. Ich möchte daher betonen, daß es genau so viel – wenn nicht noch mehr – ermutigende Nachrichten gibt wie all diese publikumswirksam veröffentlichten negativen Sachverhalte.

I. Rotes Kreuz und Roter Halbmond

Im Frühling 1985 mußte die *ägyptische* Regierung ein Gesetz erlassen, mit dem der sogenannte »Aufkleberkrieg« verboten wurde. Kopten und Muslime hatten nämlich die Gewohnheit entwickelt, ihr jeweiliges religiöses Glaubensbekenntnis mit Hilfe von Klebeplaketten auf ihren Autos zur Schau zu stellen. Manche Autos schienen eher als Propagandawagen einer Sektenaktion denn als Privatfahrzeuge zu dienen. Dies ist tatsächlich eine unglückliche Angelegenheit, denn es hatte einmal – nämlich im Jahr 1919 – eine Zeit gegeben, als alle Ägypter – Kopten und Muslime miteinander – für die Befreiung ihres Landes von ausländischer Herrschaft gekämpft hatten. In jenen Tagen pflegten sie mit Flaggen zu demonstrieren, die den Halbmond und das Kreuz trugen. Rückblickend kann man nur bedauern, daß diese Flagge nicht ihre Nationalflagge geworden ist.

Heute sind in *Spanien* weiße Flaggen mit einem roten Halbmond und einem roten Kreuz ein allgemein üblicher Anblick, so als wären hier Islam und Christentum nach Jahrhunderten unsinniger Feindschaft miteinander verschmolzen. Dieser scheinbare Synkretismus ist tatsächlich aus einer ganz einfachen Notwendigkeit erwachsen. Eine halbe Million Muslime, die hauptsächlich in Frankreich, Belgien und den Niederlanden arbeiten, streben zur Sommerzeit auf dem Weg über Spanien ihrer Heimat in Nordafrika zu, um dort ihren Urlaub zu verbringen. Überall entlang der alteingefahrenen «Straße der Marokkaner» arbeiten das *Spanische Rote Kreuz* und der *Marokkanische Rote Halbmond* zusammen und richten gemischte Erste-Hilfe-Zentren ein. Das führte zur Schaffung eines neues Symbols, das eine Zweckeinigung der beiden Religionsgemeinschaften bildlich darstellt.

Allzu vieles Reden über die Herausforderung, welche die Klimaprobleme und die Nahrungsmittelknappheit in Afrika darstellen, klingt leicht oberflächlich, und doch dürfte es an der Zeit sein, über die weitreichenden Auswirkungen dieser Herausforderung für beide Religionsgemeinschaften nachzudenken. Äthiopien als das am schlimmsten betroffene Land hat eine Bevölkerung, die – grob gesprochen – halb christlich und halb muslimisch ist. Bedauerlicherweise scheinen einige westliche Hilfsaktionen von einem besonderen Engagement für die Christen *als* Christen motiviert zu sein, während die reichen Erdöl produzierenden arabischen Staaten bisweilen den Eindruck erwecken, als wären sie einzig und allein daran interessiert, die hungernden Muslime am Leben zu erhalten.

Infolge von Entwicklungsproblemen waren die Muslime im allgemeinen lange Zeit im Hintertreffen, was humanitäre Bemühungen großen Stils anbelangt. In der letzten Zeit haben sie aber bemerkenswerte Fortschritte auf diesem Gebiet gemacht. *«Kuwait 1985»* ist bestimmt ein Markstein in dieser Entwicklung. Leistungsstolz und neue Selbstsicherheit sind sicherlich die besten Garantien für eine Befreiung aus den engen Grenzen eines engen Konfessionalismus. Gigantische Hilfsaktionen, wie sie derzeit in Afrika unternommen werden, könnten sehr wohl zu einem Eckstein beim Aufbau einer künftigen ökumenischen Caritas werden. Früher oder später wird unser aller Überleben von dieser Art christlich-muslimischer Zusammenarbeit abhängen.

Bis heute haben die ermutigendsten Beispiele noch die Form von örtlichen «Wundern», die in der Verborgenheit geschehen. In *Westkenia,* nicht weit von der Grenze zum kriegsgeschüttelten Uganda, legten muslimische Honoratioren ihre Gelder zusammen und gründeten die «Mumias Muslim Secondary School». Mehr als die Hälfte der Schüler und Lehrer dieser Schule sind Christen. So hat diese Schule einen Modellcharakter, denn sie entstand in einem Gebiet, in dem ansonsten Missionsschulen vorherrschen, welche dazu neigen, konfessionelle Rivalitäten zu erzeugen. Die «Mumias Muslim Secondary

School» zahlt sogar noch drauf für ihren beispielhaften ökumenischen Geist, insofern sie weder von der einen noch von der anderen Seite finanzielle Hilfe empfängt, so daß sie völlig von den Opfern der Gründungsväter und der engagierten Mitglieder des Lehrkörpers abhängt. Wenn es ihr gelingt, die materiellen Hürden zu nehmen, könnte sie sich aber sehr wohl als ein Wegweiser in ein verheißungsvolles Land christlich-muslimischer Zusammenarbeit erweisen.

Ein nigerianischer und ein tansanischer Bischof, die beide aus Familien stammen, die teils christlich, teils muslimisch sind, berichten von ähnlichen ökumenischen Initiativen in ihren Gemeinden. Es ist kein Mangel an solchen erlösenden Vorbildern, trotz unleugbarem Aufkommen von fanatischem Fundamentalismus auf beiden Seiten, wie er ebenfalls vielerorts zu beobachten ist.

II. Afghanistan und Europa

Mehr als 200 Angehörige medizinischer Berufe, fast ausschließlich aus Frankreich kommend, haben schon jeder etwa ein Jahr beim afghanischen Widerstand in diesem von sowjetischen Besatzungstruppen verwüsteten Land verbracht. Die Bevölkerung dieses von einer ärztlichen Versorgung völlig entblößten Landes ist ganz und gar muslimisch und hat immer eine ablehnende Haltung gegen alles Fremde eingenommen. Jedenfalls sind die Afghanen jetzt tief beeindruckt von dem Opfergeist dieser jungen Europäer, die in jedem Augenblick ihres Aufenthaltes in den «befreiten Gebieten» ihr Leben wagen und die Leiden eines Volkes teilen, das der verheerendsten Aggression unserer Zeit ausgesetzt ist. Eine Delegation des afghanischen Widerstandes, die letzthin eine Reise durch Lateinamerika unternommen hat, hat die Gelegenheit nicht versäumt, den Bischöfen in Bogotá und Buenos Aires zu danken für die heroische Hilfe, die einem muslimischen Volk von einer so großen Anzahl junger Christen geleistet wird. Hâshim Zamânî, der «Dichter des afghanischen Widerstands», hat von einer neuen Seite im Buch der christlich-muslimischen Beziehungen gesprochen, die damit aufgeschlagen wurde.

In Hamburg befindet sich das Hauptquartier eines *Solidaritätskomitees für das afghanische Volk*. Die Mehrzahl seiner Gründungsmitglieder hatte das Team für den christlich-muslimischen Dialog auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1979 in Nürnberg gebildet. Ein internationaler Kongreß von Komitees für Afghanistan-Hilfe hatte sich dann in einer Einrichtung versammelt, die den befremdlichen Namen «Missionsakademie» (der Universität Hamburg angeschlossen) führt. Überdies stellte diese Akademie ihre Räumlichkeiten über die Pfingsttage den afghanischen Muslimen zur Verfügung. Christliche Theologen an der Missionsakademie haben viele Jahre lang unermüdlich für die «Moros», eine unterdrückte muslimische Minderheit auf den südlichen Philippinen, gearbeitet. Die Weltpresse erwähnt gelegentlich die Moros als von Libyen, Iran und Saudiarabien protegiert. Jedenfalls waren bisher Waffen das einzige, was ihnen dadurch zukam – sicherlich nicht die wirkungsvollste Hilfe. Experten an der Missionsakademie haben harte Anstrengungen auf sich genommen, das Schrifttum und die Tradition der Moros zu erhalten und ihnen über die Medien Zugang zur Öffentlichkeit zu verschaffen und dieser muslimischen Minderheit so zu helfen, ihre Identität zu bewahren. Es ist z. T. diesen Beiträgen zu verdanken, daß die Moros ein neues Selbstbewußtsein entwickelt haben. Sie sind sich dessen bewußt geworden, daß ihr Freiheitskampf nicht ein Kampf zwischen Christentum und Islam ist, sondern eine Volkserhebung gegen ein korruptes Regime, das ebenso antichristlich wie antimuslimisch ist. Auf diese Weise hat das Wort «Mission» einen neuen Sinn bekommen, so daß es nun eine Art von christlichem Auftrag zugunsten der Muslime – und umgekehrt – bezeichnet.

Die *Interfaith Association*, die ihre Zentrale in England hat, widmet ihre besondere Aufmerksamkeit der Verletzung von Menschenrechten in Ländern wie dem Sudan, deren Überleben von einem *modus vivendi* zwischen den christlichen und den muslimischen Bevölkerungsgruppen abhängt. Muslimische Mitglieder von *Interfaith* setzen sich für südsudanesische Christen ein, während christliche Mitglieder sich der Sache verfolgter muslimischer Dissidenten annehmen. Einer der hervorragendsten religiösen Denker unserer Zeit, Mahmûd M. Taha, wurde am 18. Januar 1985 in Khartoum öffentlich gehenkt – als «Abtrünniger und Feind Gottes». Seitdem ist er überall in der muslimischen Welt immer aufs neue als der größte heilige Mystiker und «Märtyrer des 20. Jahrhunderts» gefeiert worden. Zu seinen Lebzeiten war es die *Interfaith Association*, die härteste Arbeit geleistet hatte, um ihn zu retten.

Als Papst Johannes Paul II. Frankreich besuchte, hat die französische Tageszeitung «Le

Monde» bei dem marokkanischen Schriftsteller Tahar Benjelloun angefragt, ob er als prominenter Sprecher der muslimischen Diaspora diesen Besuch kommentieren wolle. Benjelloun hat tatsächlich die Gelegenheit ergriffen, den Heiligen Vater zu begrüßen. Er wies hin auf die Tatsache, daß in Westeuropa die Kirche zu einem Hoffnungszeichen für die Muslime geworden sei. Kirchen wurden zu sakrosankten Asylstätten im buchstäblichen Sinne dieses Wortes, insofern Muslime in zahlreichen Fällen Zuflucht in Kirchen suchen mußten, um ihrer Ausweisung aus dem betreffenden Land zu entgehen. Der Fall der Asylsuche mehrerer Hunderter von Marokkanern in einer niederländischen Kirche war nur das aufsehenerregendste Beispiel. Außerdem gibt es die vielen Stipendien, die muslimischen Studenten von verschiedenen kirchlichen Körperschaften zur Verfügung gestellt werden, die vielen Wohnheime, die von den Kirchen unterhalten werden, und zahlreiche andere karitative Aktivitäten. Benjelloun betonte auch einen Tatbestand, der für die meisten westeuropäischen Staaten zu gelten scheint: Während politische Parteien und Gewerkschaften die neuen muslimischen Arbeitskräfte links liegen ließen, bewies die Kirche ihre Fähigkeit, sich dieser Menschen anzunehmen, begrub alte Rivalitäten und kam dem «Fremdling im Land» zu Hilfe.

Um auf Spanien zurückzukommen, so finden wir dort noch mehr Beispiele für ein von Pioniergeist geleitetes Verhalten. Hier wird uns eine Art von Laboratorium vorgestellt, in dem wir vieles erfahren von den Potentialen und der möglichen Richtung und Gestalt, welche die christlich-muslimische Zusammenarbeit wahrscheinlich annehmen wird. Diese spanische Avantgarde personifiziert sich besonders in Pater Emilio Galindo Aguilar, der eine der christlich-muslimischen Begegnung gewidmete Zeitschrift («Encuentro») herausgibt. Er unterhält außerdem ein Zentrum, das den Namen «Darek-Nyumba» (arabisch und suaheli für «Euer Haus») trägt. Dieses Zentrum nimmt sich aller bei der Zusammenarbeit von Christen und Muslimen auftretenden Probleme an, von Sprachkursen (Arabisch für Spanier und Spanisch für Araber) bis zur Beratung und religiösen Unterweisung für Kinder aus christlich-muslimischen Mischehen. Diese Art von Aktivitäten verschafft dem Dialog ein solides praktisches Fundament. Zuletzt hat Pater Galindo damit begonnen, das zu verkünden, was er «CRISLAM» (zusammengesetzt aus den Wörtern «Christentum» und «Islam») nennt. Die theoretische Untermauerung für diese ökumenische Bewegung ist dem Gedakengut von Ibn ʿArabî entlehnt, den viele als den größten Mystiker aller Zeiten *(al-shaik al-akbar)* betrachten. Bezeichnenderweise stammte Ibn ʿArabî aus Murcia in Spanien.

CRISLAM kann jedenfalls nicht nur Schranken niederreißen; es kann ebenso eine Trennungslinie ziehen. Ziemlich viele Christen und Muslime, die ansonsten den Dialog sehr schätzen, dürften abgeschreckt werden durch das, was ihnen als ein unzulässiger Synkretismus erscheinen könnte. Hier mag für diejenigen, die auf Definitionen erpicht sind, genau die Grenze zwischen Dialog und Zusammenarbeit liegen. Nichtsdestoweniger aber liegt der Sinn dessen, was mit CRISLAM gemeint ist, ziemlich nahe bei dem, was christliche Denker wie Leonard Swidler, Hans Küng und Wilfried Cantwell Smith mit «universaler Theologie» meinen. Raimundo Panikkar und andere gehen ebenfalls in diese Richtung. Sie sind darauf erpicht, mit Muslimen zusammen weiter vorwärtszukommen, besonders seit sie auch noch von einem humanitären Engagement und von der Verteidigung der Menschenrechte herkommen.

Der Aktivismus, der auf diesen Seiten so sehr betont wird, könnte vor allem für die mehr intellektuellen Formen des Dialogs von lebenswichtiger Bedeutung werden. Offensichtlich geht solch ein Aktivismus nicht darauf aus, theologische Unterschiede zu nivellieren, und diese werden auch nicht bloß weggedeutet oder unter den Teppich gekehrt. Wie dem auch sei – der Aktivismus christlich-muslimischer Zusammenarbeit bürgt dafür, daß die interreligiösen Gespräche durch neue Vitalität in heilsamer Unruhe gehalten und davor behütet werden, einer Professionalisierung und einer akademischen Inzucht zum Opfer zu fallen.

III. Zukunftsaussichten

Glücklicherweise gibt es aber solche «gewichtigen» Kreise von Akademikern, die gelegentlich an solchen Orten wie den Evangelischen Akademien von Berlin, Loccum oder anderwo zusammenkommen. Wenn man sich in solchen Gruppen von gleichgesinnten Muslimen und Christen bewegt, fühlt man sich in eine Sphäre paradiesischer Harmonie erhoben, in eine Welt, die besser gar nicht sein könnte. Ein zu dieser Symphonie neu Herzukommender könnte es sogar schwierig

finden, herauszubekommen, wer wer ist: Bei einigen blondhaarigen Teilnehmern stellt sich heraus, daß sie Türken sind, und einige Deutsche geben zu erkennen, daß sie Muslime sind.

Diese Erscheinung sollte in ihrer Bedeutung nicht als eine Art Traumwelt verkleinert werden. Schließlich bestehen einige Chancen, daß dieser Zellkern sich zu einer weitergespannten Bewegung entwickelt. Andernfalls würde wenig Hoffnung für die europäischen Gesellschaften bestehen, zu deren integrierendem Bestandteil der Islam heute geworden ist. Selbst wenn etwa hunderttausend Türken und andere muslimische Ausländer in ihre Heimat zurückgeschickt werden, ist die muslimische Diaspora in Frankreich und Deutschland dabei, bei etwa zwei Millionen Muslimen in jedem dieser beiden Länder konstant zu bleiben. Ihre Isolierung kann am besten dadurch überwunden werden, daß die Basis solcher schon bestehender «chrislamischer» Kreise verbreitert wird.

Unglücklicherweise ist diese aufblühende christlich-muslimische Zusammenarbeit gefährdet durch eine häufig zu beobachtende Erschöpfung aus personellen, beruflichen und finanziellen Gründen. Solche Begleittendenzen sind zweifellos allgemeinmenschlich – und deswegen muß man sich vor ihnen in acht nehmen. Es ist seltsam genug, daß eine Anzahl von Christen und Muslimen sich zusammentut bei der Bildung exklusiver Zirkel, die der Förderung solch modischer Übungen dienen, die man Dialog nennt – samt den damit verbundenen Aktivitäten. Manche Interessengruppen von Spezialisten für solche Dinge wie «Integration», «Gleichberechtigung der Rassen», «Christlich-muslimische Verständigung» usw. zeigen die Tendenz, ihrer Selbstförderung und der Verfemung von Rivalen mehr Energien zu widmen als den edlen Zielen, für die sie einzutreten vorgeben. Dies weckt schmerzliche Erinnerungen an die Kämpfe zwischen den Duodezfürstentümern im niedergehenden Spanien (*«taifas»:* Christen und Muslime gegen andere Christen und Muslime – zum Schaden aller Betroffenen). Verheerende Folgen wie z. B. die Inquisition brauchen hier nicht beschrieben zu werden.

Auf dem Hintergrund mancher widerwärtiger Entstellung und tendenziöser Manipulation der christlich-muslimischen Zusammenarbeit sollte es nicht weiter überraschen, daß die Theologie der Befreiung auch weitab von der lateinamerikanischen Szene eine Neuauflage erfährt. Katholische und evangelische Studentengemeinden suchen theologische Kommunikation mit Befreiungsbewegungen aus muslimischen Teilen der Dritten Welt. Hier kommt vor allem der Universität Aachen mit ihren Initiativen herausragende Bedeutung zu. Versuche zur Ausarbeitung einer «christlich-muslimischen Befreiungstheologie» sind unter anderem ein Mittel gegen die unrechtmäßige Besetzung dieses Gebietes durch Karrieristen. Diese Versuche sind ein Zeichen des Widerspruchs dagegen, daß der Dialog zwischen den Religionen von «amtlichen Partnern» zu ihrem Monopol erklärt wird. Eine junge Generation, die aufs äußerste betroffen ist von den trüben Aussichten eines Atomkrieges und von Umweltkatastrophen, besteht demgegenüber auf der unbedingten Notwendigkeit eines christlich-muslimischen Dialogs.

Eine wachsende Zahl von Christen und Muslimen geht sogar noch darüber hinaus und vertritt die Überzeugung, es sollte keine Zeit mehr mit langatmigen Präliminarien verloren werden. Das wurde nachdrücklich illustriert durch das Motto des Dialog-Treffens am Rand des Deutschen Evangelischen Kirchentags 1985 in Düsseldorf: «Die Erde ist des Herrn – Christen und Muslime in gemeinsamer Verantwortung für diese Welt!» Dies entsprach auch der Art und Weise, wie Christen und Muslime, die in der Akademie in Hamburg zusammenarbeiten, das Wort «Mission» aufnahmen, um damit ihre gemeinsame Mission, ihre gemeinsame Sendung in dieser Welt zu bezeichnen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CALID DURÁN

Marokkanischer Herkunft. 1957–1960 Studium der Islamwissenschaft und orientalischen Sprachen in Pakistan, anschließend der Politischen Wissenschaft und Soziologie in Bonn und Berlin. 1968–1975 Gastprofessor am Islamic Research Institute und Dozent am Department of Sociology der Universität von Islamabad. Seit 1978 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Orient-Institut in Hamburg. Veröffentlichungen u. a.: Muhammad Iqbal and Ahmad Amin – a comparative study (New Delhi 1976); Die politische Rolle des Islam (Hamburg 1978); Afghanistan's Struggle for National Liberation (Freiburg i. B. 1980); Islam and Civilization (Kairo 1982); Re-Islamisierung und Entwicklungspolitik (Köln 1982); Das ist mein Islam [Medienpaket in 2 Teilen] (Hamburg 1982); Intricacies of a return to the faith at the instance of an Egyptian liberal, in: IBLA, Tunis 1983; The golden age syndrome – Integrist Medina and other historical models of contemporary Muslim thought, in: Revue suisse de sociologie, Montreux 1983. La epopeya de un pensador sufi ejecutado: el «maestro» Mahmud Muhammad Taha, in: Encuentro, Madrid 1985. Anschrift: Deutsches Orient-Institut, Mittelweg 150, D-2000 Hamburg 13.

Bithika Mukerji

Die Rolle des Christentums im hinduistischen Denken

«Im Judentum, im Islam, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus muß die Geschichte des Kennenlernens und der Erforschung fremder religiöser Erfahrung noch geschrieben werden.»[1]

Seit Joachim Wach vor dreißig Jahren diese Zeilen schrieb, ist noch immer in keiner der genannten Religionen ein wesentlicher Beitrag zu einer solchen Geschichte geschrieben worden. Dagegen zeichnet das Christentum sich durch sein Interesse für andere Religionen aus. Der Christ fühlt sich dauernd in seinem eigenen exklusiven Bereich, den er zu schätzen gelernt hat und bewahren will, berufen, an den «anderen» das Wort zu richten, damit dieser sich bewußt wird, daß er die Heilsgnade Christi braucht. So spielt der «andere» als Partner in diesem andauernden Prozeß des Dialoges eine entscheidende Rolle, wobei dieser «Dialog» dazu dienen soll, dem anderen eine erste Ahnung von der Botschaft des Christentums zu vermitteln[2].

Die Hindugelehrten haben den enormen Mengen der von christlichen Missionaren geschriebenen und gesammelten Literatur über den Hinduismus und der bewundernswerten Arbeit der Indologen nichts Entsprechendes entgegenzusetzen. Es wäre sicherlich lohnend, den Gründen nachzugehen, weshalb die anderen Religionen in der Reflexion des Hinduismus so wenig zur Kenntnis genommen werden. Im Rahmen dieses Aufsatzes reicht es aber, wenn wir einen einzigen wichtigen Grund dafür angeben: Im allgemeinen fühlt ein Hindu sich nicht berufen, seine Religion einem «anderen» zu verkündigen. Dieser «andere» ist dem Hindu weniger ein Spiegel, in dem sich sein eigenes Selbstverständnis widerspiegelt, als vielmehr jemand, «der zusammen mit mir auf dem Weg ist». Da es nicht zu seinem Glauben gehört, diesen Glauben zu verbreiten, fällt es ihm leichter, auch andere Formen des Gottesdienstes und der Religion als akzeptable Formen des religiösen Lebens anzuerkennen. Diese Einstellung gegenüber dem Glauben und den konkreten Formen der Frömmigkeit anderer bewahrt ihn davor, sich herablassend und kritisierend über sie zu äußern, auch nicht, um so sich selbst zu verteidigen. Das «anathema sit» des Hinduismus würde sich gerade gegen ein solches Verhalten der Herablassung und der Kritik richten.

Der Hindu vermag keine Situationen der «Herausforderung» oder der «Konfrontation» zu entdecken, wenn es sich um den Bereich der verschiedenen Verhaltensweisen Gott gegenüber handelt. Er fühlt auch nicht das Bedürfnis nach einer solchen Konfrontation. Vielmehr fühlt er sich eingeladen, der ihm in einer anderen Religion dargebotenen Dimension des Heiligen mit äußerster Sensibilität entgegenzutreten. Allerdings erwarten die Christen gewöhnlich nicht, daß die Hindus das Christentum auf diese Weise betrachten. Umgekehrt betrachtet das Christentum den Hinduismus als ein weites Spektrum verschiedenster Formen falscher Religionen, vom puren Heidentum bis zum Pantheismus. Daher mag der Hindu als ein idealer Gesprächspartner betrachtet werden, er gilt aber niemals als ein Zeuge für einen Weg der Gottsuche und der «Götterverwirklichung» des Menschen.

Folglich kann man, wenn es sich um das Thema des Stellenwertes des Christentums in der Reflexion des Hinduismus handelt, nur fragen, wie dieses Christentum sich der fremden Kultur darbietet. Um diese Frage zu erörtern, geht der erste Teil dieses Aufsatzes auf die hinduistische Einschätzung der sich verändernden Rolle des Christentums ihm gegenüber ein. Ergänzend dazu versucht der zweite Teil das, was der Hinduismus unter «Offenbarung» versteht, zu skizzieren. Zwar wird der Hinduismus vom Christentum nicht als eine Offenbarungsreligion betrachtet; dennoch wird durch die Auseinander-

setzung mit den Inspirationsquellen des Hinduismus deutlich, daß der Hindu sich nicht nur mit einem «Commonwealth», mit der gleichzeitigen «gemeinwesenhaften» Existenz vieler Religionen nebeneinander abfindet, sondern diese sogar positiv begrüßt. Durch das in beiden Teilen Dargestellte hoffe ich dazu beizutragen, daß man ein tieferes gegenseitiges Verständnis als das im bisherigen Dialog Erreichte für möglich hält und anstrebt.

I. Das Christentum in der Konfrontation mit anderen Traditionen

Das Christentum kann in seiner langen Geschichte stolz sein auf die unermüdliche und hingebungsvolle Arbeit jener Männer und Frauen, die das Gebot des Evangeliums zu verwirklichen suchten: «Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage, *sogar* bis zum Ende der Welt. Amen» (Mt 28,18).

Das Kommen Christi ist in der Geschichte der Menschheit jenes einmalige, entscheidende Ereignis, das das Schicksal der Menschheit wendete. Das Kreuz symbolisiert die Begegnung von Transzendenz und Immanenz, das vertikale Herabsteigen des Göttlichen auf die horizontale Ebene des Weltlichen. Aus Mitleid und Erbarmen wollte Gott als Mensch am Leben und Sein des Menschen teilhaben, damit der Mensch dadurch in der Gnade Gottes seine Zuflucht finden, den Tod überwinden und das Heil erlangen kann.

Aus der kleinen, allen Völkern das Evangelium verkündigenden Gruppe der Jünger Jesu ging *die Kirche* hervor. Durch die Evangelisierungsarbeit dieser Kirche Christi kamen alle anderen Religionen mit der Botschaft des Christentums in Berührung. So spielt diese Kirche den anderen Religionen gegenüber als Zugangstor zum Christentum eine wichtige Rolle. Hierbei weckt die ständige Evangelisierungsarbeit der Kirche in gewissem Maße das Interesse des Hindus, weil die Erfahrung, die er vom Christentum hat, kaum über diese erste Berührung hinausgehen kann. Er müßte sonst sein sogenanntes «Heidentum», das ihm so viel bedeutet, als Unflat und Kehricht[3] aufgeben. Muß er nicht feststellen, daß dieses Christentum so weit gehen konnte, daß die philosophische Idee, die ihm am meisten bedeutet, nämlich die Vorstellung von der Einheit des menschlichen Ich mit Brahman, dadurch lächerlich gemacht wird, daß man sie als die natürliche Reaktion eines tropischen Volkes auf einen robusten Individualismus darstellt[4]?

In neuerer Zeit hat man im Hinduismus eine alte Kultur gesehen, deren Spiritualität sich gelegentlich zu sehr großen Höhen aufgeschwungen hat. Der Hinduismus wäre so mit der hellenistischen Kultur vergleichbar. Damals hatten die Kirchenväter der Philosophie eine gewisse Existenzberechtigung als Vorbereitung auf den Glauben zugestanden. Mit den gleichen Maßstäben könne man auch den Hinduismus beurteilen. Aus allen alten Kulturen seien Männer und Frauen hervorgegangen bzw. könnten diese hervorgehen, die sich durch eine solche hervorragende religiöse Einstellung und ein solches religiöses Verhalten auszeichneten, daß die Wirkung von Gottes Geist in ihrem Leben offensichtlich sei und sie ohne weiteres in die Kirche aufgenommen werden könnten.

Die Begegnung des Christentums mit anderen Traditionen, Kulturen und Religionen hat in keinerlei Hinsicht das christliche Selbstbewußtsein erschüttert, wonach das Christentum die *einzige Botschaft Gottes* an die Menschheit sei. Die Vereinigung von Glauben und Dogma im Schmelztiegel einer providentiellen Eschatologie stärkte und inspirierte jahrhundertelang den Eifer der Missionare.

In diesem Jahrhundert hat sich manches in der Kirche geändert. Wir leben heute im Schatten der Krise. In dieser Situation entwickelte sich auch eine neue Sensibilität, was die Begegnungen zwischen den Religionen angeht. Sowohl die ökumenische Bewegung unter den protestantischen Kirchen als auch das Zweite Vatikanische Konzil führten zu einer neuen Offenheit gegenüber dem «anderen», durch die auch die Bekehrungsmethoden der betroffenen christlichen Kirchen sich gründlich gewandelt haben.

Der Hinduismus würde in diesen Veränderungen etwas Positives sehen, müßte er nicht immer noch feststellen, wie wesentlich die Verkündigung des Christentums zum Wesen dieses Christentums gehört. So hat man den Eindruck, die Anerkennung anderer Religionen durch das Zweite Vatikanische Konzil werde dadurch eingeschränkt, daß suggeriert wird, alles, was die vielen Nichtchristen zu tun hätten, wäre, auf das

Evangelium zu hören. So hat man auch den Eindruck, daß noch immer an der Vorstellung einer universalen christlichen Mission festgehalten wird. Zwar stimmt es, daß einige bedeutende Theologen das Anderssein fremder Religionen relativiert haben. So hat Karl Rahners Theorie eines anonymen Christentums einen großen Widerhall gefunden. Gegen solche Theorien wenden sich aber manche, sich selbst für orthodox haltende Christen, weil sie darin eine Nivellierung und Gleichmacherei aller Religionen sehen. Aber auch ein Hindu fühlt sich demgegenüber unwohl, denn wird er nicht durch ähnliche Theorien wieder einmal, sei es auch auf neue Weise, in das alte Schema der *praeparatio evangelica* gepreßt, als wenn nämlich seine Kultur und Religion nur die Vorbereitung auf einen eventuellen Eintritt in die Kirche seien?

Weil der Hindu der Vorstellung von einer institutionalisierten Religion kaum etwas abgewinnen kann, ist er in der Tat auch nicht fähig, die Formulierung von Vorschriften durch eine Kirche positiv zu werten. Diese Kirche betrachtet die geistliche Karte der Welt auf ganz besondere Weise: Die Weite und Totalität der Perspektive schrumpft zu einem einzigen Punkt zusammen. Wenn wir die Bedeutung des Wortes Perspektive bei Shakespeare betrachten, verstehen wir, wozu die christliche Interpretation des Schicksals der Menschheit führt: «Like perspectives, which, rightly gaz'd upon, / Show nothing but confusion, – ey'd awry, / Dinstinguish Form. ...» («Wie Perspektiven: sieht man sie gradheraus an, zeigen sie nur Verwirrung; blickt man von der Seite, (zeigen sie) erkennbare Gestalt» (Richard II., 2. Akt, 2. Szene). Für den Christen zeigt dementsprechend die Welt eine Fassade des Durcheinanders und der Verwirrung. Nur wenn man «von der Seite blickt», vom Standpunkt des Neuen Bundes aus, könne man dort durchblicken. So ist der Christ unfähig, im Gottesdienst der «anderen» Sinn und Wahrheit zu entdecken. In diesem Kontext sollte auch auf die berühmte, den Missionaren aller Zeiten als Vorbild dienende Predigt des Paulus in Athen hingewiesen werden: «Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch» (Apg 17,23). Man sollte sich hier fragen, ob die Athener Paulus nicht hätten antworten können: «Denjenigen, den du jetzt gefunden hast, verehren wir schon lange. Denn er ist wirklich unbekannt, aber nicht unkennbar.» Und dann sollten wir unsere Phantasie noch weiter anstrengen und uns vorstellen, daß Paulus daraufhin die Philosophie der Athener mit der Häresie des Gnostizismus identifiziert hätte.

Hier kommen wir zum zweiten Teil unserer Darlegung: *Der Hinduismus hebt das «Unbekanntsein» Gottes hervor, nicht aber seine «Unerkennbarkeit»*. Nur der Mensch kann auf den höchsten an ihn ergehenden Ruf antworten, sich auf das lohnendste Abenteuer des Lebens einzulassen. Die Hinduschriften sagen nur, daß der Mensch darin Erfolg haben kann, lassen ihm aber in der Wahl seines Weges dorthin Freiheit. In allen Religionen ist der Kult ritualistisch strukturiert. Auf diesem Gebiet scheint *ein weites Spektrum an Möglichkeiten* unvermeidlich zu sein, da die Menschen auf ihrem Weg zur Gottverwirklichung nicht gleich reagieren. Daher preisen die hinduistischen Schriften die unendlich vielen Wege, auf denen Gott am Tun und Handeln des Menschen teilhat, ohne zu leugnen, daß jede Manifestation von Gottes Gnade in sich einmalig ist.

II. Die Anerkennung der Authentizität vieler Religionen durch den Hinduismus

Die Offenbarung ist Teil des nichtoffenbaren, unausgesprochenen, letztendlich verborgenen Geheimnisses der Existenz. In seinem Herzen spürt der Mensch ein Interesse dafür, was die Geschenkhaftigkeit des Universums bedeutet[5]. Die indischen Schriften reden in diesem Zusammenhang immer vom Herzen, vielleicht deshalb, weil das menschliche Gehirn allzu schnell zu Entscheidungen und Anschauungen findet, die das, was eigentlich verstanden werden sollte, nur noch undurchdringlicher machen. Es gehört nicht zu den Stärken der Vernunft, geduldig auf Antworten zu warten. Dadurch, daß das Fragen des Geistes im Herzen verinnerlicht wird, fängt man offensichtlich an, sich des Verlangens nach der Erkundung des Geheimnisses der Existenz bewußt zu werden.

Im Herzen zeigt sich ein zur Existenz des Menschen gehörendes *Verlangen nach dem höchsten Glück eines «Nachhausekommens»*. Es ist nur natürlich, daß jemand, der sich in fremder Umgebung nicht wohl fühlt und sich nicht zurechtfindet, dorthin zurückkehren will, woher er kam und wo er er selbst sein konnte. Gerade im

Hinblick auf einen solchen Pilger reden die Schriften von einem Endzustand der Selbstverwirklichung, die für ihn zudem einen höchsten Gewinn bedeutet[6].

Zwar indirekt, aber auf vielfache Weise, in der Form des Paradoxes und der Anekdote und auch der des Dialogs zwischen dem Lehrer und dem Schüler wird darauf hingewiesen, worin dieser *«höchste Gewinn»* besteht. Allerdings wird das «Unbekanntsein» dieses Zustandes nicht unmittelbar aufgehoben, da man über die höchste Erfahrung des Lebens nicht wie über irgendein Wohlbefinden oder irgendeine Bequemlichkeit im menschlichen Leben, die sich genau beschreiben läßt, reden kann. Sondern derjenige, der einen solchen Zustand anstrebt, erfährt in seinem ganzen Sein, worin dieser Zustand besteht, und braucht keine weitere Bestätigung oder Ermutigung, weil aus der Erfahrung selbst ihre Authentizität deutlich wird. Der erleuchtete Mensch wird durch sein eigenes Sein in der Welt zu einem weiteren, andere Pilger inspirierenden Glied in der Traditionskette der lebenden Beispiele für den Weg des geistigen Lebens.

Der Mensch, der auf dem Weg zur Selbstverwirklichung ist, ist ein Seher, ein Weiser, der Zeugnis ablegt von der Wirklichkeit der Dimension des Unausgesprochenen, aber höchst Aussprechbaren, das sich selbst in der Einheit des klanglosen Widerhalls und der Anschauung der Abbildung des Göttlichen in der Lautfolge des sogenannten *Mantra* zeigt. Als lebendige Einheit von Klang und Anschauung leuchtet das *mantra* im Bewußtsein des Sehers auf und erleuchtet auf diese Weise sein Verstehen, so daß er mit dem kosmischen Rhythmus des Universums übereinstimmt. Die Erfahrung, daß auf diese Weise das letzte Geheimnis enthüllt wird, wird in der heiligen Sprache der *Veden* gefeiert. Die *Veden* sind so die Zelebration der Erfahrung von Erfüllung, die der Verheißung des höchsten Gewinns Authentizität verleiht. Die Sprache der Veden hat am Wesen der Wahrheit selbst teil. Sie unterscheidet sich durch die besondere Anordnung der Silben, durch die Aufeinanderfolge der Worte und den Rhythmus, der sie zusammenhält, von der profanen Sprache. Die Einheit dieser drei Faktoren ist das *Mantra.*

Die vedische Tradition wurde durch ein sehr sorgfältiges System des Auswendiglernens und der Rezitation bewahrt. Das *Mantra* stammt nicht vom Menschen. Es existiert im erleuchteten Bewußtsein des Sehers, des Poeten, und in ihm wird eine lebendige Tradition der geistigen Suche und der Erfüllung dieser Suche fortgesetzt.

Viel ist über die Natur dieser Selbstverwirklichung geschrieben worden. Für die Advaitaphilosophie besteht sie in der Erkenntnis der Einheit des Ichs mit Brahman. Alle anderen unter dem religiösen Dach des Hinduismus angesiedelten vedantischen Traditionen lehnen aber diese Auffassung ab. Alle Religionen verwenden eine Sprache der Gottverwirklichung. Die Andachtsgebete vieler Gott-Trunkener haben alle Sprachen Indiens bereichert. Im Bereich des religiösen Engagements hat *kein Dogma* etwas zu suchen, denn Gott verfügt über unendlich viele Wege, auf denen er sich seinen Verehrern mitteilt. Daher ist gerade eine große Verschiedenheit Grund der Freude und der Feier, denn in ihr zeigen sich die unzähligen Möglichkeiten der Begegnung zwischen dem Menschen und der seinem Herzen teuren Person (dem Iṣṭa). Unermeßlich sind die Verschiedenheit und der Reichtum der Herzensergüsse des Menschen zu den Füßen des Herrn. Ihnen sollten keine Beschränkungen als Versuch, sie in eine Richtung zu lenken, auferlegt werden. Niemand kann einem anderen Vorschriften machen, wie das Bild Gottes sein soll, denn *die Bilder Gottes sind ohne Zahl.* Alle Formen gehören Gott, da er selbst ohne Form ist; alle positiven Eigenschaften sind seine, da er die Quelle und der letzte Ruheort aller Herrlichkeit ist.

Dieses Fluidum ist im Felsen verankert, der das geistige Streben seiner Natur nach ist. Die geistige Reise eines Pilgers fängt an, wenn er in der Welt das Verlangen nach einer Wiederherstellung seiner fragmentarischen Existenz verspürt oder wenn er – in der Sprache der Religion ausgedrückt – sich auf eine beharrliche, gezielte Suche, die keine Störung duldet, und in der er seine Zuflucht in Gott finden will, einläßt. Die Voraussetzungen der menschlichen Existenz, die Zeiten, in denen der Mensch lebt, ändern sich, aber es bleibt das Verlangen danach, *das Geheimnis der Geschenkhaftigkeit unseres Lebens in der Welt zu durchdringen.* Die lebende Stimme *Srutis* [d. h. der Offenbarung, Anm. d. Red.] trägt dieses Fragen, inspiriert den Suchenden dazu, ein Pilger zu werden, und verspricht, daß das Suchen nicht vergeblich, sondern mit Erfolg gekrönt sein wird. Daher führt «Offenbarung», so wie sie im indischen Denken verstanden wird, dazu, daß das Fragen weitergehen kann, weil diese Offenbarung auch das Versprechen enthält, daß die

Suche sich lohnen wird[7]. *Die Antwort auf unser Suchen gehört zum Bereich der Gnade.* Durch diesen Bereich des Geheimnisses wird das geistige Leben in der Tat zum größten Abenteuer der menschlichen Existenz.

Die höchste Wahrheit *verbirgt sich und bleibt im Verborgenen erhalten.* Dort gibt es nicht den Willen, die Wahrheit sofort zu haben; dort haben Rationalisierung und dogmatischer Glaube keinen Platz. Was man dort zu bewahren sucht, ist der Stellenwert, die große Bedeutung, die dem Verlangen nach Wahrheit beigemessen wird.

Nach hinduistischer Auffassung *ist das Christentum eine weitere Dimension der vielen Dimensionen, in denen Gott sich seinem Volk enthüllt.* Ein Hindu, der sich einem bestimmten Weg der Frömmigkeit innerhalb der Möglichkeiten seiner eigenen Tradition verschrieben hat, versteht auch leicht die Bindung des Christen an Christus, sein Engagement Christus gegenüber. In der Natur des Engagements liegt sowohl, daß es kein anderes ähnliches neben sich duldet, als auch, daß es das ganze Sein des Pilgers auf seiner Suche nach geistiger Erfüllung beansprucht. Man kann hier sagen, daß der Hindu gern an eine Gemeinschaft engagierter Menschen glaubt, in der diese als Freunde frei zusammenkommen, um zusammen sich darüber zu freuen und zu feiern, daß sie auf vielen Wegen die Gottverwirklichung anstreben[8].

[1] Joachim Wach, Types of Religious Experience (Chicago 1972 [zuerst 1951]) 3.

[2] Philipp Potter, Christ's Mission and Ours in Today's World: International Review of Mission 62, Heft 246.

[3] Paul Hacker, Theological Foundation of Evangelization (Steyler Verlag, St. Augustin 1983) 83.

[4] George Galloway, The Philosophy of Religion (T. & T. Clark, Edinburgh 1960 [zuerst 1914]) 122.

[5] Praśna upaniṣad III 6; Bṛhadāraṇyakopaniṣad IV 4 22 usw.

[6] Derjenige, der Brahman verwirklicht, erreicht das Höchste. Diesbezüglich wurde gesagt: «Brahman ist Wirklichkeit, Bewußtsein, Unendlichkeit. Wer ihn verwirklicht, hat Schätze im tiefsten und im höchsten Raum gesammelt, so wie Brahman, der Allwissende, alle Bedürfnisse sofort befriedigt» (Taittīriyopaniṣad II 1 1).

[7] «Ich frage dich nach jenem Wesen, das nur aus den Upaniṣaden erkannt werden kann, das entschlossen aus sich (all) diese Wesen hervorbringt und sie in und zu sich wieder zusammenzieht und das zur gleichen Zeit transzendent ist» (Bṛadāraṇyakopaniṣad III 9 26).

[8] Eine solche Gemeinschaft des Austausches wurde schon von vielen bekannten Theologen vorgeschlagen wie, um nur einige zu nennen, Prof. Raimundo Panikkar, Swāmi Abhishiktānanda (Henri Le Saux) und Pater Bede Griffiths.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

BITHIKA MUKERJI

Ausgebildet an der Universität Allahabad. Ihre erste Doktordissertation schrieb sie unter Leitung von Professor A. C. Mukerji, einem führenden Neuvedantisten seiner Zeit. Sie wurde dann eingeladen, 1972–1973 in Bossey bei Genf ein Seminar zu leiten und an einem Graduierten-Programm teilzunehmen. 1973–1977 Aufenthalt an der McMaster Universität, wo sie ihre zweite These über die Ontologie der Glückseligkeit schrieb. 1984 war sie eingeladen zur Teilnahme am zweiten christlich-fernöstlichen Religionsgespräch der Stiftung Oratio Dominica, wo sie über «Advaitic Experience and Cosmic Responsibility» referierte. Bis Dezember 1984 lehrte sie an der Abteilung für Philosophie der Benares Hindu University. Veröffentlichungen: Neo Vedanta and Modernity (Ashutosh Prakashan Sansthan, Varanasi, Indien, 1983); 1986 erscheint: Introduction to the Heritage of the Hindus (Lingua-Verlag, Bielefeld). Anschrift: G/2 Aravinda Colony, Banaras Hindu University, Varanasi – 221005, Indien.

Paulos Mar Gregorios

Die Herausforderung des Hinduismus

Was kann das Christentum von ihm lernen?

I. Von der Zeit der Apostel bis heute hat sich die Einstellung des Christentums der Hinduwelt gegenüber mehrmals geändert

Die ersten niedergeschriebenen christlichen Reaktionen auf den Hinduismus[1] sind wahrscheinlich die, die uns in den Thomasakten (zweites oder drittes Jahrhundert) und anderen apokryphen christlichen Schriften erhalten sind. In ihnen spiegelt sich die Meinung wider, die Hauptreligion Indiens sei eine Art des Götzendienstes, und diese Götzen seien dämonischer Natur. Es sei die Aufgabe des Christentums, diese Götzen zu stürzen und an ihrer Stelle das Reich Gottes zu errichten.

Eine nuanziertere christliche Reaktion zeigt sich Anfang des fünften Jahrhunderts in Schriften des *Augustinus von Hippo*. Seine Briefe 103 und 104 bezeugen seine Einstellung sowohl der hinduistischen als auch der griechischen heidnischen Ansicht gegenüber, daß alle Religionen auf unterschiedlichen Wegen das gleiche Ziel anstreben. Augustinus würde gelten lassen, daß alle religiös motivierten Menschen Sinn und Erfüllung in ihrem Leben anstreben, um aber hinzuzufügen, daß nicht alle dieses Ziel auch erreichen. Und unterschiedliche Wege könne es nur geben, wenn alle schließlich in dieselbe Richtung führten. Aber, so Augustinus, es gibt nur einen Weg. Und dieser Weg ist Christus. Jeder andere Weg führt in die Irre.

Augustinus dachte aber großzügiger, wenn es sich um die Möglichkeit des Heiles auch für Nichtchristen handelte. So schrieb er in seinem Brief 102: «Da wir sagen, daß Christus das Wort Gottes ist, durch das alles gemacht wurde ..., unter dessen Herrschaft das gesamte, geistige und stoffliche Universum geordnet ist ..., wurde, seitdem es Menschen auf Erden gibt, jeder, der an ihn glaubt oder ihn auf irgendeine Weise kannte, wann und wo immer er auch gelebt haben mag, ganz sicher durch ihn gerettet, wenn er fromm und gerecht nach seinen Geboten gelebt hat.»

Das soll nicht heißen, daß nach Augustinus' Meinung alle Religionen gut sind. Sondern damit ist nur gesagt, daß diejenigen, die dem Weg Jesu folgen, ob sie sich nun ausdrücklich dessen bewußt sind oder nicht, von Christus auch gerettet werden, seien sie Hindus oder Juden.

Allgemein stellen die Christen sich den Hinduismus als einen idololatrischen Polytheismus vor. Manchmal ist die im römisch-katholischen Raum beim Vergleich der Religionen über diesen Hinduismus geäußerte Meinung nicht besonders positiv. Das Zweite Vatikanische Konzil hat aber anerkannt, daß der Hinduismus mehr ist als ein rein idololatrischer Polytheismus. So äußert sich die «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» positiv über das philosophische, kulturelle und religiöse Erbe des Hinduismus: «Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen (in Bezug auf eine verborgene, im Lauf der Welt und den Ereignissen des Lebens anwesende Macht). So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage» (Art. 2).

Aber auch hinter dieser wohlwollenden Beurteilung des Hinduismus versteckt sich eine gewisse Distanz. In dieser Hinsicht hat auch die Folge, in der die Erklärung sich über die verschiedenen Religionen äußert, Bedeutung: Ihr Ordnungsprinzip scheint die zunehmende Nähe der verschiedenen Religionen zum Christentum zu sein: Hinduismus, Buddhismus, «die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen», Islam, Judentum.

Die orthodoxen Kirchen des Ostens zeigten sich über den Hinduismus nicht besser informiert. Der große scholastische byzantische Theologe *Johannes Damaszenus* (ca. 675– ca. 749), der im islamischen Kalifat der bürgerliche Leiter der christlichen Gemeinschaft war und diese Stellung wegen eines Konfliktes mit dem Islam aufgab, urteilte sehr negativ über andere

Religionen. Die Christen im Nahen Osten haben sich im Laufe der Jahrhunderte sehr selten positiv über andere Religionen geäußert, bis in unserer Zeit der Metropolit Georges Khodr von Libanon zu einer anderen Einstellung fand. Khodr hatte auch unter Einfluß solcher den Islam mit Sympathie beurteilenden Islamisten wie des Anglikaners Kenneth Cragg zu einem ausgeprägten arabisch-christlichen Selbstbewußtsein gefunden. Im allgemeinen wurde aber der Hinduismus von östlich-orthodoxer Seite sehr niedrig eingestuft.

Unter denjenigen, die sich heute auf katholischer Seite mit dem Hinduismus auseinandersetzen, sind Jules Monchanin, Abhishiktananda, Raymundo Panikkar und Bede Griffiths besonders zu erwähnen, weil sie bis zur Mitte der hinduistischen Spiritualität vorgedrungen sind. Von Griffiths' Hand stammen verschiedene, vom Standpunkt des Christentums aus mit Sympathie und Verständnis geschriebene Darstellungen wie *The Golden String* (1954), *Christ in India* (1966), *Return to the Centre* 1976) und *Die Hochzeit von Ost und West* (Salzburg 1984).

Von protestantischer Seite wird erst heute die von Barth und Kraemer auf der Grundlage der Schrift und des Evangeliums betonte Ablehnung jeder Religion überwunden. So hätten schon die Kinder Israels auf Jahwes Befehl alle heidnischen Religionen Palästinas verworfen und vernichtet und ihre Götzen gestürzt. Nicht anders sei auch die Einstellung des jüdischen Rabbis Saul gewesen, auch dann noch, als er der christliche Apostel Paulus geworden war[2]. Calvin und Luther seien im wesentlichen diesem frühen Paulus gefolgt. Beide hatten keine Möglichkeit, den Hinduismus selbst kennenzulernen. Aber auch Theologen wie Karl Barth, Hendrik Kraemer und Emil Brunner, die sehr wohl etwas hätten wissen können über den hinduistischen Glauben und das hinduistische Denken, wenn sie das gewollt hätten, *folgten der semitischen Tradition der Ablehnung anderer Religionen, ohne sie zu kennen.*

In den letzten Jahrzehnten verbreitete sich in protestantischen Kreisen die Ansicht, daß der gesellschaftlich-kulturelle Prozeß der *Säkularisierung* zum Verschwinden der anderen Religionen führen werde und ihnen daher keine Bedeutung mehr beizumessen sei. Die eher katholische Ansicht, es bestehe eine universale Uroffenbarung für die Menschheit als Ganzes, und die nicht-christlichen Religionen könnten im Logos, der jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt[3], ihre Wurzeln haben, sowie die Vorstellung eines noachitischen Bundes Gottes mit der gesamten Menschheit fanden in protestantischen theologischen Kreisen wenig Anklang. Dort hoffte man eher, daß, wenn die christliche Missionierung den Hinduismus nicht beseitige, es die Säkularisierung tun werde. So gebe es wenig Anlaß, sich noch um andere Religionen zu kümmern.

Heute besteht allerdings die Angst oder wenigstens eine gewisse Sorge, daß *europäische und amerikanische Jugendliche* sich leidenschaftlich und begierig bestimmte Elemente des Hinduismus und Buddhismus zu eigen machen. Einerseits haben diese jungen Leute das Gefühl, daß das Christentum ihnen nicht den inneren Frieden gibt, den sie brauchen, daß andere Religionen das aber wohl tun. Andererseits gibt es in Europa ein Wiederaufleben des alten europäischen Heidentums sowie von krasseren Formen des Neoplatonismus und des Pythagoreismus. Nichtchristliche griechische Autoren wie der etwa vor 225 verstorbene *Philostratos* schrieben Abhandlungen wie die über das Leben des *Apollonios von Tyana,* um nachzuweisen, daß die Heiden, Hindus, Buddhisten und Griechen, ein besseres Verständnis von Gott hatten als die Christen. Heute wird diese Meinung in der westlichen Welt wieder aufgenommen. Im dritten Jahrhundert war sie eine Reaktion gegen die extremen Auffassungen solcher christlicher Apologeten wie Aristides von Athen (zweites Jahrh.), der die Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen behauptete, ohne diese zu kennen.

Trotz aller Unterschiede gab es also im Laufe der Jahrhunderte eine allzu große Übereinstimmung der Christen in ihrer negativen Darstellung und Herabsetzung des Hinduismus. Gerade diese Tatsache stellt uns vor die Herausforderung, eine größere Anstrengung zu unternehmen, damit wir das, was im Hinduismus kulturell, intellektuell und spirituell wertvoll ist, besser verstehen und würdigen. Wir müssen also über Aristides hinausgehen.

II. Drei grundsätzliche Aspekte des Hinduismus

Für Christen, die das erste Mal mit dem hinduistischen Denken und der hinduistischen Praxis in Berührung kommen, ist es wichtig, daß sie sich vor allem des enormen Spektrums des Hinduismus bewußt werden, das in diesem Ausmaß wahrscheinlich in keiner anderen Religion, auch

im Christentum nicht, gegeben ist. Es wäre also ein Fehler anzunehmen, daß die nichtdualistische Religion Schankaras der gesamte Hinduismus sei, auch wenn sie gewiß eine den Ton angebende Strömung war, so wie es zum Beispiel in der römisch-katholischen Theologie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts der Thomismus war.

Es mag für Christen schwierig sein, dem gesamten breiten Spektrum des Hinduismus gerecht zu werden. Aber wenigstens sollten sie die drei wichtigsten Strömungen, die vedische Tradition, die Gita-Bhakti-Tradition und die Advaitatradition kennenlernen.

1. Die vedische Tradition

Der Autor dieses Aufsatzes fühlt sich persönlich bei weitem am meisten von der vedischen Tradition angezogen. Im Gegensatz zu der mit höchster philosophischer Akribie vorgehenden Advaita-Tradition betont die vedische Tradition die Harmonie im Kosmos und in der Gesellschaft mehr als das Heil *(mukti)* und die Lebenserfüllung der Person. In der Welt der Veden sind Opfer und Ritual wichtiger als Denken und Verstehen. Von christlicher Seite wurde diese Tradition ohne Zweifel von Raimundo Panikkar am besten dargestellt und verteidigt. Sein Werk, *The Vedic Experience*[4], ist fast zu einer klassischen Anthologie vedischer Texte geworden. Im Mittelpunkt der Veden steht, so Panikkar, die Erkenntnis und die Praxis des *yajña* oder Opfers, das das Herz der kosmischen Ordnung ist, oder, wie es der Rig Veda sagt[5]: «Das Opfer ist der Nabel der Welt» (*Yajñō bhuwanasya nābhih*).

Die frühe vedische Tradition brachte *yajña*, Opfer, sehr eng mit *ṛta*, der kosmischen Ordnung, in Zusammenhang. Diese kosmische Ordnung ist kein vom Menschen erkanntes Naturgesetz, sondern der dynamische Herzschlag des Universums. Sie wurde von der Sünde des Menschen beeinträchtigt und gestört, wird aber durch den *yajña*, den Opferritus, in dem die Götter und die Menschen zur Erhaltung des Universums und seiner kosmischen Harmonie zusammenarbeiten, wiederhergestellt und aufrechterhalten.

Diese Auffassung hat, merkwürdig genug, eine Parallele in einer vorchristlichen jüdischen rabbinischen Tradition, in der der Opferaltar des Tempels von Jerusalem, der mit dem Ort identifiziert wurde, an dem Abraham Isaak opfern wollte, als der Mittelpunkt des Universums betrachtet wurde. Es besteht eine große Ähnlichkeit zwischen dem rabbinischen und dem vedischen Verständnis des Opfers, die man weiter belegen und untersuchen könnte und sollte.

Die Christen, die die liturgische Tradition des Gottesdienstes höher einschätzen als christliches Denken und Tun, fühlen sich von dieser vedischen Tradition stark angezogen. So bringen die Liturgie und das eucharistische Opfer für uns Christen des Ostens die Bedeutung der Inkarnation und der Sendung zum Beispiel besser zum Ausdruck, als eine Theologie oder eine Moral es je könnten.

Das Opfer ist allerdings mehr als das, was die Kinder der Aufklärung darunter verstehen: reines Ritual und reine Liturgie. Die Veden sagen: «Das Opfer ist der Mensch.» Der Mensch kann etwas von sich selbst geben, und darin besteht das wahre Opfer. Die Menschheit Christi findet ihren besten Ausdruck in seinem Opfer der Selbsthingabe. In der Hingabe seiner selbst wird der Mensch er selbst: Dieser Aspekt der Lehre des Veda sollte eine Herausforderung für alle Christen sein.

Bemerkenswert ist auch, daß nicht so sehr das Heil der einzelnen Person immer im Mittelpunkt der Veden steht, sondern daß dieses Heil von den Veden im Kontext des Wohles des Ganzen gesehen wird. Sowohl einige Formen des Christentums als einige Formen des advaitischen Denkens stellten zu sehr das Heil des einzelnen in die Mitte ihres Interesses. Die Folge ist nicht nur eine Verzerrung dieses Denkens, sondern auch ein Nachlassen des Sichverantwortlichfühlens für das Ganze: für die gesamte Gemeinschaft der Heiligen, für die gesamte Menschheit, für die gesamte Welt. In dieser Hinsicht können die Christen viel von den Veden lernen.

2. Die Bhakti-Tradition und die Gita

Hier haben wir es wahrscheinlich mit dem lebendigsten und wertvollsten Aspekt der hinduistischen Spiritualität zu tun. Es besteht ein großer Reichtum verschiedener Schulen der Bhakti. Der Bhagavad Gita steht in der Mitte dieser Tradition, aber auch die alte Saiva Siddhānta- und die Vaishnavita-Tradition gehören im allgemeinen zum Bhakti Marga.

Auch hier spielen Dogma und spekulative Philosophie keine zentrale Rolle, und die Theologie steht im Dienst der Spiritualität. Für diese

Tradition wird die Wahrheit in der Mitte des Lebens geoffenbart, in dem sich immer bewegenden Kampfwagen auf dem Schlachtfeld und nicht in der Stille des Waldes oder der Meditier- und Studierstube.

Es kann zu Mißverständnissen führen, wenn die Gita wie hier als ein zentrales Beispiel der Bhakti-Tradition dargestellt wird, denn der zentrale Inhalt der Gita selbst ist nicht eine Botschaft der Frömmigkeit, sondern Aufruf zu einer besonderen Form der Aktion. Einer der besten Interpreten der Gita, Sri Aurobindo, warnt uns hier dagegen, daß wir die Frömmigkeit für den zentralen Inhalt und selbstloses Handeln für das Wesen der Botschaft der Gita halten. Die Lehre der Gita kann man, so Aurobindo, wie folgt zusammenfassen: «Man muß seine Werke vollbringen als ein Opfer für den Meister aller Erscheinung und allen Opfers, indem man seinen Geist und sein Verstehen, sein Herz und seinen Willen in der Erkenntnis seiner selbst, in der Erkenntnis Gottes, in der Erkenntnis der Welt, in vollkommenem Gleichmut, in vollkommener Frömmigkeit, in absoluter Selbsthingabe in ihm ruhen läßt. Die Vereinigung des Willens mit ihm, daß Bewußtsein in seinem Bewußtsein führt zum Handeln und bestimmt es.»[6]

Wenn man diesen Text auf die Vereinigung mit Christus bezieht, dann können wir ihn nicht nur theologisch akzeptieren, sondern dann steht er der christlichen Tradition näher als manche theologischen Äußerungen, die man heute hört. Die Gita vereint auf sehr dynamische Weise das Reflektieren, das Meditieren, die Frömmigkeit und das selbstlose Opfer. Die Erkenntnis und die Frömmigkeit werden nicht verworfen, aber sie werden in den Dienst der Vereinigung mit dem Göttlichen und eines vom Geist inspirierten Handelns gestellt. Wenn man davon absieht, daß Sri Aurobindos Zusammenfassung der Gita kein Wort über die Person und das Werk Christi sagt, stimmt mein Verständnis des Christentums mit dieser Zusammenfassung überein. Ich finde in der Gita ein Verständnis des Lebens, der Welt und der Person des Menschen, das, wenigstens soweit ich es sehe, das entsprechende Verständnis in manchen christlichen Theologien heute bei weitem übertrifft.

Der Weg der Gita ist, so Aurobindo, sehr von dem des klassischen Vedanta unterschieden. Die letzte Wirklichkeit, mit der in der Welt der Gita die Vereinigung gesucht wird, ist nicht ein rein beziehungsloses, unpersönliches, fernes und strenges Absolutum wie im Vedanta. Dieses Es bzw. dieser Er ist sowohl absolut als eine Beziehungen eingehende Wirklichkeit, ist der transzendente Herr und liebende, anbetungswürdige Meister. Zudem hebt die Vereinigung mit ihm nicht jedes Interesse für die Wirklichkeit um uns herum auf. Wir wohnen im Meister, er wohnt in uns: Das ist die Lehre der Gita, die dem christlichen «Bleibt in mir und ich bleibe in euch» des Evangeliums sehr nahe kommt. Die Vereinigung der Seele mit der höchsten Wirklichkeit vollzieht sich in Übereinstimmung mit dem Wesen des Seins und bedeutet zugleich Erkenntnis und Seligkeit – so wie in der östlichen Christenheit. «Du sollst in mir allein bleiben» (*nivasishyasi mayyēva*), heißt es in der Gita. Es ist auch selbstverständlich, daß dieser Prozeß der Vereinigung wie in der Christenheit des Ostens zur Vergöttlichung oder *théosis* (*madbhāvam āgatāh*) des Menschen führt: In Natur mit dem Göttlich-Menschlichen (*sādharmyam āgatāh*) vereinigt, wird man selbst göttlich (*brahmabhūta*).

Ich fühle mich unwohl dabei, daß wir Christen mit unserer halben Kenntnis des Christentums und unseren noch geringeren Kenntnissen der Lehren des Hinduismus so schnell bereit sein können, den Hinduismus als entweder irrelevant oder als eine Form des Götzendienstes abzulehnen. Ich mache mir Sorgen über die Ehrlichkeit der Christen, die solches tun. Denn es handelt sich dabei um eine Art Weigerung, den Hinduismus wirklich kennzulernen, die nicht mit einer grundsätzlichen Ehrlichkeit in Übereinstimmung gebracht werden kann, sondern eher mit geistiger Unsicherheit und kultureller Arroganz zu tun hat.

Die Bhakti-Tradition ist viel umfassender als die der Gita. Ich glaube aber, daß die Herausforderung, vor die der Hinduismus in seinen besten Formen das Christentum stellt, vielleicht mit Ausnahme der vedischen Tradition vor allem von der Tradition der Gita ausgeht.

3. Die Tradition des Advaita

Bei den Christen wird die nichtdualistische oder Advaita-Tradition des Hinduismus meistens falsch verstanden. Manche Christen ziehen hier den eingeschränkten Nichtdualismus (*bišishtādvita*) des Ramanuja dem absoluten Nichtdualismus Schankaras vor, weil sie meinen, daß er dem christlichen Theismus näher stehe.

Es handelt sich hier um das, was in christlicher Begrifflichkeit als die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, in hinduistischer als die zwischen Brahman und *jagad* (Welt) bezeichnet wird. Für Ramanuja ist die Beziehung zwischen der Welt und den Menschen als Teil dieser Welt einerseits und Brahman andererseits wie die Beziehung zwischen Prädikat und Subjekt, zwischen den Eigenschaften und dem Wesen, zwischen Leib und Seele. Brahman erschafft die Welt, indem er sich selbst ausdehnt *(pralaya)*, und läßt sie wieder zusammenschrumpfen *(vilaya)*, indem er sich in sich zusammenzieht. Durch die Liebe und die Frömmigkeit des *Višishtadvaita* können die Menschen zu Brahman in Beziehung treten.

Für Schankara dagegen gehören alle persönlichen Beziehungen und der Kult noch zu der Phase des Nichtwissens *(avidya)*, auch wenn sie aus diesem Grund nicht verurteilt werden können. Denn der Kult und die Frömmigkeit führen zusammen mit einer gezielt durchgeführten Meditation *(manana)* über alle dualistische Erkenntnis (*aparā-vidya*) hinaus zu einer endgültigen Verwirklichung (*siddhi*) hin, in der jede Trennung zwischen dem Erkannten, dem Erkennenden und der Erkenntnis (*jnēya, jnātā und jnāna*) überwunden wird.

Für Schankara ist die Welt auch nicht etwas, was für sich existiert, sondern sie ist eine Projektion des Brahman, die vom Menschen in seiner Unkenntnis als etwas von ihm selbst und vom Brahman Verschiedenes wahrgenommen wird. Sie entsteht durch die Kräfte des Sichverbergens (*āvarana śakti*) und die des Sichentfaltens (*vikshēpasakti*) Brahmans[7] im Zusammenhang mit dem Nichtwissen in Bezug auf Subjekt und Objekt in der Seele des Menschen. Wenn dann der Mensch zu der wahren Erkenntnis des Brahman und seiner selbst gelangt ist, fällt jede Dualität für ihn weg. Er macht dann unmittelbar die Erfahrung, daß sein Selbst *(jīva)*, Gott *(Brahman)* und die Welt *(jagad)* keine getrennten Wirklichkeiten, sondern nur unterschiedliche Erscheinungsformen sind, unter denen die eine Wirklichkeit sich bei bestimmten Voraussetzungen manifestiert.

Diese Philosophie des Nichdualismus (Monismus) geht nicht davon aus, daß dies alles logisch bewiesen werden könne. Die Anhänger Schankaras verweisen bei ihrer Hervorhebung des Monismus darauf, daß sie diesen nicht auf Grund eines argumentativen Denkens, sondern auf eine absolute Erfahrung gestützt behaupten. Daher können auch keine rationalen Argumente gegen diese Behauptung ins Feld geführt werden.

Haben die Christen recht, wenn sie das alles als Trug und spekulative Phantasie ablehnen? Ich glaube nicht, denn auch die Argumente des klassischen, traditionellen Theismus für eine Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung werfen manche rationale Schwierigkeiten auf. Wenn der Theismus von einem unendlichen Gott ausgeht, kann man dagegen einwenden, daß dann die Schöpfung nichts außer Gott, keine von ihm getrennte Wirklichkeit sein kann, denn für das Unendliche kann es, da es ja keine Grenzen hat, nichts außerhalb geben. Logischerweise müssen die Theisten also die eine oder andere Form des Panentheismus anerkennen, da alles Existierende nur innerhalb eines unendlichen Gottes und nicht außerhalb von ihm gegeben sein kann. Wenn Gott unendlich ist, kann es nicht Gott *und auch noch* eine Schöpfung geben. Denn wie sollte es eine Unendlichkeit *und auch noch* etwas anderes geben können? Die Theisten müssen anerkennen, daß Gott und die Welt nicht zwei sind. Das ist aber im großen und ganzen das, was Schankaras Nichtdualismus sagt, wenn auch die christlichen Theisten nicht so weit gehen würden, die absolute Identität Gottes, der Welt und des menschlichen Selbst behaupten zu wollen.

Der hinduistische Nichtdualismus findet in zwei anderen Quellen eine Bestätigung. Erstens bringt die mystische Tradition des Christentums die Erfahrung zum Ausdruck, daß jede Dualität in der mystischen Erfahrung aufgehoben ist. Genauso wenig wie im Advaita handelt es sich hier bei dieser Meinung um das Ergebnis einer logischen Argumentation, sondern um eine unmittelbare Erfahrung des Mystikers, die sich nicht logisch weitergeben läßt. Die zweite Quelle liegt in der von der heutigen physischen Theorie gewonnenen Einsicht in die Natur der Wirklichkeit, wonach alles im Kosmos in einer totalen Beziehung zu allem steht und es so eine grundsätzliche Nichtdualität des Ganzen gibt. Ein holistisches bzw. holographisches Verständnis des Universums bestätigt eine nichtdualistische Betrachtung der Wirklichkeit.

Auch in neuerer Zeit haben christliche Theologen sich dadurch schuldig gemacht, daß sie das absolute qualitative Anderssein Gottes behaupteten und so die Menschheit und die Welt als völlig von Gott verschieden darstellten. Wenn es

stimmen sollte, daß die Menschheit und die Welt völlig von Gott verschieden bzw. eine völlig außer ihm liegende Wirklichkeit wären, dann hätten wir einen endlichen Gott und ein endliches, von Gott getrenntes Universum, dann gäbe es also einen Urdualismus, der philosophisch kaum haltbar wäre.

Die Herausforderung des Hinduismus dem Christentum gegenüber ist grundsätzlich die Einladung an dieses Christentum, in einen von Ehrfurcht geprägten Dialog mit dem Hinduismus zu treten. Und auch hier bestätigt sich die Erfahrung, daß ein solcher in Ehrlichkeit und Demut geführter Dialog auch zu einer Vertiefung des christlichen Verständnisses von Gott und von der Wirklichkeit führt.

[1] Auch viele andere Texte ägyptischer oder syrischer Herkunft reden von den Hindus. So redet zum Beispiel der nichtchristliche koptische hermetische Text Asklepius 21–29 (VI, 71) von Hindus sowie von Skythen wie «Barbaren».

[2] Röm 1,19; Apg 14,15-17; 17,22-31.

[3] Joh 1,4; 9.

[4] Raimundo Panikkar, The Vedic Experience (London 1977).

[5] I 164.

[6] Sri Aurobindo, Essays on the Gita (Pondicherry 1972) 34.

[7] Der für Schankaras Denken zentrale Begriff des *māya* wird oft falsch interpretiert als «Illusion» bzw. «Irrtum». *Māya* hat aber nicht diese Bedeutung. Schankara unterscheidet klar zwischen der absoluten Ebene der Wahrheit *(paramārthika satta)* und der praktischen bzw. operationalen Ebene (*vyāvahārika satta*). *Māya* ist in diesem Kontext die sich auf der allgemeinen Ebene des gemeinen Menschenverstandes zeigende Dualität. Wenn man sich auf einer höheren Ebene der absoluten Wahrheit der wahren Identität von *Brahman*, *atman* (Seele) und *jagad* (Welt) bewußt wird, dann werden alle Vielheit und jeder Unterschied als Projektion und nicht als letzte Wirklichkeit verstanden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PAULOS MAR GREGORIOS
(VERGHESE)

1922 geboren. Studien in Goshen, Princeton (Magister der Theologie), Yale (Magister der Theologie), Serampore (Doktor der Theologie). Ehrendoktorate (Budapest, Leningrad, Prag). Nach langjähriger Tätigkeit im Stab des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf Metropolit der Syrisch-Orthodoxen Kirche des Ostens für Delhi und den Norden. Mitglied des Präsidiums des Ökumenischen Rates der Kirchen. Vorsteher des Orthodoxen Theologischen Seminars in Kottayam, Indien. Vizepräsident des Kerala Philosophers' Congress. Neuere Veröffentlichungen: Science for Sane Societies (Madras 1980); Cosmic Man (Delhi 1980); The Indian Orthodox Church. An Overview (Delhi 1982). Anschrift: The Delhi Orthodox Centre, 2, Institutional Area, Tughlaqabad, New Delhi – 110062, Indien.

Michael von Brück

Die Zusammenarbeit zwischen Christen und Hindus – dargestellt am Beispiel Indien

I. Indisches Christentum und sozio-ökonomische Strukturen

Täglich arbeiten Christen und Hindus millionenfach in wirtschaftlichen und anderen Bereichen der indischen Gesellschaft zusammen. Eine bewußte Kooperation zwischen den Religionen um gemeinsamer Anliegen und Ziele willen ist selten. Hindus und Christen sind ungleiche Partner, und zwar soziologisch, demographisch wie auch im kulturell-spirituellen Selbstverständnis. Während etwa 83 % der Bevölkerung Indiens als Hindus gelten, bekennen sich nur 2,6 % zum Christentum. Diese geringe Zahl der Christen konzentriert sich in bestimmten Gegenden, so vor allem den Staaten im Nordosten (Nagaland, Mizoram, Meghalaya), Kerala und dem Kanyakumari-Distrikt Tamil Nadus. Die Christen sind zu ca. 80 % aus unteren Kasten, Kastenlosen oder ehemaligen Stammesgruppen hervorgegangen, sind also ganz unabhängig von ihrer Religion kaum Gesprächspartner für die oberen und kulturtragenden Kasten der Hindus. Es kommt hinzu, daß das *Christentum als Fremdkörper,* der von kolonialen Mächten künstlich nach Indien eingeführt wurde, erlebt wird, so daß mit dem nach der Unabhängigkeit aufblühenden Nationalismus den Christen die Beweislast zufiel, sich als loyale Bürger zu erweisen. All dies sind Faktoren, die dazu geführt haben, daß die Christen weitgehend vom Hauptstrom der Gesellschaft isoliert sind. Nicht selten haben sie Identitätsprobleme.

Allein die *Syrisch-Orthodoxen Christen,* die sich auf den Apostel Thomas zurückführen, mit Sicherheit aber seit dem 4. Jh. n. Chr. in Indien, und hier vor allem an der Malabarküste, ansässig sind, verfügen über eine eigenständige indische Tradition. Sie formen eine eigene Kaste, die allgemein anerkannt wird und relativ hochstehend ist. Zwischen ihnen und den Hindus in Kerala gibt es freundschaftliche Beziehungen, weil die Orthodoxen weder missionieren noch die hinduistische Kastenmoral in Frage stellen. Sie sind durch ihre wechselvolle Geschichte und den jahrhundertelangen Versuch der römisch-katholischen Missionare, sie unter päpstliche Jurisdiktion zu bringen, untereinander so gespalten, daß Hindu-Gruppen gelegentlich schlichtend eingreifen.

Die römisch-katholische *Mission* seit dem 16. und die protestantischen Missionen seit dem 18. Jh. sind aufs engste mit der europäischen Kolonialgeschichte in Indien verknüpft. Die Konvertiten beugten sich nicht selten dem politischen oder wirtschaftlichen Druck der Eroberer. Sie erscheinen daher in den Augen traditioneller Hindus mehr oder weniger als Verräter. Das trifft im übrigen weitgehend auch auf die Muslime zu. Da den Christen Bildungsprivilegien eingeräumt wurden und fast alle höheren Schulen des Landes von Engländern aufgebaut und bis 1947 fest in ihrer Hand waren, hat das Christentum aber im Bildungssektor weit über seine bescheidene Prozentmarke hinaus gewirkt. Heute wird das meist positiv anerkannt, zumal die *christlichen Schulen* und Colleges – wie auch die *Hospitäler* – nach wie vor einen wichtigen Beitrag im säkularen Staat Indien leisten. Nach der Verfassung des unabhängigen Indien gilt das Land als säkular, d. h. es gibt keine Staatsreligion wie z. B. im benachbarten Königreich Nepal, in dem der Hinduismus zur Staatsreligion erklärt und Taufe unter Gefängnisstrafe gestellt wurde. Der indische Staat garantiert Religionsfreiheit, was das Recht, die jeweilige Religion zu bekennen, zu praktizieren und zu proklamieren, einschließt.

Die europäischen Missionen hatten vor allem unter den Gruppen Erfolg, die ohnehin nicht in das hinduistische Kastensystem eingegliedert waren, d. h. vor allem unter *Kastenlosen* und in den *Stammeskulturen.* Nicht selten konvertier-(t)en solche Menschen keineswegs um materieller Vorteile willen, sondern um als Menschen anerkannt zu werden, d. h. um menschlicher Würde willen, die ihnen die Hindu-Gesellschaft jahrtausendelang versagt hat. Weil aber die *christlichen Kirchen das Kastensystem nicht überwinden konnten,* konvertieren diese Gruppen heute häufig zum Islam oder Buddhismus (Ambedkars Neo-Buddhisten). Die Konversion ist zur politischen Waffe von etwa 90 Millionen

Kastenlosen im Kampf um ihre gesellschaftliche Emanzipation geworden.

Der Hinduismus ist tolerant und schreibt keinerlei Glaubensbekenntnis vor. Hindu ist, wer einer Kaste angehört und die Regeln des Kastenverhaltens innerhalb und außerhalb der Kaste einhält. Wer konvertiert, will bewußt aus diesem System ausbrechen und bekommt den Zorn der Kaste zu spüren. Während radikale Gruppen (Dalit-Bewegung) zum Kastenkrieg aufrufen, versuchen die meisten Christen, abseits von den sozialen Kämpfen der hinduistischen Gesellschaft eine spezifische Identität zu finden. Weil die Regierung besondere Programme zur Förderung der registrierten unteren Kasten (Kastenlose und Stämme) unterhält (Reservierung von Ausbildungs- und Arbeitsplätzen), sind die Christen oft bis zur Zerreißprobe belastet: sie sind von diesen Maßnahmen ausgeschlossen, da sie ja offiziell außerhalb des Kastensystems stehen.

Interessant ist eine Entwicklung der letzten Jahrzehnte: Bestimmte Kasten gründen Vereinigungen *(sabha)*, die alle Gleichkastigen ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit umfassen. Besonders in den mittleren Kastenrängen (Nadars in Tamil Nadu usw.) erstarken diese Gruppen, in denen Hindus und Christen derselben Kaste um ökonomischer und politischer Ziele willen, die sich aus der Modernisierung Indiens ergeben (gemeinsame Wahlplattformen), zusammenarbeiten: *Die Kastenloyalität ist stärker als die Religionszugehörigkeit* trotz der Jahrhunderte gegenläufiger Missionsgeschichte.

Will man Ansätze zur Zusammenarbeit zwischen Hindus und Christen aufspüren, richtig einschätzen und fördern, muß man dieses Hintergrundes eingedenk sein. Die Religionsfrage ist ganz besonders auch in Indien nicht zu trennen von sozio-ökonomischen Strukturen.

II. Zur Geschichte der Zusammenarbeit

Erste bewußte Versuche zur Zusammenarbeit gibt es seit dem portugiesischen Jesuiten-Missionar *Robert de Nobili* (1577–1656). Er kam im Jahre 1606 nach Indien und wirkte vor allem in der Gegend um Madurai. Früh erkannte er, daß es notwendig sei, die kulturbestimmenden Brahmanen für das Christentum zu gewinnen, wenn man die gesamte Bevölkerung dem Evangelium näherbringen wolle. Er wollte deshalb den Brahmanen ein Bruder werden, d. h. er wurde strikter Vegetarier, trug statt der europäischen Hose den *dhoti*, imitierte unter unsäglichen Strapazen den Lebensstil der Wanderasketen *(sannyāsin)* und lernte vor allem Sanskrit und Tamil. In beiden Sprachen brachte er es zur Perfektion, so daß ihm die einheimischen Eliten höchste Anerkennung zollten. In der Anpassung an indische Lebensweise ging er so weit, das Kastensystem und sogar die Unberührbarkeit zu akzeptieren, was ihm unerbittliche Kritik von seiten der jesuitischen Mitbrüder eintrug. Finden wir bei de Nobili den ersten konsequenten Versuch der Inkulturation des Christlichen, so darf man sich nicht über die Motive täuschen: Es ging ihm darum, die Hindus zur katholischen Kirche zu bekehren. Von einem Geist der partnerschaftlichen Zusammenarbeit kann noch keine Rede sein. Bis heute haben das die Hindus nicht vergessen und stehen deshalb sehr häufig christlichen Versuchen, das Evangelium den Indern vermittels indischer Philosophie, Kunst und Riten nahezubringen, skeptisch, wenn nicht mit offener Ablehnung, gegenüber. Man traut den Motiven nicht.

Ansatzpunkte zur Zusammenarbeit finden sich bei dem deutschen Lutheraner *Bartholomäus Ziegenbalg* (1683–1719). Er baute unter dänischem Schutz – praktisch aber auf seiten der Inder gegen die dänischen Militärbehörden – seine Mission in Tranquebar auf, sammelte die Schätze der Tamil-Literatur und schrieb 1712 das erste Tamil-Wörterbuch. Er ließ Tamil-Schulbücher für die Elementarschule drucken und legte damit den Grundstein für ein weitgreifendes Bildungswesen in Südindien. Freilich war auch hier das Ziel, die Schüler letztlich zur Konversion zu bewegen.

Die Bedeutung, die christliche Linguisten bei der Erforschung der einheimischen Sprachen hatten, kann nicht überschätzt werden. Die *Hindu-Renaissance* des 19. Jh. etwa wäre ohne das Wirken bedeutender Sanskritisten wie Max Müller nicht denkbar. Bis heute ist das nicht vergessen, und die gemeinsame Erforschung der Sanskrit- und anderer Literaturen bildet einen der wichtigsten Anknüpfungspunkte zur Zusammenarbeit von Hindus und Christen, zumindest im kulturellen Bereich.

Diese Renaissance erreicht mit dem von *Raja Ram Mohan Roy* im Jahre 1830 gegründeten *Brahmo Samaj* einen Höhepunkt. Unter dem Eindruck der geistlichen Größe Jesu von Nazareth, den man in Indien schon immer als eine

unter vielen Verkörperungen der einen Gottheit verehren konnte, und durch den sozial-karitativen Impuls der christlichen Missionen wollte man den Hinduismus im Sinne eines am Vedānta und der Bergpredigt geschulten Monotheimus mit klarer humanistischer Zielsetzung erneuern. Pluralismus der Religionen, Friede zwischen ihnen und Kooperation wurden Inbegriffe einer aufgeklärten Hindu-Spiritualität, die auch die Auswüchse des Kastensystems zu überwinden suchte sowie die polytheistischen Tendenzen im Popularhinduismus ausrotten wollte. Der dritte Leiter des Brahmo Samaj, *Keshab Chancer Sen*, war besonders stark von der Bibel beeinflußt. Es kam zu einem inneren Austausch der Religionen, gelegentlich auch zur Kooperation zwischen dem Samaj und vielen einzelnen Missionaren, kaum aber zu einer breit angelegten Dialogphase zwischen dem offiziellen Christentum und den meist bengalischen Intellektuellen.

So gründete *Dayananda Sarasvati* 1875 den *Arya Samaj*, der eine Rückkehr zu den Veden und deutliche Abgrenzung vom Christentum propagierte. Man führte eigens einen Ritus zur Rekonversion zum Hinduismus ein. Diese Bewegung ist gelegentlich aggressiv geworden; sie ist Reaktion auf den Anspruch der christlichen Kirchen, allein die Wahrheit zu predigen.

In der Bewegung zwischen Hindus und Christen ragt die Gestalt *Ramakrishnas* (1836–1886) heraus, der bis heute durch die von *Vivekananda* 1897 gegründete Ramakrishna-Mission weltweit wirkt. Ramakrishna war in Zeiten tiefster Trance so vollkommen in die Gottheit versunken, daß er das jeweils meditierte Gottesbild *(murti)* vollkommen schaute. Er hatte auch eine Christusvision, die bestimmend für die Haltung vieler Hindus zum Christentum wurde: man sieht Jesus als Orientalen, einen der größten geistlichen Meister aller Zeiten, der zu Recht Gott genannt wird. Die Europäer hätten ihn fehlinterpretiert und zum Zeugen einer imperialistischen Missionsgeschichte mißbraucht. In den Worten Ramakrishnas: «Der Heiland ist der Gottesbote. Er ist wie der Vizekönig eines mächtigen Monarchen. Wenn es in einer entfernten Provinz Unruhen gibt, schickt der König seinen Vize, um sie beizulegen. So schickt auch Gott seinen Heiland, wenn immer irgendwo in der Welt die Religion niedergeht. Es ist immer ein und derselbe Heiland, der, einmal in den Ozean des Lebens gesprungen, an einer Stelle auftaucht und Krishna genannt wird, dann wieder untertaucht, um an anderer Stelle als Christus wiederaufzutauchen.» Auch in ihrer praktischen Gestalt ist die Ramakrishna-Mission sehr von den christlichen Orden beeinflußt. Sie treibt das Bildungswesen voran und übt Werke der Barmherzigkeit.

III. Christliche Ashrams

Unter dem Stichwort *«Dialog»* ist während *der letzten dreißig Jahre*, vor allem aber nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und durch die entsprechenden Programme des Weltkirchenrates ein neuer Geist in das Miteinander von Hindus und Christen eingezogen. Es gibt seitdem mehr oder weniger regelmäßig offizielle theologische Gespräche auf dogmatischer Ebene, die interessantes Material zu Tage fördern, dem gegenseitigen Verständnis dienen und Vorurteile abbauen sollen. Nicht selten entarten derartige Treffen zu Monologen, die zu Selbstdarstellungen werden. Bestenfalls redet man zueinander, ist aber nicht immer geneigt, dem anderen wirklich zuzuhören. Deshalb stellte sich in den siebziger Jahren Enttäuschung ein, was die rückläufige Zahl der Dialoggruppen in den Städten (meist um einen dialogfreudigen Initiator christlichen Glaubens geschart, seltener – wie von der hinduistischen Divine Life Society im Shivananda-Ashram – systematisch gefördert) und auch der großen Dialogkonferenzen erklärt.

Der Dialog muß in der «Tiefe des Herzens», d. h. im gemeinsamen Gebet, in Meditation und Schweigen verankert sein. Dies wurde schon früh von wenigen indischen wie ausländischen Christen erkannt, die an die Lebenspraxis im indischen Ashram anknüpfen wollten. Der Ashram ist eine äußerlich wenig organisierte Lebensgemeinschaft von spirituellem Meister und seinen Schülern, die sich spontan um ihn scharen. Man lebt in materieller Anspruchslosigkeit und im Gebet. Wer kommt, ist Glied der Gemeinschaft, wer geht, bedarf dazu keiner Erlaubnis. Heute gibt es mehr als 40 *christliche Ashrams*, die Stätten der geistlichen Begegnung oder gemeinsamer Arbeit von Hindus und Christen sind. Zwei Beispiele: Der erste christliche Ashram (Christukula-Ashram) wurde von einem Inder und einem britischen Arzt 1921 in der Nähe von Tiruppattur in Südindien gegründet. Er wurde zur Stätte der Begegnung der Religionen und des gemeinsamen Dienstes am Kranken. Auch Gandhi hat ihn besucht. Einen ganz und gar in indischer Tradition stehenden kontemplativen

Ashram gründeten *J. Monchanin* (gest. 1957) und *H. LeSaux* (Swami Abhishiktananda, gest. 1973) in Shantivanam bei Tiruchirapalli (1950). Abhishiktananda ging 1968 als Einsiedler in die Himalayas, um ein Leben des Yoga und ungestörter Meditation zu führen, das ihn ins Zentrum der hinduistischen Erfahrung der Nicht-Dualität *(advaita)* führte. Viele hindu-christliche Gruppen haben sich um sein Erbe und Vermächtnis geschart. Heute ist der Ashram unter der Leitung des Benediktiners *Bede Griffiths* zu einem Zentrum der Dialogbewegung zwischen den Religionen, New Age und Kirche, Wissenschaft und Glaube geworden. Von hier gehen Impulse in alle Welt aus, weniger vielleicht in die unmittelbare dörfliche Umgebung. Denn auf dem indischen Dorf lebt man in der Kaste, die kaum (religiöse) Kontakte mit anderen Kasten pflegt. Da Kaste gleichzeitig Religion bedeutet, ist Dialog notwendigerweise Kooperation zwischen verschiedenen Kasten, was aus sozialpsychologischen wie politischen Gründen immer noch schwierig ist und deshalb weitgehend Sache der Intellektuellen, bestenfalls auch einiger Kontemplativer aus allen Traditionen, blieb.

IV. Soziale Aktionsgruppen

Darum gebührt größte Aufmerksamkeit den ca. 1200 *sozialen Aktionsgruppen*, die sich seit etwa 1960 spontan in ganz Indien gebildet haben. Sie werden vor allem von Jugendlichen getragen, die ihren Hintergrund in allen Religionen haben können und diesen Hintergrund oft emphatisch ablehnen («jede der Religionen vergrößert das Elend») oder für den sozialen Befreiungskampf im Sinne einer interreligiösen Befreiungstheologie nutzbar machen wollen. Manchmal aber gründen solche Gruppen in gemeinsamem Gebet, das die üblichen Religionsschranken hinter sich läßt. Sie möchten ein neues Bewußtsein unter den Massen Indiens erwecken sowie die Menschen gewerkschaftlich oder kooperativ organisieren. Weil diese Gruppen aber sowohl von den Kirchen als auch vom Hindu-Establishment nicht selten des Marxismus verdächtigt werden, driften sie von den Hauptströmen der religiösen Traditionen ab. Einige wenige theologische Seminare treten in Dialog mit ihnen oder organisieren gar Konferenzen, auf denen solche Gruppen mit Vertretern der kontemplativen Führungselite des Hinduismus zusammentreffen können. Ob sich daraus eine fruchtbare Zusammenarbeit entwickelt, bleibt abzuwarten.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Zusammenarbeit zwischen Hindus und Christen ist für Indien lebenswichtig, obwohl die Schwierigkeiten oft noch unüberwindlich erscheinen. Auch politische Probleme (Tyagi-Gesetzesvorlage zum Einschränken der Konversion), das nicht unbegründete Mißtrauen der Hindus vor allem wegen der finanziellen Abhängigkeit der indischen Kirchen von ausländischen Missionsgesellschaften, die nach wie vor Konversions-Kreuzzüge *(crusades)* veranstalten lassen, sowie der Mangel an Kontinuität in der Dialogarbeit auf allen Ebenen erschweren die Zusammenarbeit zwischen Hindus und Christen beträchtlich.

MICHAEL VON BRÜCK

1949 geboren. Lutherischer Pastor in der DDR. Seit 5 Jahren Dozent am Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute in Madras/Indien sowie Research Scholar an der Universität Madras. Studien in indischer Philosophie (vor allem Advaita Vedānta und Mahayana-Buddhismus) und Yoga. Längere Studienaufenthalte (Zen) in Japan. Neben der akademischen Tätigkeit Meditations- und Yogakurse sowie interreligiöse Studienwochen in tibetischen Klöstern, hinduistischen Ashrams u. a. Ab Sommer 1985 Gastprofessur am Religionskundlichen Seminar der Universität Hamburg. Veröffentlichungen u. a.: Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen (Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1979); Die vedāntische Erfahrung des Einen als Basis für Prinzipien der Ethik, in: ZMR 1983, 163–190; Trinitarian Theology: Hegelian vis-à-vis Advaitic, in: Journal of Dharma VIII,3, Bangalore 1983, 283ff.; Sunyata in Madhyamika Philosophy and the Christian Concept of God, in: Jeevadhara Nov. 1983, 385–402; Advaita and Trinity, in: Indian Theol. Studies, Bangalore 1983/1; Tragweite und Dimension des Heilswirkens Christi, in: NZfSyTh 1984/2. Anschrift: Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, 94, Purasawalkam High Road, Kilpauk, Madras 600010, Indien.

Sulak Sivaraksa

Das Christentum in der Sicht des Buddhismus

I. Buddhistische Toleranz – christliche Intoleranz

Als der erste Missionar nach Tibet ging, um das Evangelium zu verkündigen, hörten die dortigen buddhistischen Mönche von Gott, Heil, Befreiung, Leiden, Ewigem Leben und dergleichen. Sie folgerten, Christi Lehre sei derjenigen Buddhas ähnlich.

Es ist die Kraft, aber auch die Schwäche des Buddhismus, daß er dazu neigt, das Verbindende und Gemeinsame in anderen Religionen herauszufinden. Deshalb bereitet es dem Buddhismus keinerlei Schwierigkeiten, neben dem Hinduismus und dem Animismus zu existieren; den Unterschieden wird kein großes Gewicht beigelegt. Man sagt sich: Die Mehrzahl der Menschen soll doch religiöse Riten und Rituale praktizieren, wenn ihnen damit geholfen ist. Tempel, Bilder, Götter könnten z. B. Zuflucht für jene bedeuten, die – zumindest vorübergehend – geistlichen Schutz oder Sicherheit brauchen. Entwickelt man sich reifer und selbständiger, dann verfügt man über die inneren Kräfte, die eigenen Schwierigkeiten zu bewältigen, um wirklich eins mit sich selbst, den Mitmenschen und der Letzten Wirklichkeit zu sein. Solche Menschen, die es zur Selbstlosigkeit bringen möchten, damit sie den Zustand der Einheit oder «Nichtheit» erlangen, können dann den Mittleren Weg des Buddha ernst nehmen. Dennoch will der Buddhismus nicht für sich beanspruchen, daß lediglich er die Antwort auf das Problem des Leidens und dessen Überwindung kennt, um die völlige Befreiung oder das Nirwana zu erreichen.

Anders als den Hindus *fiel es den Christen schwer zu akzeptieren, daß der Buddhismus auch eine Religion sein könnte.* Der Missionar in Tibet erzählte den Lamas offen, daß der Buddhismus eine falsche Religion oder die Religion der Dämonen sei. Nur die Nachfolge Christi bringe Rettung und Ewiges Leben. Bedauerlicherweise ist diese Anschauung noch in vielen christlichen Kreisen weit verbreitet. Trotz des Zweiten Vatikanischen Konzils lassen manche Dokumente des Sekretariats für die Nichtchristen viele Buddhisten noch immer glauben, die offizielle Politik des Vatikans angesichts des Buddhismus sei noch ungeklärt. Es wird vorausgesetzt, Christen sollten jetzt mehr über den Buddhismus lernen und äußerlich sichtbare Achtung zeigen, damit sie die buddhistische Lehre und Kultur verstehen; das vereinfacht es vielleicht, Buddhisten zum Christentum zu bekehren oder den Buddhismus zu christianisieren – ähnlich, wie Thomas von Aquin mit Aristoteles verfahren ist.

Zumindest in Siam veröffentlicht das tonangebende katholische Seminar noch immer Artikel, die besagen, Buddha sei bestenfalls ein Prophet, der den Weg zu Jesus Christus zeigte; oder auch: der Buddhismus sei, historisch gesprochen, tot, sobald Christus geboren war, 543 Jahre nach Buddhas Tod.

Solche Behauptungen oder Beschuldigungen mögen viele ungebildete Buddhisten verärgern. Jene jedoch, die wirklich Ernst mit ihrem Buddhismus machen, übergehen solche Äußerungen irgendwelcher Nichtinformierter. Warum sich streiten über Mißverständnisse oder Propaganda? Es gibt ja durchaus viele erhabene Ideen im Christentum, die den Buddhismus zum Nachdenken anregen könnten.

II. Gott im Buddhismus?

Gott ist offensichtlich das wichtigste Thema im Christentum. Wenn Buddhisten das Wort ‹Gott› ablehnen, werden sie zwangsläufig sein Dasein leugnen. Sie können sogar soweit gehen und sagen, der blinde Glaube an den Unbekannten, der mit der Letzten Wirklichkeit identisch ist, sei faktisch das Nichtwissen *(avijja)* – Ursprung aller Bosheit. Insbesondere der Glaube an Gott, durch die menschliche Geschichte Vater in sei-

nem geliebten Sohn, übersteige jegliches buddhistische Vorstellungsvermögen – ganz zu schweigen vom Heiligen Geist oder von der Trinitätslehre.

Bestenfalls würden die Buddhisten sagen, *der ‹Gott› der Christen spiele im Buddhismus keine Rolle.* Sie interessieren sich nicht für Monotheismus, Polytheismus oder Atheismus. Dennoch ist der Buddhismus *kein Agnostizismus.* Wenn die Buddhisten sich auf die Letzte Wirklichkeit oder Edle Wahrheit *(ariya sakka)* ausrichten – das rechtschaffene Gesetz, welches das Universum regiert und in ihm wirkt *(sada dhamma),* d. h. man wird die Früchte ernten, die man gesät hat –, dann muß man darüber auch im Sinne der christlichen Vorstellung von Gott nachdenken.

Die Christen reden über Gott aus dem hebräischen Kontext der Stammesfamilie; daher wurde Gott so persönlich für sie. Sie nannten ihn sogar ‹Gott des Zorns›. Dies war schlicht eine Auslegung von Menschen. Nur im Neuen Testament konnte man sich ihn als ‹Gott der Liebe› nicht bloß für das jüdische Volk, sondern für alle Menschen vorstellen. Nach Meister Eckhart geht jede Definition oder Auffassung von Gott zwangsläufig fehl, es sei denn, man hätte Ihn erfahren.

Im Buddhismus kann man das Nirwana *auch nicht erklären* oder definieren. Man kann ‹Nirwana› negativ ausdrücken, nämlich, alles, was es nicht ist, beschreiben, und man kann positiv sagen, Nirwana sei der vollkommene Zustand des Friedens und des Glücks. Gleichzeitig ist es auch ein Zustand, der das Glück transzendiert.

III. Der Buddhist und der Christ

Als Gautama zum Buddha wurde, war er *erleuchtet.* Obwohl er weiterhin Mensch blieb, ist er – schon vereinigt mit der Letzten Wirklichkeit – auch Gott, zwar nicht im personifizierten, sondern im normativen Sinne. Deshalb ist Buddha Dhamma im Buddhismus die Letzte Wirklichkeit, nicht bloß ‹Dhamma› in der traditionellen brahmanistischen Bedeutung des Wortes. Gewiss kennt die Tradition des Mahayana die Auffassung von Adi Buddha oder Dyani Buddha als Schöpfer des Universums und des allgemein gültigen Gesetzes.

In buddhistischer Sicht ist Sakayamuni Buddha oder *Gautama Buddha* der Einzige, *der ‹historisch› ist* – so wie wir das verstehen –, denn er wurde im siebten oder sechsten Jahrhundert vor Christus geboren. *Die Geschichte konnte keine anderen Buddhas vor ihm nachweisen,* und Dyani Buddha steht sogar außerhalb der Geschichte. Ist er ein Mythos oder eine Realität? Nur die Erleuchteten oder solche, die religiöse Erfahrungen mit Gott haben, oder auch Buddha Dhamma könnten diese Frage wirklich beantworten.

Der ehrwürdige Buddhadasa Bhikkhu, ein bekannter Thai-Mönch, hilft jenen, die nicht über religiöse Erfahrung verfügen, dieses Problem zu verstehen, indem er erklärt, jede Religion, auch der Buddhismus, kenne zwei Sprachebenen, die religiöse oder Dhamma-Sprache (1) und die allgemeine oder weltliche Sprache (2).

Man neigt dazu, beide Spracharten zu vermischen und damit unnötige Mißverständnisse hervorzurufen. Wenn die Christen vernehmen, daß die Buddhisten behaupten, *ihr Buddha decke sich mit dem Gott der Christen,* ärgern sie sich. Ähnlich empfinden die Buddhisten: ‹Ihr› Buddha muß Jesus Christus überlegen sein. Dies ist kindisch und oberflächlich; es ist ein Mißbrauch der Dhamma-Sprache. Faktisch gibt es weder Gleichheit noch Superiorität noch Unterlegenheit zwischen verschiedenen Religionen. Wir sind unterschiedlich, aber wir haben die anderen zu achten und sollten das, worauf es in der Religion unserer Freunde ankommt, möglichst mit Sympathie und Respekt zu verstehen suchen. Sogar dann können wir Fehler machen; in dem Fall müssen wir auch Vergebung erbitten.

IV. Leiden – Heil – Befreiung

Es ist schon schwierig genug, unsere eigene Religion klar und gründlich zu begreifen. In diesem Zeitalter jedoch muß man *die Grenzen der eigenen religiösen Traditionen bedenken und andere Religionen im Lichte der eigenen Religion zu verstehen suchen.* Ein Buddhist kann bloß aus buddhistischer Perspektive über das Christentum nachdenken – mehr kann er nicht tun. Wenn die Buddhisten verstehen, daß die christliche Liebe zu Gott die Liebe zum Nächsten einschließt, daß die Unterwerfung unter Gott ihn selbstlos und mitfühlend gegenüber Menschen und Lebewesen überhaupt macht (wie z. B. Franz von Assisi), wird seine Einsicht ihn überlegen lassen, daß Buddha für ihn wirklich ein mitfühlender und Erleuchteter ist. Indem er in Buddhas Fußstapfen tritt, könnte er sich selbst, die Gesellschaft und die ihn umgebenden Naturerscheinungen verstehen. Sein Verständnis ent-

steht real dadurch, daß er sich selbst und andere nicht ausnützt. Je selbstloser er ist, um so mitfühlender ist er. Je mehr er bemerkt, wie andere *leiden,* desto mehr möchte er das Leiden teilen und gemeinsam dessen Ursache beseitigen. Indem er so handelt, legt er ein Bodhisattva-Gelübde ab: sich zu erbarmen wie die Buddhas in Vergangenheit und Zukunft. Wenn der Buddhist mit dem Christentum in Berührung kommt, betrachtet er das *Kreuz* als ein Zeichen, das ihn befähigen wird, Leiden zu teilen, und dies nicht bloß mit den christlichen Freunden, sondern mit allen Geschöpfen Gottes. Als Buddhist möchte er die Ursache des Leidens aufspüren und beseitigen – für die eigene Befreiung wie für die der anderen. Wenn er über die christliche Lehre, über Leiden, Heil und Befreiung nachdenkt, hält er dies alles als Buddhist für wertvoll. Seine christlichen Freunde mögen Heil durch Christus zu erlangen suchen, er als Buddhist betrachtet die christliche Lehre, insbesondere die Bergpredigt und die christliche Lebensweise, Gott dem Vater zu gehorchen und dem Volk Gottes zu dienen, als beachtenswert. Zu dieser Ansicht kommt er durch die Kenntnisse der Dhamma-Sprache, die eindeutig von der orthodoxen christlichen Auslegung abweicht. Daher spürt der Buddhist, daß ein Christ seine Pflicht erfüllt, indem er fest an den Gott seiner Auffassung glaubt und nach dessen Anweisung handelt: seine Nächsten liebt, ihre Leiden teilt und die Ursachen dieser Leiden auszuräumen sucht, damit er seiner Befreiung gewiß ist. Für den Buddhisten heißt dies eine Situation des Befreitseins, in der es weder Haß, Habgier noch Irrglaube gibt, oder anders gesagt, es ist ein Zustand der *Erleuchtung.*

Der Christ mag das ‹*Ewiges Leben*› nennen. Über den Wortlaut würde ein Buddhist nicht streiten. Zu erörtern, ob die Seele unsterblich ist oder nicht, damit mag sich die westliche Sprachebene befassen. Wenn Ewiges Leben vollkommenes Glück bedeutet, mag es – Worten oder Beschreibungen spottend – auch Nirwana heißen. Das ist meine persönliche Meinung, die keine wissenschaftliche ist. Es erfordert ernsthaftere Untersuchungen als ein Artikel dieser Art sie zu leisten vermag, um tiefer in die buddhistische Reflexion über das Christentum einzusteigen: ein faszinierendes Thema.

Aus dem Engl. übers. v. Mieke Korenhof-Scharffenorth

SULAK SIVARAKSA

Koordinator des Asian Cultural Forum on Development (ACFOD) in Bangkok. Gastprofessor an einigen thailändischen, amerikanischen und europäischen Universitäten, an denen er hauptsächlich Buddhismus und Philosophie lehrt. 1983 einer der vier Buddhisten, die auf Einladung des Weltkirchenrates an dessen Vollversammlung in Vancouver teilnahmen. Neueste Veröffentlichungen in englischer Sprache: Siamese Resurgence; A Buddhist Vision for Renewing Society; Religion and Development. Anschrift: Asian Cultural Forum on Development, G. P. O. Box 2930, Bangkok 10501, Thailand.

Aloysius Pieris

Der Buddhismus als eine Herausforderung für die Christen

I. Die bisher verpaßte Chance der Herausforderung durch den Buddhismus

Mit Arnold Toynbee haben viele in der Vergangenheit die Hoffnung gehegt, daß eine in die Tiefe gehende Begegnung zwischen dem Buddhismus und dem Christentum in einen neuen Abschnitt der Geschichte der Menschheit hineinführen werde. Denn beide Religionen bedeuten füreinander eine gewaltige Herausforderung, wie sie zwischen keinen anderen Religionen gegeben ist. Daher könnte ihre Begegnung, so hoffte man, zu einer *coincidentia oppositorum* führen, aus der beide bereichert und veredelt hervorgingen und eine Art von Synthese von beiden angebahnt würde.

Bis heute haben sich diese Erwartungen nicht erfüllt, da beide Religionen sich nie, außer vielleicht im Herzen einiger Individuen, in ihrer *authentischen* Form begegnet sind. Oft stieß ein verunstaltetes Christentum mit einem mißverstandenen Buddhismus zusammen. Die Ideologie eines «eurokirchlichen Expansionismus», die für sich beanspruchte, die Religion Christi zu sein, war für den Buddhismus keine «gute Nachricht», sondern eine Bedrohung. Es war ja diese Offensive des Christentums, die den Buddhismus zwang, sich eine *Schutzmaske* zuzulegen, wenn er es mit den Christen zu tun hatte. Diese Schutzmaske trägt der Buddhismus noch heute.

Diese Positionen verhärteten sich im neunzehnten Jahrhundert, als eine harte Kontroverse zwischen dem Christentum aus England und dem singhalesischen Buddhismus ausbrach: Auf der einen Seite ein Christentum, das in Europa im dort vorherrschenden Klima eines wissenschaftlichen Rationalismus und verschiedener profaner Ideologien angegriffen und in die Enge getrieben wurde, das aber in Asien in einer buddhistischen Kultur bevorzugt und begünstigt wurde; andererseits ein Buddhismus, der den ihm zukommenden Platz in einer kolonialisierten Nation zurückgewinnen wollte und der sich dadurch, daß er sich *als eine «religionslose» Philosophie mit einer wissenschaftlichen und rationalen Grundlage darstellte*[1], erreichen wollte, daß er in Europa für intellektuell respektabel gehalten werde.

Das war der Anfang dessen, was ein buddhistischer Soziologe als den Anfang eines protestantischen Buddhismus beschrieben hat, als einen Buddhismus, der aus einem Protest gegen ein aggressives, die Lehre und die Person Buddhas verachtendes unchristliches Christentum hervorgegangen ist[2]. Diese Reaktion dauerte in der Form eines in Stil und Inhalt apologetischen «modernen Buddhismus» bis in die Mitte unseres Jahrhunderts an[3]. Um die Botschaft Buddhas für die westliche Welt zu interpretieren, zögerte diese Form des Buddhismus nicht, sich mit solchen philosophischen Etiketten wie «Rationalismus», «Empirismus» und gar «logischer Positivismus» zu bezeichnen.

Dieser «Exportbuddhismus» – um einen Ausdruck von Edward Conze aufzugreifen – ist zwar heute weit verbreitet, ist aber nicht zu dem geworden, was er sein wollte: eine Herausforderung für die Christen. Denn er hatte sich in ein trockenes Lehrsystem verwandelt, dem aller religiöse Lebenssaft fehlte, der den monastischen, seine Spiritualität ernährenden Kern verleugnet hatte und in dem es keinen Platz mehr gab für einen Buddhakult, welcher sein soteriologisches Wesen symbolisiert hätte. Bis heute hindert dieses Erbe des neunzehnten Jahrhunderts die Christen daran zu entdecken, was sie im Buddhismus wirklich herausfordert.

Obwohl das Klima der Polemik heute einer Atmosphäre des freundlichen Dialogs gewichen ist, ist diese aus dem neunzehnten Jahrhundert stammende Betrachtungsweise des Buddhismus, nach dem es vor allem eine Lehre sei, bis heute nicht aus den Werken der meisten Theologen verschwunden. Ein Beispiel dafür ist die ausführliche und gelehrte Abhandlung von David Snellgrove über die «Theology of Buddhahood»[4]. Noch vor kurzem fand eine Arbeit von John Cobb und George Rupp ein positives Echo, weil, so meinte man, die vom Buddhismus ausgehende Herausforderung des Christentums ihre Theologie revolutioniert hatte[5]. Obwohl diese Arbeit ein faszinierendes intellektuelles Unterfangen ist

und Cobb die Prozeßphilosophie Whiteheads auf glänzende Weise mit den spekulativen Feinheiten alter buddhistischer Dialektiker wie Nagarjuna konfrontiert, bleibt sie dennoch weit davon entfernt, eine Begegnung zwischen dem Dharma (bzw. Dhamma, der Botschaft Buddhas) und dem Evangelium zu sein.

Die christlichen Theologen aus Asien selbst haben sich noch weniger zugetraut. Ohne Zweifel haben japanische Theologen sich ernsthaft und gebührend mit dem Mahayana-Buddhismus auseinandergesetzt, aber im allgemeinen gewinnt man den Eindruck, *daß die Chance der Herausforderung des Christentums durch den Buddhismus dadurch verpaßt wurde, daß dieser Buddhismus in die Schemata westlicher (oft deutscher) Theologiemodelle hineingepreßt und entsprechend beurteilt wurde.*

In Asien ging Lynn de Silva am weitesten in der christlichen Auseinandersetzung mit der Lehre des Buddhismus. Seine Erforschung der buddhistischen Theorie der Reinkarnation führte ihn dazu, daß er seine protestantischen Auffassungen über die Eschatologie revidierte[6]. Am gewagtesten war aber seine theologische Aneignung der Theravada-Lehre des *anatta*, der Nichtexistenz der menschlichen oder irgend einer anderen Seele[7]. Im Laufe eines in der Presse sehr beachteten Dialogs zwischen «modernen Buddhisten» und christlichen Theologen über die Gottesproblematik gab de Silva auf die buddhistische Argumentation, «keine Seele, also kein Gott», genau die umgekehrte theologische Antwort: «keine Seele, also gibt es Gott»[8]. Er war also bereit, den christlichen Begriff des *pneuma* im Sinne der buddhistischen Lehre des *anatta* aufzugeben.

Es gehörte schon zur apologetischen Methode der griechischen Väter, nichtchristliche Lehren christlich zu interpretieren und dementsprechend zu verwenden. Wie wir schon an anderer Stelle dargelegt haben[9], hat eine solche Methode heute in Asien kaum Aussicht auf Erfolg. Aber von de Silva muß gesagt werden, daß es ihm gelungen ist, sich der einseitigen Betrachtungsweise des neunzehnten Jahrhunderts zu entziehen, indem er die *anatta*-Lehre nicht als eine reine philosophische Theorie behandelt hat (die etwa den in den Schriften «moderner Buddhisten» zustimmend zitierten Theorien von David Hume vergleichbar wäre). Vielmehr sah de Silva in dieser *anatta*-Lehre das buddhistische Gegenstück für die Grundlage und den wichtigsten Inhalt der christlichen Spiritualität: die *Geschöpflichkeit* des Menschen. Denn de Silva ist in seinem Denken immer vom soteriologischen Rahmen beider Religionen ausgegangen, wenn er auch vielleicht der *gnostischen Redeweise* des Buddhismus nicht genügend Rechnung getragen hat.

II. Die Herausforderung durch das gnostische Reden des Buddhismus

Es bestehen zwei aufeinander nicht zurückführbare Sprachen des Geistes, die nur zusammen die menschliche Erfahrung von Gott und der Welt adäquat zum Ausdruck bringen und weiter vermitteln. Eine dieser Sprachen ist die Gnosis oder die *Sprache der befreienden Erkenntnis*; die andere ist die *agápe* oder die *Sprache der befreienden Liebe.*

Im Buddhismus gilt die *karuṇá* oder Liebe als eine unverzichtbare Voraussetzung wie auch als eine notwendige Folge der *prajñā* oder Weisheit, wobei nur diese als heilsrelevant betrachtet wird. Alle Strömungen der Spiritualität, und dies gilt auch im Hinblick auf die pietistischen Schulen des Mahayana-Buddhismus, müssen schließlich irgendwann in den großen Strom der Weisheit fließen. In den der Hauptströmung des Buddhismus zuzurechnenden Schulen gehört die Dialektik zwischen Weisheit und Liebe, d. h. zwischen gnostischer Distanziertheit und agapeischem Engagement, zur allgemein akzeptierten Lehre. Allerdings verwendet der Buddhismus normalerweise die Sprache der Gnosis, wenn er von der Liebe redet.

Das fast nur noch agapeische heutige *Christentum* ist nicht nur nicht mehr so wie früher mit der gnostischen Sprache vertraut, sondern hat, auch wenn die Historiker betonen, daß es ursprünglich eine orthodoxe Linie der christlichen Gnosis gegeben habe und die häretischen Formen der Gnosis eher als eine Nebenerscheinung dieser legitimen Linie der Gnosis zu betrachten seien[10], aus der Vergangenheit eine gnosisfeindliche Einstellung geerbt. Ein Blick auf die gesellschaftlich-politische Geschichte der verschiedenen buddhistischen Kulturen sollte ausreichen, um jeden Christen zu überzeugen, daß der Gnostizismus weder ungeschichtlich noch unpolitisch sein muß. Jene grundsätzliche Einstellung gegen den Buddhismus ist der Grund für jene in der auf Weber zurückgehenden Soziologie aufrecht erhaltene Karikatur des Buddhismus als einer

«welt*entsagenden* Askese», während er in Wirklichkeit nur eine die Welt *relativierende* Hervorhebung des Absoluten ist.

Da Sprache nicht nur ein Reden über die Wirklichkeit, sondern auch eine bestimmte Form ist, diese Wirklichkeit zu betrachten und zu erfahren, besteht die Herausforderung des Buddhismus dem Christentum gegenüber an erster Stelle darin, daß die Christen an die Existenz *anderer* berechtigter Wege zur Betrachtung und Interpretation der Wirklichkeit erinnert werden, wie es übrigens auch in folgenden Überlegungen deutlich wird.

Teresa von Avila, die ihre *Gotteserfahrung* in der Sprache der *Agápe* zum Ausdruck bringt, sagt von der mystischen Gnade der «Außerkraftsetzung» (der Sinne und des Verstehens), daß diese eine solch außergewöhnliche und unverdient geschenkte Gabe des Heiligen Geistes ist, daß jeder Versuch des Menschen, diese Außerkraftsetzung aus eigener Kraft zu bewerkstelligen, eine Anmaßung wäre[11]. Jeder aber, der das Meditieren unter der Leitung eines Theravadin-Meisters lernt, wird sich schnell der Tatsache bewußt, daß diese Außerkraftsetzung (die Buddhisten reden von *nirodha samapātti* oder der «Ekstase des Aussetzens») ein natürliches und vorhersehbares, vom Menschen herbeiführbares psychisches Phänomen ist, daß man nicht mit dem aller menschlichen Kausalität trotzenden Nirwana verwechseln sollte.

Wir haben also mit zwei *Sprachspielen* zu tun. Jedes dieser Spiele besitzt seine eigenen Regeln und sollte nicht nach den Regeln des jeweiligen anderen Spieles beurteilt bzw. verwendet werden. Währnd der christliche Mystiker von «Sünde und Gnade» redet, kennt der buddhistische Arahant also in seinem Vokabular nur die Ausdrücke «Unwissenheit» und «Erkenntnis». Der gnostische Prozeß der Verwirklichung eines «unpersönlichen ‹Es›» und die agapeische Begegnung mit einem «persönlichen Du» fordern jeweils eine andere religiöse Sprache mit einer jeweils eigenen Logik, Syntax und Grammatik.

Wie schon bei der Gotteserfahrung kann man *auch in bezug auf die äußere Welt zwei verschiedene Standpunkte* einnehmen: den des Christen, der sich in ihr und über sie erfreut, und den des Buddhisten, der ihr gegenüber einen kritischen Abstand bewahrt. Jeder dieser Standpunkte birgt eine Gefahr in sich: einerseits die einer ausgeprägten Konsummentalität, andererseits die einer stoischen Gleichgültigkeit. Heute sollte den Christen mehr als je zuvor deutlich gemacht werden, daß die Gnosis und die Agape die zwei Augen der Seele sind und daß unsere weitgehend «einäugige» Sicht der Welt uns an den Rand einer kosmischen Katastrophe führt.

Da der Buddhismus sich *nicht zu einer Anbetung oder Ehrfurchtsbezeugung dem Absoluten gegenüber hingezogen* fühlt, denn dieses Absolute ist ihm eine nichtpersönliche, in der Gnosis zu verwirklichende Realität, neigt er dagegen dazu, *allem, was dieses Absolute nicht ist, einen gewissen persönlichen Charkater zuzuschreiben.* Auf diese Weise werden die kosmischen Kräfte im Prozeß ihrer Relativierung auch personifiziert. Mit anderen Worten: Im Buddhismus rufen die Elemente der Natur ein ehrfurchtvolles Verhalten des Menschen ihnen gegenüber hervor. Der Kosmos wird zusammen mit der Menschheit *zu einer ökologischen Gemeinschaft.* Da die Natur die kosmische Erweiterung des Menschen ist, kann man nicht gegen die Natur verstoßen, ohne dadurch auch die gesamte Einheit, das gesamte Kontinuum von Mensch und Kosmos zu schädigen und zu zerstören. Der Buddhismus kennt einen Weg der Relativierung der Welt *angesichts* des Absoluten, ohne daß diese Welt dadurch auf irgendeine Weise «instrumentalisiert» wird.

Dies sollte man mit dem *christlichen Theismus* vergleichen. Dieser betet das Absolute an und liebt es als eine Person, während er alles andere – und da sind die anderen Menschen nicht ausgenommen – in ein *Instrument* verkehrt, dessen sich der Mensch in seiner Suche nach Gott *bedient.* Ignatius von Loyola zum Beispiel macht eine solche Einstellung zum grundlegenden Prinzip der christlichen Askese[12]. In diesem Kontext werden die kosmischen Kräfte eher als unpersönliche Dinge, die im Dienst Gottes und im Dienste des Menschen manipuliert werden können, betrachtet denn als quasi persönliche Wesen, denen wir in Ehrfurcht bzw. als unseren stillen Begleitern auf unserem Weg zum Absoluten entgegentreten sollten. Gerade diese von keiner gnostischen Sicht der Welt mehr korrigierte und herausgefordete «instrumentale Betrachtungsweise der Geschöpfe» hat in die Sackgasse geführt, in die die Technokratie mit ihrer Verschmutzung der Biosphäre und der Drohung eines nahen nuklearen Holocaustes geraten ist. Wenigstens *ein* Christ vermochte es, beide Augen aufzuhalten: Franz von Assisi. Aber in der Geschichte des

Christentums scheint er mehr oder weniger als einsamer Exzentriker dazustehen.

III. Die Herausforderung für die Christologie

Der in ungestörter Betrachtung unter dem Baum der Erkenntnis sitzende indische Weise und der gewaltsam in einer Haltung des Propheten an dem Baum der Liebe aufgehängte hebräische Prophet sind zwei kontrastierende Bilder, durch die einerseits der Buddha, der Erleuchtete, und andererseits der Christus, der Gesalbte, in ihren jeweiligen paradigmatischen Kontext der Gnosis und der Liebe situiert werden. In keiner anderen gnostischen Religion (Jainismus, Taoismus oder vedantischer Buddhismus) und in keiner anderen agapeischen Religion (Judentum oder Islam) spielt die *Person des Religionsgründers* (wenn überhaupt eine solche namentlich bekannt ist) eine so zentrale Rolle in der Verkündigung dieser Religion, wie das beim Christentum und beim Buddhismus der Fall ist.

Die vergleichbaren Prozesse, die dazu führten, daß Gautama als *der* Buddha verehrt und Jesus als *der* Christus verkündigt wurden, legen die Vermutung nahe, daß bei jeder Begegnung zwischen dem Dhamma und dem Evangelium auch mit einem eventuellen Konflikt zwischen zwei «Persönlichkeitskulten» zu rechnen ist.

Dies wird vom Wiedererstarken des Hinduismus in Indien und des Buddhismus in Sri Lanka im 19. Jahrhundert bestätigt. Die großen Reformer des Hinduismus waren trotz ihrer kritischen Haltung dem Christentum gegenüber bereit, die Gestalt des Gott-Menschen Jesus in ihre soteriologische Vorstellungswelt aufzunehmen[13], und weckten dabei gelegentlich sogar den Eindruck, daß sie die Gestalt des Gründers des Christentums von christlichen Verzerrungen befreien wollten. Die großen Persönlichkeiten der buddhistischen Erweckungsbewegung wie Anagarika Dharmapala dagegen zeigten sich nicht nur dem Christentum gegenüber kritisch eingestellt, sondern äußern sich auch nicht sehr positiv über Jesus, der in ihren Schriften vor der gigantischen Persönlichkeit Buddhas zu einem geistigen Zwerg zusammenschrumpft[14].

In diesem Zusammenhang sollte man darauf achten, daß die paulinische Sendungslehre des Epheser- und Kolosserbriefes, in denen Christus als der eine, kosmische Vermittler sowie als der metakosmische Herr über alle sichtbaren und unsichtbaren Kräfte des Universums vorgestellt wird, schon zuvor in Asien, allerdings in bezug auf Buddha, von buddhistischen Missionaren vorweggenommen worden war. Diese hatten den Buddha als den Herrn über alle Elemente der Natur, über alle Götter, Geister und personifizierten kosmischen Kräfte inthronisiert. Dadurch wurde der Buddhismus zur größten Herausforderung, vor die die christliche Verkündigung sich in ihrer Geschichte je gestellt sah, sowie umgekehrt auch das Christentum das für den Buddhismus ist.

Zudem gibt es sowohl für das «ontologische» Verständnis der traditionellen Christologie als für das «soteriologische und funktionale» Verständnis, das die heutigen Theologien von Jesus haben, eine gewisse Analogie in der Geschichte der verschiedenen Lehren über Buddha, der verschiedenen «Buddhologien»[15]. Dies fordert die Christen, die in einer buddhistischen Kultur leben, dazu heraus, ihre *christologischen Formeln neu zu überdenken*. Vielleicht könnte ein neues «liberationistisches» Verständnis der Person Jesu als des Befreiers, die das früher in der Christologie Erreichte eher ergänzen als in Frage stellen würde, die Antwort auf die Herausforderung des Buddhismus sein. Da dieser Vorschlag anderweitig sorgfältig formuliert und argumentativ begründet wurde[16], werde ich mich hier auf die kurze Formulierung einiger Thesen beschränken:

1. Der einzige Berührungspunkt des gnostischen und des agapeischen Modells der Spiritualität ist die Überzeugung, daß *die freiwillig gewählte Armut* eine Erfahrung des Heiles in sich birgt. So bestätigt Jesus als die Gestalt, in der Gott sich entäußert hat (*kénosis*), und als Beweis und Zeichen für die ewige Feindschaft Gottes dem Mammon gegenüber die buddhistische Askese des Verzichtes. Der Kampf, selbst arm zu werden, ist eine der beiden Dimensionen der christlichen Nachfolge. Er entspricht Buddhas Weg der *inneren* Befreiung, nämlich der Befreiung sowohl vom Besitz als auch von dem Verlangen und Streben danach.

2. Dem agapeischen Sprachspiel entsprechend ist dieser Jesus auch der *Neue Bund*, d. h. haben Gott und der Arme in ihm ein Verteidungsbündnis gegen die Vorherrschaft des Mammon geschlossen. Gerade in dem Kampf der Armen um ihre Freiheit und um die Anerkennung ihrer Menschenwürde verherrlicht Gott seinen Sohn als seinen Bund vor den Nationen. So werden die zwischen der Gnosis und der Agape existieren-

den Sprachbarrieren durchbrochen, und die menschliche Liebe wird zu der hohen Kunst der Gotteserkenntnis (1 Joh 4,7-8).

3. Christus, der zur gleichen Zeit sowohl ein menschliches Opfer *der von Menschen anderen Menschen aufgezwungenen Armut* als auch der göttliche Richter über diese Armut ist, lebt in den Unterdrückten und spricht von sich selbst als von demjenigen, der im Armen unseren Dienst am Armen entgegennimmt (Mt 25,31-46). So ist der Kampf für den Armen die zweite konstitutive Dimension der christlichen Nachfolge. Durch diesen Kampf wird verkündigt,daß Jesus der Herr der Geschichte ist. Alle nicht mit den Theorien über Buddha vergleichbaren oder konkurrierenden Spekulationen und Überlegungen der Christologie gehen aus dieser Praxis der Befreiung hervor.

4. Eine Kirche, die Christus, der im Armen da ist (Mt 25,31-46), dienen will, ohne ihm in seiner damaligen Armut zu folgen (Mt 19,21), stellt heute für den Buddhisten eine neokolonialistische Gefahr dar. Denn auf diese Weise wird Christus ein falscher politischer Messianismus zugeschrieben. Umgekehrt wird Jesus von Nazaret von den christlichen Gemeinden, die Jesus zwar in ihrem Kampf, selbst arm zu werden, folgen, die Christus aber nicht durch einen «Kampf für die Armen» dienen, nicht als der Christus und der Herr der Geschichte verkündigt[17].

[1] Für eine kurze Darstellung dieser Entwicklung und für die dazugehörige Bibliographie vgl. A. Pieris, Western Christianity and Eastern Religions, Part II: Cistercian Studies (1982/2) 150–154.

[2] Vgl. K. Malalgoda, Buddhismus in Sinhalese Society (Berkeley 1976) 192.

[3] Vgl. C. Rothermundt, Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie K. N. Jayatillekes (Calwer Theologische Monographien, Bd. 4, Stuttgart 1979) 31–33, 115–116, 125f.

[4] D. Snellgrove, Traditional and Doctrinal Interpretation of Buddhahood. An Outline for a Theology of Buddhahood: The Bulletin of the Vatican Secretariate for Non-Christians, Serial 13, 5/1 (1970) 3–23.

[5] Siehe Buddhist Christian Studies (University of Hawaii 3/1983) 3–60.

[6] L. A. de Silva, Reincarnation in Buddhist and Christian Thought (Colombo 1968) 161–163; L. A. de Silva, Reflections on Life in the Midst of Death: Dialogue N. S. (Colombo), 10/1 (January–May 1985) 4–17.

[7] L. A. de Silva, The Problem of the Self in Buddhism and Christianity (Colombo 1975).

[8] L. A. de Silva, Anatta and God: Dialogue N. S. 2/3 (September–December 1975) 106–115.

[9] A. Pieris, L'Asie non sémitique face aux modèles occidentaux d'inculturation: Lumière et Vie 33/168 (juillet-août–septembre 1984) 50f.

[10] L. Bouyer, La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères (Histoire de la spiritualité chrétienne I, Ed. Aubier/Montaigne, Paris 1960).

[11] Vgl. David Knowles, What is Mysticism? (London 1967) 86.

[12] Ignatius von Loyola, Exerzitien Nr. 23.

[13] Vgl. M.M. Thomas, The Acknowledged Christ of Indian Renaissance (Students Christian Movement Press, London 1969).

[14] Siehe A. Guruge, Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of Anagarika Dharmapala (Colombo 1965) passim.

[15] Auf diese Thematik bin ich eingegangen in meinen im Okt. 1982 an der University of Cambridge (England) gehaltenen Teape Westcott Lectures, die bald unter dem Titel «The Buddhist World-view and the Christian Kerygma» veröffentlicht werden.

[16] AaO.

[17] Siehe A. Pieris, To be poor as Jesus was poor?: The Way (London) 24/3 (July 1984) 186–197.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ALOYSIUS PIERIS

Srilankischer Jesuit. Gründer und Leiter des Tulana Research Centre in Kelaniya bei Colombo. Als Klassischer Indologe, der auf buddhistische Philosophie spezialisiert ist, arbeitet er derzeit an einem weitgespannten Forschungsprogramm über mittelalterliche (buddhistische) philosophische Pali-Literatur. Er hat begonnen, eine Reihe von Untersuchungen darüber zu veröffentlichen. Herausgeber von «Dialogue», einer internationalen Zeitschrift für Buddhisten und Christen, die vom Ecumenical Institute in Colombo veröffentlicht wird. Ausgedehnte Veröffentlichungen über Missiologie, Theologie der Religionen, asiatische Befreiungstheologie und Buddhologie. Gastprofessor für asiatische Religionen und Philosophien am East Asian Pastoral Institute in Manila. Als theologischer Berater der Christian Workers Fellowship (CWF) seit 1968 ist er am buddhistisch-marxistisch-christlichen Dialog beteiligt. Anschrift: Tulana Research Centre, Gonawala-Kelaniya, Sri Lanka.

Seri Phongphit

Die Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten – dargestellt am Modell Thailand

I. Aus früheren Konflikten lernen ...

Zwei Bischöfe der Pariser Auslandsmission – 1662 unterwegs nach China – machten in Ayudhya, der früheren Hauptstadt des Königreiches Siam (jetzt Thailand), halt. Sie fanden die dortigen Siamesen so großzügig und religiös derart tolerant, daß es ihnen widerstrebte, wie geplant, nach China weiterzureisen. Als dann die Nachricht eintraf, die Lage in China sei für die Evangelisation ungünstig, entschlossen sich die beiden französischen Bischöfe, in Ayudhya zu missionieren. Es gehörte zu ihren ersten Aufgaben, diplomatische Beziehungen zwischen König Ludwig XIV. und *König Narai* zu knüpfen. Man hoffte die ganze Zeit, der Große König würde sich eines Tages zum Christentum bekehren, was einer Bekehrung des ganzen Königreiches gleichkäme. Ihre Hoffnung erfüllte sich jedoch niemals, obwohl König Narai der christlichen Mission wohlgesonnen war und sie unterstützte. Der König setzte sich persönlich für Kirchen, Schulen und Krankenhäuser ein als Gegenleistung – so könnte man vermuten – für die von den Missionaren geleisteten diplomatischen Dienste.

Mit dem Ende der Regierung König Narais hörte auch die königliche Favorisierung und Unterstützung auf. Narais Nachfolger verfolgte eine andere Politik und begünstigte die Anwesenheit der Missionare im Königreich nicht. Dennoch meinten einige, jene Missionare und Laienchristen seien ein Segen für die nationale Sicherheit und für den Buddhismus. Tatsächlich aber *durften die Staatsbürger Siams damals keine Christen werden.* Dies war lediglich Mitgliedern von Minderheiten und Ausländern erlaubt. Jene gesetzliche Bestimmung hob man erst vor etwa 170 Jahren zum Beginn der Periode von Bangkok auf.

Man hat immer behauptet, Thailand sei in seiner Geschichte sehr tolerant gewesen. Es habe nie religiöse Konflikte gegeben, sondern immer nur Kooperation. Das ist ein Irrglaube und zudem unrealistisch. Man braucht sich bloß eingehender mit den von Thais und Ausländern bezeugten Tatsachen zu befassen, dann wird man gewahr, wie viele Konflikte es seit der drei Jahrhunderte dauernden christlichen Präsenz in jenem Lande gegeben hat. Was die *Zahl der Märtyrer* betrifft, gibt es allerdings einen Unterschied zu anderen missionierten Ländern: Bloß sieben Katholiken wurden während der Verfolgung Anfang der vierziger Jahre aus Glaubensgründen getötet. Die Kirche hat sie noch heute nicht zu Märtyrern erklärt. Viele kirchliche Autoritäten in Thailand befürchten, eine solche Proklamation erinnere einen jeden an vergangene Auseinandersetzungen und könnte die jetzigen guten Beziehungen zwischen Kirche und thailändischem Volk schädigen.

An dieser Stelle von Konflikten zu reden, braucht nicht von vornherein zu heißen, Richtiges am falschen Ort zu tun. Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten in Thailand läßt sich nämlich nur auf dem Hintergrund der sozialen und historischen Wirklichkeit verstehen. Frühere Konflikte sind keine Stolpersteine für das gemeinsame Gespräch und für die Zusammenarbeit, sondern im Gegenteil: Viele Menschen haben aus ihnen gelernt. Deshalb ist eine kurze Analyse früherer Konflikte angebracht, bevor ich zur aktuellen Situation der Gegenwart zurückkehre.

Auf christlicher Seite nenne ich drei Aspekte.
1. Seit dem Kommen des Christentums nach Thailand, *stand ‹Christentum› immer für ‹westliche Kulturwelt›.* ‹Christlich› und ‹westlich› waren wie ‹thailändisch› und ‹buddhistisch› Synonyme. Nur vereinzelt wurden alte thailändische Familien Christen – sei es vor oder nach dem Gesetz gegen die Konversion. Christsein entfremdete vom eigenen Milieu. Man war ‹verwestlicht› und mußte die Gemeinschaft verlassen, um im christlichen ‹Lager› zu leben. Die Missionare haben sich hier und da bemüht, thailändische Kultur und Lebensstil miteinzubeziehen. Solche Versuche waren jedoch zu spärlich, und meistens grenzten sie an Aberglauben: zu wenig war hier von thailändischer Kultur und vom Buddhismus bekannt.

2. Die christliche Überzeugung, es gebe *außerhalb der Kirche kein Heil (extra ecclesiam*

nulla salus), erlaubte es den Missionaren und Laienchristen, voller Glaubensgewißheit auf den Buddhismus und die lokalen religiösen Bewegungen herabzusehen. Wo immer diese Haltung zum Ausdruck kam, wirkte sie als öffentliche Beleidigung; sie führte in der Geschichte der thailändischen Kirche zu vielen Spannungen. Dreimal wurden in der Geschichte jener Kirche diesbezügliche «Quaestiones disputatae» geschrieben. Stets führte dies zu ernsten Auseinandersetzungen und verursachte Missionaren und christlichen Gläubigen Schwierigkeiten.

3. *Es gab niemals eine Trennung zwischen der Kirche und den politischen Kräften mit ihren Belangen.* Niederlagen und Erfolge der Kirche wurzelten oft in der politischen Situation. Verfolgungen während der Ayudhya-Periode, während der Regierung des Königs Rama V. im Jahre 1902 und während des Indochina-Krieges zwischen Thailand und Frankreich im Jahre 1940 gingen auf die Tatsache zurück, daß man die Christen als Anhänger der Franzosen auf der Seite Frankreichs glaubte. Man hielt das Christentum für ein Mittel der französischen Infiltration und Subversion. *Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* hätte niemand erwartet, der Konflikt dauere an. 1983 aber begann eine Gruppe von Buddhisten einen Feldzug gegen die katholische Kirche mit dem Vorwurf, *sie habe sich eine neue Strategie zugelegt, Buddhisten zum Christentum zu bekehren.* Man bezichtigte Katholiken, buddhistische Lehrsätze zu manipulieren, ihre Religion zu zerstören und deren gute Bestandteile ins Christentum zu übernehmen. *Die Kirche hat dazu nicht Stellung bezogen.* Niemand gibt auch nur einen Fehler zu. Allgemein nimmt man an, es gehe bloß um ein Mißverständnis innerhalb einer winzigen Gruppe militanter Buddhisten. Auch hier hat man wiederum nichts dazu gelernt. Viele Katholiken glauben auch weiterhin, es sei gerechtfertigt, einige buddhistische Lehrsätze zur Klärung christlicher Prinzipien zu ‹gebrauchen›, ohne Rücksicht auf das, was die Buddhisten selbst denken. Just dies hat sich schon viele Male in der Geschichte der Kirche Thailands ereignet.

II. Interreligiöse Gespräche – soziale Zusammenarbeit

Jene Auseinandersetzungen ereigneten sich und geschehen auch jetzt noch im Kontext traditioneller ‹Koexistenz› und ‹Kooperation› von Christen und Buddhisten in Thailand. Es ist nicht nötig, die vielen Möglichkeiten heutiger Zusammenarbeit zu nennen, seitdem es überall auf der Welt vergleichbare Situationen gibt, wie die kirchlichen Aktivitäten auf dem Gebiet der pädagogischen, medizinischen und wirtschaftlichen Versorgung beweisen.

a. Wie auch in anderen Ländern der Welt, änderte sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Thailand die Art der Zusammenarbeit. Man richtete eine *Bischöfliche Kommission für den Dialog mit Nichtchristen* ein – zur Förderung gegenseitiger Verständigung und Kooperation von Christen und Buddhisten. Man organisierte mehrfach interreligiöse Treffen und Konferenzen. Buddhisten, Mönche wie Laien, erhielten wiederholt Einladungen zu wichtigen Feierlichkeiten. Es herrscht größeres Interesse am Studium des Buddhismus, obwohl dies mehr mit Theorie als mit dem Alltag von Buddhisten zu tun hat. Mancher entschloß sich, längere Zeit in buddhistischen Klöstern und Meditationszentren zuzubringen, um «unmittelbare religiöse Erfahrungen» zu machen. Man führte in christlichen Ordensgemeinschaften buddhistische Meditation ein.

Auch die Buddhisten bemühten sich, mit Christen ins Gespräch zu kommen. 1969 legte *Buddhadasa Bhikkhu,* der eigentliche Kopf des heutigen Thai-Buddhismus, auf Einladung der Protestanten erstmals seine Auffassung in einem Vortrag über Christentum und Buddhismus dar. Dieser hinterließ bei Buddhisten und Christen nachhaltigen Eindruck; seitdem ist Buddhadasa Bhikkhu die treibende Kraft der buddhistischen Reformbewegung in Thailand. 1979 veranstaltete er in seinem Kloster eine Vortragsreihe mit dem Thema «Christliche Lehrsätze, die Buddhisten kennen sollten». Er trägt seine Erwägungen zu dieser Frage vor und legt die Bibel in eigener Weise aus. Viele seiner Auffassungen müssen nicht unbedingt der offiziellen christlichen Interpretation entsprechen. Dennoch sind sie ein wichtiger Beitrag zum interreligiösen Dialog, insbesondere in der jetzigen Zeit des religiösen Antagonismus in Thailand.

b. Christen und Buddhisten in Thailand kooperieren vor allem auf *dem Gebiet der Sozialarbeit.* Diese Tatsache steht nicht für sich. Zusammenarbeit im Sozialen beruht auf gegenseitiger Bereitschaft. Buddhadasas Inspiration war Anstoß für viele Initiativen von Buddhisten und Christen. Hunderte von buddhistischen Mön-

chen begannen sich für die sozialen Aktivitäten ihrer Kommunitäten zu engagieren. Dies mag für viele Angehörige der neuen Generation ein Novum sein, obwohl ein solcher Einsatz früher weit verbreitet war, jedoch um die Jahrhundertwende wegen der Modernisierung des Landes unterbrochen und erst nach dem zweiten Weltkrieg fortgesetzt wurde. Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten erfolgte durch Koordination verschiedener nichtstaatlicher Organisationen, die sich in Stadt und Land für *Menschenrechte und Entwicklungsaktivitäten* einsetzten.

Seit Ende der sechziger Jahre ist die «Credit Union League» das wichtigste Forum der interreligiösen Zusammenarbeit. 1976 gründeten einige führende Buddhisten und Christen eine ‹Koordinationsgruppe für Religion und Gesellschaft› – eine interreligiöse Menschenrechtsgruppe – zur Anprangerung von Verstößen gegen die Menschenrechte. In den vergangenen Jahren hat die Gruppe sich mit vielen anderen Problemen befaßt. 1980 wurde in Thailand eine *‹Interreligiöse Kommission für Entwicklung›* eingerichtet – wiederum von führenden, auf dem Gebiet der Entwicklungsfragen tätigen Buddhisten und Christen. Das ist eine Plattform, auf der sich religiöse Führer und Laien primär aus buddhistischen und christlichen Kreisen zu einem Erfahrungsaustausch über soziale Aktionen und über das Leben in der Gemeinde treffen. Zahlreiche buddhistische Mönche starteten eine Fastenaktion, um das Bewußtsein der Menschen für soziale Fragen zu schärfen. Einige an Entwicklungsfragen interessierte Katholiken beginnen zur Zeit, ihre Gewohnheiten und Verhaltensweisen zu ändern. Sie stellen sich ihrem Informationsdefizit bezüglich der thailändischen Kultur; sie müssen stärker in das kulturelle Leben des Landes integriert werden.

In vielen Dörfern, in denen Christen und Buddhisten miteinander leben, gibt es gemeinsame Entwicklungsprojekte. Die katholische Kommission für Entwicklungsfragen hat eigene Vorhaben in zahlreichen buddhistischen Dörfern. Diese Art von Kooperation wird nicht von ‹religiösen› Belangen getragen. Die Buddhisten glauben nicht, dies sei bloß eine andere Form von Proselytenmacherei. Viele Mönche schließen sich dem Forum an, um sich auf ihre Erfahrungen zu besinnen, um eine ‹kontextuelle Theologie› für ein Programm zu finden, das jetzt von Buddhisten und Christen gemeinsam durchgeführt wird. Dies ist eine gemeinsame Anstrengung, gewachsen auf einem gemeinsamen Verständigungsboden: *Option für die Armen, induktives Denken und Aufarbeitung religiöser Grundsätze für aktuelle und kontextuelle Erfahrungen.*

III. Ein Befreiungsprozeß

Es ist irgendwie paradox, daß es einerseits eine die katholische Kirche als Institution bekämpfende militante buddhistische Gruppe gibt, während andere Gruppen von Buddhisten und Christen auf der Suche nach neuen religiösen Perspektiven auf dem Gebiet der Menschenrechte und Entwicklungsfragen zusammenarbeiten. Der Dialog führt gleichzeitig *zur Einheit und zu Auseinandersetzungen.* Er will von der Institution fort zum Geist hinleiten, dennoch wird er auf die Institution zurückgeworfen, indem er institutionalisiert wird. Der Prozeß der Inkulturation öffnet Mißbrauch und Manipulation Tor und Tür. Noch überwiegen Vorurteile. Der Fundamentalismus und der Triumphalismus sind noch tief im Verhalten von Christen verankert.

Die Tatsache, daß Kooperation von Buddhisten und Christen in Thailand sich *überwiegend auf Entwicklungsaktivitäten* beschränkt, bedeutet nicht, daß ausschließlich auf diesem Gebiet Zusammenarbeit möglich ist. Im Verständnis einiger nichtstaatlicher Organisationen und Gruppen kooperativ arbeitender Mönche ist Entwicklung integral. Beide Dimensionen sind vorhanden, die *geistig-geistliche wie die soziale.* Auch geht es nicht nur um eine rein ökonomische Entwicklung oder um politische Bewußtseinsbildung. Es ist vielmehr ein Prozeß der Befreiung aus den verschiedensten Formen von Unterdrükkung: ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller. Die Möglichkeiten der Bewegung liegen in der Kultur selbst: Die Wiederentdekkung kultureller und religiöser Werte gibt einem Volk Selbstvertrauen. Die Erneuerung von Religion und Kultur läuft parallel zu den Entwicklungsaktivitäten. Viele sozial engagierte buddhistische Mönche üben Meditation und haben eigene Meditationszentren. Gerade diese Mönche scheinen konsequent zu sein; sie sind die wichtigsten Stützen der Volksbewegung für die Befreiung. Kooperation mit Christen verleiht dieser Bewegung internationales Niveau: Man lernt ähnliche Erfahrungen aus anderen Ländern kennen und auf die lokale Wirklichkeit umsetzen.

Die interreligiöse Zusammenarbeit ist noch lange nicht am Ziel angelangt. Manche Fragen und Zweifel erheben sich, insbesondere aus den Reihen der offiziellen Autoritäten. Wenn solche Fragen innerhalb der Kirche zu Konflikten führen, sind sie ideologischer Art. Es kommt darauf an, wie man Leben, Dasein und Glauben in dem Kontext, in dem man lebt, betrachtet. Lediglich eine unmittelbare, wesentlich religiöse Erfahrung wird es einem Christen erlauben, sich klarzumachen, was Einheit in der Vielfalt bedeutet.

Aus dem Engl. übersetzt von Mieke Korenhof-Scharffenorth

SERI PHONGPHIT

1947 in Sakonnakhon, Thailand, geboren. 1972 Lizentiat in Philosophie und Theologie in Rom. 1978 Promotion zum Doktor der Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München. Derzeit Assistant Professor für Philosophie an der Thammasat-Universität in Bangkok. Mitarbeit an allgemeinen Bildungsprogrammen und an Programmen für eine dem kulturellen Umkreis angemessene Theologie des Catholic Council of Thailand for Development. Mitglied der Thai Interreligious Commission for Development, der Coordinating Group for Religion and Society sowie der Kommission Justitia et Pax in Thailand. Bücher und Artikel sind in Thai-Sprache erschienen. Außerdem: The Problem of Religious Language: A Study of Buddhadasa Bhikkhu and Ian Ramsey as Models for Mutual Understanding of Buddhism and Christianity (Diss., München 1978). Anschrift: 14/1 Soi Rajatapan, Rajaprarop Rd., Bangkok 10400, Thailand.

Shu-hsien Liu

Das Christentum in der Sicht der chinesischen Religion

I. Sind Chinesen areligiös?

Das Christentum kam vermutlich in der *frühen Tang-Dynastie* über Rom nach China. Kaiser *Kai Tsung* gab 635 n. Chr. ein Edikt heraus, das eine tolerante, ja sogar fördernde Haltung gegenüber der nestorianischen Kirche ausdrückte. Dennoch starb die Kirche nach der religiösen Verfolgung im Jahre 843 n. Chr. fast völlig aus. Der Buddhismus kam zu neuem Leben, nicht aber der Nestorianismus. Es erfordert nähere wissenschaftliche Untersuchungen, um die Gründe für diese historische Tatsache herauszufinden[1].

Während der *späten Ming-Dynastie* ließ sich der großartige Jesuitenpionier *Matteo Ricci* (1552–1610) im Jahre 1600 in Peking nieder, wo er alsbald ausgezeichnete Beziehungen mit einigen chinesischen Intellektuellen anknüpfte. Missionare aus dem Westen blieben mit dem kaiserlichen Hof fast über zwei Jahrhunderte – bis zum Beginn des 18. Jhts. – verbunden, als sie durch den sog. Ritenstreit gezwungen wurden, sich entweder für den Primat des Papstes oder für den Sohn des Himmels zu entscheiden. Zum Christentum Übergetretene gab es wenige; der Einfluß der Missionare auf den Verlauf der chinesischen Geschichte war gering, schon gar nicht zu vergleichen mit ihrer Wirkung auf Europa durch die Berichte über das Land Katai[2].

Seit der *späten Ching-Dynastie* steigerten sich die missionarischen Aktivitäten, als China nicht in der Lage war, sich gegen die Macht der westlichen Kanonenboote zu verteidigen. Nach den beiden Weltkriegen wurde das Festland Chinas ein kommunistischer, atheistischer Staat. Deshalb können wir bloß feststellen, daß das Christentum in China keinen großen Zulauf fand. Es muß Gründe geben, die diese Tatsache erklären; die wichtigste Ursache könnte im Denken des chinesischen Volkes liegen.

Weitverbreitet ist die Ansicht, Chinesen seien schlicht *areligiös*. *Bertrand Russell* hat sich dazu wie folgt geäußert: «China ist bar jeglicher Religion, nicht bloß in den höheren Schichten, sondern auch quer durch die Bevölkerung. Sehr eindeutig ist der ethische Kode, der jedoch nicht streng oder richtend ist und das Wort ‹Sünde› nicht kennt. Zudem gab es – bis vor kurzem durch Einfluß aus Europa – keine Wissenschaft und keine Industrialisierung ...»[3] Professor *Liang Sou-ming* (geb. 1893) pflichtet dieser Sicht bei, wenn er in einem kürzlich veröffentlichten Artikel schreibt: «Die Chinesen sind die einzigen Menschen der Welt, die wenig Interesse an Religion zeigen und damit nicht viel zu tun haben; man könnte von ihnen sagen, sie seien ein ‹areligiöses Volk›.»[4] Erstaunlicherweise teilen sogar viele christliche Missionare die Sicht des Atheisten Russell. Als ich 1964 an der Universität von Indiana einen Orientierungskurs besuchte, sagte mir ein älterer Herr – er war früher Missionar in China – folgendermaßen seine Meinung: «China war eine große Nation, hatte eine sehr hohe Moral, nur fehlt es ihr an religiösem Glauben; das Christentum wäre eine sehr wertvolle Ergänzung der chinesischen Kultur.»

Leider kam die Vereinigung beider nie zustande. Und man fragt sich erstaunt, warum dies so sei. Wenn *Paul Tillich* Recht hat, daß nur Glaube dem Glauben widerspricht, dann gibt es keinen Widerspruch zwischen der chinesischen Kultur und dem Christentum. Die Tatsache, daß die geplante Zusammenführung beider nie gelungen ist, läßt einen tieferen Grund vermuten, der dies verhindert hat. Könnte es sein, daß die Chinesen ihren eigenen Glauben haben, der starken Widerstand gegen die christliche Lehre leistet?

Wenn wir weiterhin an der traditionellen Definition von Religion *als Glaube an einen übernatürlichen Gott festhalten, dann sind die Chinesen wirklich areligiöse Menschen.* Diese Definition ist jedoch völlig unzulänglich, da sie nicht einmal den Buddhismus zutreffend beschreibt, der – das leugnet wohl kein Mensch – eine der

größten religiösen Traditionen der Welt ist; es wäre eine *contradictio in terminis* zu sagen, der Buddhismus sei eine ‹areligiöse Religion›. Paul Tillich regt an, ‹Religion› neu zu definieren und zwar als einen Zustand des «Ergriffenseins von einem letzten Unbedingten»[5]. So betrachtet muß ja jeder von uns ein höchstes Gut haben, sei es das Geld, der Staat oder der Gott der Christen; sogar ein Atheist kennt einen letzten Sinn, da er eine letzte Verpflichtung hat. Hier entsteht das heikle Problem, daß man sich um das wirklich Letzte – wert, als Letztes behandelt zu werden – kümmern muß. Paul Tillich ging etwas zu weit, als er den üblichen Gebrauch des Wortes ‹Religion› als bedeutunglos hinstellte. Wir können jedoch Tillich wieder Recht geben, wenn wir ‹Religion› definieren als das letzte Unbedingte *eines transzendenten Prinzips,* sei es Gott, Brahman oder etwas anderes. Nun erscheint das Problem in einem neuen Licht. Der buddhistische *Shunya,* der Tao-Weg, der konfuzianische *Jen* (Menschlichkeit) scheinen höchste Ziele zu sein, die es mit dem christlichen Glauben aufnehmen können. In dieser Deutung gibt es *tatsächlich religiöse Einflüsse aus der konfuzianischen Philosophie*[6].

Diese neue Auffassung von Religion bietet einen weit besseren Rahmen, Probleme des Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus einerseits und des Christentums andererseits zu diskutieren. Sogar solche, die die Chinesen für areligiös halten, setzen chinesische Traditionen gegen christliche und betrachten sie als konkurrierende höchste Ziele. Professor Liang Souming stellte im gleichen Artikel, in dem er schrieb, die Chinesen seien areligiös, folgendes fest: «Die Intellektuellen scheinen mit Vorliebe zu meinen, daß die ‹drei Traditionen (Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus) aus ein und derselben Quelle stammen› und daß die ‹fünf Traditionen (Konfuzianismus, Buddhismus, Taoismus, Christentum und Islam) eigentlich vereinigt sind›.»[7] Solch eine Aussage zeigt, daß für Prof. Liang Sou-ming die chinesischen Traditionen als konkurrierende Letzte Dinge dem christlichen Glauben gleichstehen. Wenn er die neue Definition von Religion kennenlernt, bezweifle ich sehr, daß er auch fortan behaupten wird, die Chinesen seien areligiöse Menschen. Es ist vielmehr so, daß die Chinesen sich letztgültig mit gewissen transzendenten Prinzipien auseinandersetzen, die sich allerdings wesentlich vom Gott der Christen unterscheiden.

II. Konfuzianismus und Christentum: klassische Unterschiede

In diesem Artikel werde ich nicht die verschiedenen religiösen Volksbewegungen in China erörtern, sondern mich vielmehr auf die sog. großen Traditionen, vor allem den Konfuzianismus beschränken, der einen nachhaltigen Einfluß auf die weniger prägenden Glaubensrichtungen ausgeübt hat. Die Suche der neokonfuzianischen Sung-Ming-Philosophen war zweifellos die Suche nach einem höchsten Gut. *Ch'eng I* (1033–1107) sagte von seinem Bruder Ch'eng Hao (1032–1085), «seitdem er als Fünfzehn- oder Sechzehnjähriger Chou Tun-i über den *Weg* diskutieren hörte, hatte er es satt, sich für Staatsprüfungen vorzubereiten; mit aller Energie entschloß er sich, den *Weg* zu suchen. Der notwendigen Schritte unkundig trieb er sich in verschiedenen philosophischen Schulen herum und besuchte fast zehn Jahre lang taoistische und buddhistische Ausbildungszentren. Schließlich kehrte er zu den ‹sechs Klassischen› zurück, und nur so fand er dann den *Weg*.«[8] Als Ch'eng Hao sich klargemacht hatte, daß «unser Weg selbstgenügend ist», brauchte er sich nicht länger von den verschiedenen Denkrichtungen wie Taoismus und Buddhismus treiben zu lassen.

Das gleiche gilt im Blick auf das Christentum. Die drei wichtigsten Anliegen der christlichen Theologen sind *Gott, Mensch und Welt.* Wir meinen, daß die chinesischen Philosophen sich über sehr ähnliche Fragen beugen, ihr Denken aber läuft in ganz anderen Bahnen. Ein Beispiel: Seit langem haben sie aufgehört, an einen übernatürlichen Gott zu glauben; statt dessen haben sie sich sehr bemüht, *den Weg zu suchen,* sei es den buddhistischen, taoistischen oder konfuzianischen. Auch sie haben sehr unterschiedliche Vorstellungen von Mensch und Welt. Gerade weil die Probleme fast die gleichen sind bei gleichzeitiger Divergenz in den Antworten, sind wir in der glücklichen Lage, wichtige vergleichende Studien über beide Traditionen, die chinesischen und die christlichen, durchzuführen. Wir werden nun die Fragen nach Gott oder nach dem Weg, nach dem Menschen und nach der Welt untersuchen.

1. Gott als der Weg?

Der Kern des *christlichen Denkens* kann als ein über die Nation hinausreichender Monotheismus bezeichnet werden. Die alte christliche

Theologie stand stark unter dem Einfluß des Neoplatonismus, der eine Emanationstheorie lehrte, die beinhaltet, daß Gott sowohl transzendent wie immanent ist. Als sich dann die *orthodoxe Scholastik* entwickelte, wurde die pantheistische Mystik bald als Ketzerei angeprangert, da man sich Gott als Schöpfer der Welt aus dem Nichts vorstellte: Es gibt einen großen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, und die Welt ist in keinerlei Weise göttlich. Obwohl *Thomas von Aquin* eine gewisse Autonomie der Vernunft anerkannte, blieb die Offenbarungstheologie der *theologia naturalis* vorgeordnet. Kosmologische und teleologische Argumente, auch in der Annahme, sie seien stichhaltig, können nur bestätigen, *daß* Gott ist; sie können aber nicht sagen, *was* Gott ist. Deshalb stehen Offenbarung und Glaube über der Vernunft. Faktisch überprüften viele – *Kant* eingeschlossen – die Stichhaltigkeit dieser Argumente, aber sie sind völlig untauglich, die Existenz des *christlichen* Gottes zu beweisen. Deshalb wollten einige zeitgenössische Theologen wie *Karl Barth* nichts mit der natürlichen Theologie zu tun haben. Gott ist für sie ‹der ganz Andere›, den zu erkennen die Vernunft nicht imstande ist. Nur Gott kann sich dem Menschen offenbaren und nicht umgekehrt. Der Mensch kann nur an Jesus Christus glauben. Der transzendente Charakter Gottes ist in dieser Sicht besonders auffallend.

Im Gegensatz dazu ist der *Weg* das höchste Ziel der Chinesen. *Der konfuzianische Weg* ist sowohl transzendent wie immanent[9]. Die *Lehre vom Mittelweg* beschrieb es so: «Der Weg des überlegenen Menschen funktioniert überall und ist trotzdem verborgen. Männer und Frauen von geringer Intelligenz können ihr Wissen austauschen; und dennoch gibt es in den höchsten Reichweiten etwas, was sogar der Weise nicht versteht. Männer und Frauen von geringer Intelligenz können es in die Praxis umsetzen; und dennoch kann es in den höchsten Reichweiten etwas geben, das selbst der Weise nicht in die Praxis umzusetzen vermag. Es entspricht der Größe von Himmel und Erde, daß Menschen wohl immer irgendetwas finden, an dem sie etwas auszusetzen haben. Nichts in der Welt vermag die Größe des Weges eines überlegenen Menschen zu erfassen, und nichts in der Welt kann dessen Nichtigkeit aufteilen. Im *Buch der Oden* heißt es: ‹Der Habicht fliegt in den Himmel hinein; die Fische springen in die Tiefe.› Das besagt: Der Weg ist von oben und unten deutlich sichtbar. Der Weg des überlegenen Menschen beginnt schlicht bei der Beziehung von Mann und Frau, aber in seinen äußersten Reichweiten sieht man ihn im Himmel wie auf der Erde in gleicher Schärfe.»[10] *Der Weg* ist allumfassend und geheimnisvoll – deshalb ist er *transzendent;* und dennoch kann er im Leben von Männern und Frauen mit einfacher Intelligenz verwirklicht werden – daher ist er auch *immanent.* Das endgültige Engagement für den Weg und der Glaube an einen sehr persönlichen Gott sind in ihren wesentlichen Merkmalen sehr unterschiedlich und in gewisser Hinsicht nicht vergleichbar.

2. Erbsünde oder ‹strebendes Sich-Bemühen›

Als nächstes wenden wir uns der Frage nach dem Menschen zu. Nach der *christlichen Tradition* ist der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, deshalb besitzt er gewisse gute Eigenschaften. Aber die Christen glauben an den Mythos vom ‹verlorenen Paradies›: Nach der Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies sind ihre Nachkommen mit der *‹Erbsünde›* behaftet. Obwohl sie der Rettung nicht für wert geachtet wurden, sandte Gott dennoch seinen Sohn als Retter in die Welt. Jesus wurde ans Kreuz genagelt und fand ein anderes Leben über das Leben in dieser Welt hinaus. Solche, die an Jesus Christus glauben, bekamen die Chance, gerettet zu werden, aber jene, die Jesus den Rücken kehrten, werden in die Unterwelt eingewiesen und leiden dort nach dem Tag des Gerichts unaussprechliche Qualen. Protestanten wie die Kalvinisten glauben, daß der Mensch sich nicht durch eigenes Tun retten kann – alles ist von der Gnade Gottes abhängig. Das Christentum wird als eine historische Religion betrachtet. Vor der Ankunft Christi erwarteten die Menschen das Kommen des Messias, nach Christi Erscheinen harren sie auf das letzte Gericht. So kommt der Geschichte Bedeutung und Ziel zu. Es ist die größte Verfehlung des Menschen, sich selbst zu sehr zu lieben und sein Vertrauen auf sich selbst zu setzen; nur wenn er sich seines verderbten Daseins bewußt ist und Reue empfindet, wird er eine Chance haben, aufgrund seines Glaubens an Christus und Gott ein neues Leben zu finden.

Im Gegensatz dazu bringt die allererste These der *Lehre vom Weg* zum Ausdruck: «Menschliche Natur nennt man das, was der Himmel *(T'ien)* den Menschen verleiht. Unserer Natur zu folgen nennt man den Weg (*Tao*). Kultivierung des Weges nennt man Erziehung.»[11] Hier ist *die*

menschliche Natur im Grunde gut. Die Lehre vom Weg sagt: «Nur jene, die völlig aufrichtig sind, können ihre Natur voll entwickeln. Wenn sie ihre Natur ganz entfalten können, dann können sie auch die Natur anderer ganz zur Entfaltung bringen. Wenn sie die Natur anderer voll entwickeln können, dann können sie auch die Natur der Dinge voll entwickeln. Wenn sie die Natur der Dinge ganz zur Entfaltung bringen können, dann können sie sich auch am Prozeß der Veränderung und an der Ernährung von Himmel und Erde beteiligen. Wenn sie an diesem Prozeß mitwirken, dann können sie gemeinsam mit Himmel und Erde Bild der Trinität sein.»[12] Soviel zur chinesischen Trinitätslehre.

Dies bedeutet aber keineswegs, daß die Chinesen sich eine abergläubische, optimistische Lebensauffassung zugelegt haben. Statt eines *‹Sünden›-Bewußtseins* haben die konfuzianischen Philosophen *ein hohes Bewußtsein vom ‹strebenden Sich-Bemühen›* entwickelt.[13] Als Chu Hsi (1130–1200), der große neokonfuzianische Sung-Philosoph, eine orthodoxe Linie für die Übermittlung des Weges zu bilden suchte, zitierte er eine These aus dem *Buch der Geschichte:* «Das menschliche Denken ist anfechtbar, das moralische Denken ist subtil, beide haben ein kultiviertes zielstrebiges Denken, das am Weg festhält.»[14] Obwohl es feststeht, daß das Dokument aus einer apokryphen Quelle stammt, zeigt es deutlich, worauf es den konfuzianischen Philosophen seit Jahrhunderten ankommt. Deshalb erstaunt es nicht, daß *Mencius* (371–189 v. Chr.?) sagte: «Der Weg des Lernens stimmt überein mit dem Auffinden des verlorenen Denkens.»[15] Mencius berichtet, Konfuzius sage vom menschlichen Denken: «Halte daran fest und du wahrst es. Laß es fahren und du verlierst es. Es kommt und geht zu einem ungenannten Zeitpunkt, ohne Wissen um die Richtung.»[16] Die konfuzianische Tradition hält den Menschen für sehr begabt; es ist die höchste Erziehungsaufgabe, die Vernunft zu beherrschen. Das ist eine Heilstradition, die auf eigenes Können zurückgreift; sie steht in scharfem Kontrast zur christlichen Überzeugung, die bloß an Rettung durch andere glaubt.

3. Negative oder affirmative Haltung angesichts der Welt?

Abschließend möchte ich die Frage nach der Welt erörtern. Vom christlichen Standpunkt aus sind die Welt und deren Geschöpfe zur Ehre Gottes geschaffen worden. Deshalb wäre es für den Menschen falsch, ganz in weltlichen Dingen aufzugehen und von der transzendenten Quelle völlig abgeschnitten zu sein. Jesus sagte: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. *Augustin* stellte die Stadt Gottes gegen Rom. Das Christentum zog eine klare Linie zwischen der übernatürlichen und der natürlichen Welt. Obwohl die Kirche sich zu einer einflußreichen Organisation in der Welt entwickelt hat – nach der Renaissance gab es eine stetig wachsende Tendenz zur Säkularisierung –, blieb die christliche Botschaft eine Botschaft über eine andere Welt, und ihr Ritual war auf jene Welt ausgerichtet. So gibt es z. B. jede Woche einen Ruhetag, der es den Menschen erlaubt, sich frei von weltlichen Kümmernissen mit religiösen Dingen zu beschäftigen. *Nietzsche* griff das Christentum heftig an, da es – so meinte er – versäumt hatte, die Welt zu bejahen; er möchte statt dessen die ‹Botschaft von der Erde› verkündigen.

In der *chinesischen Tradition* kennt nicht nur der Konfuzianismus eine weltbejahende Haltung – auch der Taoismus und der chinesische Buddhismus zeigen große Ehrfurcht vor der Natur und vor dem Leben in dieser Welt. Konfuzianische Philosophen glauben, die Weltordnung sei das Ergebnis einer Evolution; die Menschen haben unter allen Lebewesen auf Erden vom Himmel die höchste Begabung erhalten. Deshalb gibt es für den Menschen bloß einen einzigen Weg, dem Himmel zu dienen, nämlich seine natürlichen Gaben zur höchsten Entfaltung zu bringen. Für den konfuzianischen Philosophen ist *die Einheit von Himmel und Mensch* das Leitprinzip. *Wang Yang-ming* formuliert: «Ein bedeutender Mensch hält Himmel und Erde samt den unzähligen Dingen für einen Leib.»[17] Ein Tao-Philosoph betrachtet alle moralischen Tugenden und staatlichen Organisationen als künstliche Gebilde von Menschenhand, die den natürlichen Prozeß des Weges zerstören; die Natur aber ist in sich eine unerschöpfliche Quelle von Kreativität. Es ist höchst erstaunlich, daß selbst der von Indien nach China gekommene Buddhismus einen völlig neuen Charakter bekommen hat. Der Buddhismus will das durch den Zyklus von Leben und Tod bedingte Leiden transzendieren, während die Weisheit des Zenbuddhisten die vorfindliche Gegenwart bejaht und Gefallen an diesem Leben findet. Diese Beispiele belegen eindeutig die Haltung der Chinesen gegenüber der Welt.

III. Möglichkeiten zu besserer Verständigung

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß es einem tief in der chinesischen Kultur verwurzelten Menschen schwer fällt, die christliche Botschaft anzunehmen. Er wird den Eindruck gewinnen, der Gott der Christen sei zu überweltlich, die mystische Offenbarung sei zu schwer verständlich, um geschätzt zu werden, der Glaube an den Menschen sei zu gering und das Wissen um den immanenten Wert des Lebens in dieser Welt sei ungenügend. Ich leugne nicht, daß es einige aufrichtig fromme Christen in China gibt, diese Ausnahmen jedoch dürften lediglich die Regel bestätigen, daß die Mehrheit der Chinesen nicht durch die von den christlichen Missionaren verkündete Botschaft berührt ist.

Ironischerweise sehen sich die drei großen Traditionen in China, *der Konfuzianismus, der Taoismus und der Buddhismus,* vor das gleiche Problem gestellt wie das Christentum: die Bedrohung durch die moderne wissenschaftliche und industrialisierte Gesellschaft. Deshalb müssen alle großen geistigen Traditionen in der Welt mit vereinten Kräften die Bedeutung des Transzendenten in einer Welt beleben, die sich nur wenig um die sog. geistigen Werte kümmern kann. Das Christentum würde feststellen, daß es einiges von den chinesischen Traditionen zu lernen hat, die *eine ausgewogene Botschaft von dem Transzendenten und Immanenten* übermitteln. Die neueste Entwicklung innerhalb des Christentums hat es sehr erleichtert, sich den chinesischen Traditionen zu nähern. *Rudolf Bultmann* z. B. hat sich sehr um die Entmythologisierung der christlichen Tradition bemüht; *Dietrich Bonhoeffer* hat eine humanistische Botschaft verbreitet; Prozeßtheologen haben die ‹Welt› mehr in den Vordergrund gerückt. Natürlich meine ich nicht, diese neuen theologischen Versuche seien über Kontroversen erhaben. Aber neue Denkweisen werden erprobt, und einige moderne Ansätze werden mehr als bloß eine neue ‹Masche› sein und auf Dauer die Zukunft prägen. Inzwischen haben auch die Chinesen einiges vom Christentum zu lernen. Die *Botschaft vom Transzendenten z. B.* droht in der chinesischen Tradition verloren zu gehen: Zu großes Vertrauen in die menschliche Natur könnte die unerwünschte Folge haben, daß das Verständnis für die dunkle Seite der menschlichen Natur verloren geht; die bestehende Wertschätzung der Welt möge die Chinesen vor dessen Ausbeutung schützen – sei es aus übernatürlichen oder natürlichen Gründen.

Mit einem Wort: die Uhr läßt sich nicht zurückdrehen. Die heutige Welt ist pluralistisch, und am besten bleibt es dabei, wenn wir sie nicht von einer totalitären Autorität verschlungen sehen wollen. Verschiedene Traditionen mögen ihre eigene Glaubensvorstellungen haben; sie können voneinander lernen, und eine jede möge in ihrer Weise leuchten. Hoffentlich können jene neuen Forschungen dazu beitragen, uns aus der gegenwärtigen durch Mangel an spiritueller Betroffenheit bedingten Krisenzeit herauszuführen.

Aus dem Engl. übersetzt von Mieke Korenhof-Scharffenorth

[1] Vgl. C. P. Fitzgerald, China: A Short Cultural History (London 1961) 336.

[2] Vgl. E. O. Reischauer und John K. Fairbank, East Asia: The great Tradition (Boston 1958) 370f.

[3] Bertrand Russell, The Problem of China (New York 1922) 202.

[4] Liang Sou-ming, How to Evaluate Confucius Today? In: Pay Sing Semi-Monthly, 96 (1985) 18.

[5] Paul Tillich, Dynamics of Faith (New York 1957) 1.

[6] Shu-hsien Liu, The religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance, in: Philosophy East and West, Band XXI, 2(1971) 157–175. Siehe auch Julia Ching, Confucianism and Christianity: A Comparative Study (Tokio 1977).

[7] Liang, aaO. 21.

[8] A Source Book in Chinese Philosophy (Princeton 1963) 519. Übersetzt und herausgegeben von Wing-tsit Chan.

[9] Shu-hsien Liu, The Confucian Approach to the Problem of Transcendence and Immanence, in: Philosophy East and West XIII (1972/4) 417–425.

[10] Chan, aaO. 100.

[11] AaO. 98 – geringfügig geändert.

[12] AaO. 107f.

[13] Hsu Fu-kuan, Chung-Kuo jen-hsing-lun shih (Ein Abriß der chinesischen Theorien über die menschliche Natur) (Taipei 1963) 20–22.

[14] Counsels of Great Yu – Das Buch der Geschichte in der alten Fassung.

[15] Chan, aaO. 58.

[16] AaO. 57.

[17] AaO. 659.

SHU-HSIEN LIU

1934 in Schanghai, China, geboren. Verheiratet, zwei Söhne. Professor und Präsident der Abteilung für Philosophie der Chinese University of Hong Kong. Veröffentlichungen (Bücher in chinesischer Sprache): New Philosophical Methods and Convictions in a Changing World (Commercial Press, Taipei 1966); An Introduction to the Philosophy of Culture (Chi Wen, Taipei 1970); The Contemporary Significance of Traditional Chinese Philosophical Wisdom (Chi Wen, Taipei 1974); Chinese Philosophy and China's Modernization (China Times Pub. Inc., Taipei 1980); The Development and Completion of Chu Hsi's Philosophical Thought (Student Book Co., Taipei 1982; mit dem «Golden Tripod Prize» ausgezeichnet). Anschrift: The Chinese University of Hong Kong, Dept. of Philosophy, Hong Kong.

Julia Ching

Die Herausforderung der chinesischen Religion (Taoismus)

I. Was ist Taoismus?

«Was ist Taoismus?» fragte Herrlee G. Creel in dem Buch, welches mit dieser Frage betitelt ist[1]. Er erklärt, es sei töricht zu versuchen, eine einzige, umfassende Definition dessen zu formulieren, was Taoismus ist, wobei er versichert, je mehr man den Taoismus studiere, desto deutlicher werde es, daß sich der Begriff nicht auf eine einzelne Schule beziehe, sondern auf eine ganze Anhäufung von Lehren. Das Problem wird noch komplexer, da das Wort *Tao* («der Weg») von jeder Schule chinesischen Denkens oder chinesischer Religion benutzt wird und da das deutsche Wort *Taoismus* (ebenso wie das englische *Taoism*[2]) sowohl zur Bezeichnung der sogenannten taoistischen Philosophie (*Tao-chia*) benutzt wird als auch mit Bezug auf die taoistische Religion (*Tao-chiao*). Außerdem hat den Taoismus, der als eine Philosophie von Einsiedlern für Einsiedler die Anonymität vorzieht und seine Lehren in Rätseln auszudrücken beliebt, und der als esoterische Religion viele seiner Geheimnisse nur Eingeweihten enthüllt, immer schon ein Schleier von Geheimnissen umgeben. Für unsere Zwecke ist es jedoch wichtig, gleich zu Beginn klarzustellen, daß ich, wenn wir von der Herausforderung der *chinesischen Religion* (Taoismus) sprechen, mit dem Wort «Taoismus» nicht das Ganze der chinesischen Religion meine. Ich meine eher, daß die *chinesische Religion viele Ausprägungen hat* und daß der *Taoismus weniger «eine» davon repräsentiert als jene Ausdrucksformen, die sich auf der Ebene der Volksreligion finden*. Aber selbst dann muß ich meine Feststellung noch weiter qualifizieren, indem ich deutlich mache, daß dies nicht heißt, daß Taoismus gleichbedeutend mit chinesischer Volksreligion ist. Aber man kann sagen, daß er den wichtigsten Strang repräsentiert, der viele verschiedenartige Ausprägungen von Volksreligion vereint, ohne aber alles das zu sein, wofür Volksreligion steht.

Gemäß diesem Verständnis ist *Taoismus die religiöse Tradition, die aus sehr frühen Zeiten überliefert wurde*, in der Tat aus Zeiten der Orakelknochen und Prophezeiungen in einer Gesellschaft, da die Schamanen (*wu*) verehrt wurden aufgrund ihrer Fähigkeit, mit der spirituellen Welt zu kommunizieren – der Welt des «Herrn in der Höhe» und anderer Götter einschließlich der Geister der Vorfahren – und auch aufgrund der Fähigkeit, Kranke zu heilen. In diesem Sinne *unterscheidet er sich vom philosophischen Taoismus*, dem von *Lao-tzu* und *Chuang-tzu*, durch welchen die alte Religion teilweise in den Hintergrund gedrängt wurde durch philosophische Rationalisierung. Obwohl die taoistische Religion, die später wieder auftauchte, *Lao-tzu* (sowohl den Mann als auch den Text) verehren würde,

würde sie seine Lehren ebenso wie die von *Chuang-tzu* radikal neuinterpretieren. Die Religion *wurde besonders mit dem Streben nach Unsterblichkeit identifiziert*, einschließlich der physischen Unsterblichkeit, durch die Suche in Alchimie und Yoga. Sie entwickelte verschiedene Sekten, einschließlich derjenigen, die viele Jahrhunderte lang ein erbliches «Papsttum» kannte mit seiner Basis in dem Drachen-Tiger-Berg von Kiangsi. (Zur Zeit ist die Nachfolge durch Aussterben bedroht, da der letzte rechtmäßige taoistische «Papst» kinderlos in Taiwan starb, und bis jetzt [Januar 1985] ein Machtkampf zwischen seiner Witwe und seinem Neffen zu keinem Ende gekommen ist.)

II. Taoismus heute

Der Taoismus braucht weder gestern noch heute ausschließlich mit dem Unsterblichkeitskult identifiziert zu werden, da die taoistische Religion *auch zu Praktiken des öffentlichen Gebets und der Buße ermutigte ebenso wie zu Praktiken der Meditation und der Mystik*, welche die Vereinigung von menschlichen Wesen mit dem Göttlichen anstrebten, die nicht immer die Kultivierung dieser Unsterblichkeit zum Ziel haben muß. Nach meiner Interpretation macht die taoistische Religion nicht alles das aus, was zur Volksreligion gehört, welche auch viele buddhistische Glaubensrichtungen und Praktiken einschließt, von denen einige (aber nicht alle) in das taoistische System eingegliedert worden waren. Ebenso wenig sollte die taoistische Religion mit dem Kult der Vorfahren gleichgesetzt werden, der auch bis in früheste Zeiten zurückverfolgt werden kann, welcher aber, da er eine alte Tradition ist, mehr Verbindungen zum Konfuzianismus als zum Taoismus hat. Nichtsdestoweniger hat auch die Tradition der hochverehrten Vorfahren die taoistischen Glaubensrichtungen und Praktiken durchdrungen.

In den Begriff «taoistische Religion» schließe ich jedoch den Glauben an eine *Hierarchie der Götter* ein (einschließlich sowohl mythischer Figuren als auch vieler, die vergöttlichte menschliche Wesen waren). Diese Hierarchie steht unter der Herrschaft des Höchsten, oft der Jade-Kaiser genannt oder auch *T'ien-kung* (umgangssprachlich für Herr des Himmels) in Taiwan. Ich schließe ebenfalls den Glauben an ein Jenseits ein, seien es nun Himmel oder Hölle(n), außerdem die komplexen Ritualsysteme (einschließlich der quasi-sakramentalen Wertung von Initiationsritualen, von Ritualen der Reinigung und Erneuerung im Lebenszyklus und in der Entwicklung der menschlichen Person), die informativen Ratschlüsse zu Gesundheit und Heilung und die Ermahnungen, als beste Vorbereitung auf eine glückselige Ewigkeit ein moralisches Leben zu führen. Während ich all dies sage, erkenne ich auch die große Schwierigkeit, taoistische Glaubensrichtungen und Praktiken von Einflüssen des Konfuzianismus und Buddhismus zu trennen. Vielleicht ist es am besten zu sagen, daß die *«taoistische Religion»*, auf die ich mich beziehe, eine *pragmatische Festlegung* ist, die zum Zwecke von Diskussionen nützlich ist, da es in der Realität nahezu unmöglich ist, die taoistische Religion (im Hinblick auf die moralischen Lehren) vom volkstümlichen Konfuzianismus und (im Hinblick auf die religiösen Glaubensinhalte und einige der Rituale) vom volkstümlichen Buddhismus zu trennen.

Ich habe bisher von der alten chinesischen Religion und der taoistischen Religion in der Gegenwartsform gesprochen. Ich tue dies, weil die *taoistische Religion heute immer noch lebendig ist* und immer noch in solchen Gegenden pulsiert, wo Chinesen leben (Taiwan, Hongkong, Singapur). Sogar in der Volksrepublik China kam es während der Liberalisierung in jüngster Zeit zu einem Wiederaufleben dieser Religion. Außerdem ähnelt sie in vielerlei Hinsicht der Volksreligion, die man in Korea wie auch in Japan vorfindet, die von schamanistischen Glaubensinhalten und Praktiken dominiert wird.

III. Die Begegnung von Taoismus und Christentum

Heute findet die Begegnung von Taoismus und Christentum besonders an Orten wie Taiwan, Honkong und Singapur statt. Wir werden *Taiwan* zum Zwecke besonderer Aufmerksamkeit herausgreifen, da es die größte chinesische Bevölkerungszahl außerhalb der Volksrepublik China hat. In Taiwan gibt es seit über 100 Jahren christliche Evangelisierung (sowohl von protestantischer als auch von katholischer Seite). Diese Evangelisierung hat unter zwei Bevölkerungsgruppen wirkliche Erfolge zu verzeichnen: zum einen unter den Ureinwohnern, die in den eher bergigen Gebieten oder den Gebirgsausläufern leben (besonders viele von ihnen wohnen an der

Ostküste, bauen Yamswurzeln und Erdnüsse an und welche anderen Feldfrüchte auch immer ihr karges Land hervorbringt). Von ihnen sind nahezu alle zum Christentum konvertiert. Zum anderen ist auch ein großer Teil (wenn auch nicht die Gesamtheit) der *Menschen aus der Volksrepublik* zu Christen geworden (d. h. solcher *Familien*, die vor über dreißig Jahren in Folge der kommunistischen Revolution nach Taiwan auswanderten und die gewöhnlich in den Städten leben wollen).

Unter den *Taiwanesen*, der *Mehrheit* der Bevölkerung, die sich ihrerseits in zwei Dialektgruppen untergliedern, die *Hokkien* und die *Hakka*, gibt es jedoch nur äußerst wenige Konvertiten. Es handelt sich dabei um Menschen chinesischer Volkszugehörigkeit, deren Vorfahren vor ungefähr drei Jahrhunderten aus den Küstenprovinzen Fukien und Kwangtung nach Taiwan kamen, um vor der Mandschu-Invasion zu fliehen. Sie haben unter japanischer Besatzung gelebt und haben dabei ihre chinesische Kultur relativ intakt erhalten. Außerdem haben sie gewisse Charakteristika eines «Grenzvolkes» entwickelt, sie sind zäh und widerstandsfähig und arbeiten hart. Einige von ihnen sind Christen geworden, insbesondere Presbyterianer. (Das Seminar in Tainan im Süden der Insel ist eine berühmte presbyterianische Institution.) Aber die meisten von ihnen widersetzten sich der christlichen Missionierung. Und warum?

IV. Die Herausforderung der Volksreligion für das Christentum

Ich glaube, daß *der Widerstand der Bevölkerung von Taiwan gegen die christliche Missionierung* auf *die Stärke der Volkstraditionen einschließlich der religiösen Tradition zurückgeführt werden kann*. Die Ureinwohner von Taiwan gehören verschiedenen völkischen und sprachlichen Gruppen an, wobei sie sich nicht auf eine einzelne, alles zusammenhaltende Tradition berufen können. Außerdem waren ihre Stammesreligionen durch die sich wandelnden Zeiten auf die Probe gestellt worden und hatten sich als unzulänglich erwiesen. Die Bewohner der Volksrepublik flohen nach Taiwan und ließen ihre Ahnentafeln und ihre jahrealte Verbindung zur Tradition zurück. Auch sie machten mit ihren ehemaligen Religionen gewisse desillusionierende Erfahrungen, und dieses spirituelle Vakuum machte sie offener für die Vertreter des Christentums. Die Taiwanesen hatten sich dagegen eine religiöse Tradition erhalten und entwickelt, an die sie sich selbst während mehrerer Jahrzehnte japanischer Besetzung und trotz des japanischen Versuches, ihnen Staats-Shinto aufzuzwingen, hartnäckig klammerten[3]. Sie frequentierten die Zehntausende von Tempeln, die die Insel übersäen, von denen einige erst kürzlich von den sehr Wohlhabenden errichtet worden sind. Ein jedes ihrer Häuser ähnelt einem kleinen Tempel, mit religiösen Emblemen, Bildern und einem kleinen Altar mit Weihrauchopfern für ihre Lieblingsgötter und oft auch für ihre Vorfahren. Ihr Geist von Beharrlichkeit, der sich während der Zeit der Verfolgung entwickelte, sagt etwas über ihre fortdauernde Verbindung zu ihrer Religion aus, aber auch dies ist keine hinreichende Erklärung.

Taoismus ist eine Tradition, welche in vielerlei Hinsicht mit christlichen Lehren rivalisiert, um so mehr als sie dem *«volkstümlichen» Christentum ähnelt*. Ich beziehe mich auf den Glauben des volkstümlichen Taoismus an ein höchstes Wesen, das über ein geistiges Universum von Göttern und Göttinnen herrscht, von denen viele historische Personen waren, die aus allen Schichten kamen – einschließlich der beliebten Ma-tsu, der Göttin der Südsee, der sich die Fischer aus dem Süden Chinas im allgemeinen und aus Taiwan im besonderen mit großer Verehrung zuwenden. Dieses Pantheon bietet gewisse Ähnlichkeiten zum christlichen – insbesondere zum katholischen – religiösen Universum, das sozusagen von Gott, der Jungfrau Maria und einer Vielzahl von Heiligen bevölkert wird.

Für diejenigen, die ein höheres theologisches Niveau wünschen, bietet die taoistische Religion ihre *Lehre vom Kosmos und dem kosmischen Prozeß und der Harmonie*, was alles auf den *Großen Letzten (T'ai-chi)* zurückgeht und auf die Interaktionen der beiden Modalitäten *yin* und *yang*. Aber das T'ai-chi ist nicht lediglich ein abstraktes Prinzip wie in der taoistischen oder in der neokonfuzianischen Philosophie. Es wird auch mit dem obersten taoistischen Wesen T'ien-kung gleichgesetzt. Und wirklich findet man das T'ai-chi-Emblem, einen Kreis mit einer gebogenen Linie in der Mitte, die eine dunklere Seite von einer helleren trennt, welche yin und yang repräsentieren, in vielen, wenn nicht sogar in der Mehrzahl der taiwanesischen Heime ebenso wie in den Heimen einiger Menschen aus der Volksrepublik. Es handelt sich dabei tatsächlich um das große ostasiatische Symbol, das auch auf der

südkoreanischen Flagge abgebildet ist. Ihm schreibt man die Macht zu, diejenigen, die unter dem Emblem leben, zu schützen.

Die Volksreligion hat auch ihren Festzyklus zu bieten, der die Feste um das neue Jahr des Mondes einschließt, mit seinen Drachentänzen und Knallkörpern, seinen Gebeten zum Küchengott ebenso wie die vielen *Pai-pai*-Rituale und Festivals während des ganzen Jahres, wozu auch diejenigen gehören, die zu Ehren der Geister der Verstorbenen abgehalten werden. Weiterhin gibt es *religiöse Führer*, die Priester, die Beisetzungsrituale anführen und Gebete ausführen. Viele von ihnen sind auch Schamanen oder Spiritisten-Medien (es gibt auch Medien, die keine Priester sind), und es gibt auch Wahrsager, die den Gläubigen mit ihrem Rat und der Wahrsagerei beistehen können. Sie erläutern den bösen Einfluß der Sterne[4] und helfen bei der Kontaktaufnahme mit den Geistern der geliebten Toten. Es gibt sogar *gewisse Texte* (die philosophischen Abhandlungen wie *Lao-tzu* und *Chuang-tzu* wurden in den taoistischen Kanon der heiligen Texte aufgenommen und mit ihren eigenen Interpretationen versehen, das «Buch der Wandlungen», ein konfuzianischer Klassiker und ein Weissagungshandbuch sind ebenfalls Bestandteile dieses Kanons) einschließlich des Almanachs, von Gebetbüchern und Spiritisten-Medien-Büchern. Was braucht man noch mehr mit solch einer Religion?

Abschließend sollte kurz erwähnt werden, daß der *Volksreligion eine philosophische und theologische Tiefendimension* fehlt, die den modernen Menschen, der in einem wissenschaftlichen und technologischen Universum, das sich rapide verändert, lebt, zufriedenstellt. Diese Tiefe fehlt trotz all dem, was die Religion anbietet bei ihren Bemühungen, das Universum und wie es zustande kam, das menschliche Wesen und seinen Platz im Universum zu erklären, mit einem Zyklus von Ritualen zum Feiern und Besänftigen der Geister, mit einer Möglichkeit der Vereinigung des Menschen mit dem Übermenschlichen, ja sogar mit dem Göttlichen. Außerdem wird vielleicht die taoistische Faszination an dem, was man gewöhnlich als magisch oder okkult bezeichnet, den rationalistischer denkenden jungen Menschen nicht anziehen. Da die Anzahl der Leute mit einer höheren Schulbildung steigt, verliert der Taoismus allmählich seine Anhänger unter den besser gebildeten und den städtischen Menschen. Dies heißt nicht unbedingt, daß ein wissenschaftlich gebildeter Mensch seiner oder ihrer Volkstradition automatisch den Rücken zukehrt. Ganz im Gegenteil, es gibt viele, selbst unter den bedeutendsten Wissenschaftlern, die mit ein paar einfachen religiösen Antworten auf die Frage nach dem Leben in dieser Welt und vielleicht sogar nach dem Jenseits zufrieden sind. Die Wissenschaft erwies sich bisher nicht nur als unfähig, viele wichtige Fragen des Lebens zu beantworten, sondern die Wissenschaft selbst hat auch ihre Verbindungen zum Okkulten, da sie, so könnte man sagen, aus der Alchimie und dem «Magischen» hervorging und häufig Möglichkeiten anbietet, die einstmals nur mit dem Magischen in Verbindung gebracht wurden.

In den anderen Teilen der Welt überlebte die Volksreligion entweder am «Busen» des Christentums wie in Lateinamerika oder sie erfreut sich eines gewissen Wiederauflebens, wie das beim zeitgenössischen Flirt mit dem Okkulten in einigen Gegenden des Westens geschieht. Dennoch, das moderne Leben, das sich um die Industrie mitsamt der Spitzentechnologie dreht, stellt solche Anforderungen an alle, daß man nicht mehr sicher ist, ob die Volksreligion in Taiwan, die hauptsächlich denen zusagt, die auf dem Lande leben oder von dort stammen, in Zukunft weiterhin so wachsen wird wie in der Vergangenheit. Schließlich waren unter jenen aus der Volksrepublik, die sich für das Christentum entschieden haben, zum Beispiel viele, die einstmals Anhänger der Volksreligion, des Taoismus, waren. Wenn diese ihre Überzeugung wechseln können, warum nicht auch andere?

Wohin werden sich dann die jungen desillusionierten Menschen wenden – *zum weltlichen Materialismus oder Humanismus oder zum Christentum?* Vermutlich zu beiden Weltanschauungen. Aber gleichzeitig sieht es so aus, als würde die Volksreligion noch lange Zeit gedeihen und nun, da in der Volksrepublik China eine Liberalisierung der Politik eintritt, die Volksreligion, die man dort schon als tot erachtete, noch einmal auftauchen. Die *Formen* des Taoismus mögen wohl bis zu einem gewissen Ausmaß verschieden sein, je nach der geographischen Region, aber seine Kraft und seine Beharrlichkeit ist immer dieselbe. Und das ist genügend Tribut an eine Tradition, die sich während Jahrhunderten und sogar Jahrtausenden als Antwort auf menschliche Bedürfnisse und zu ihrer Erfüllung bildete, zur Befriedigung des Bedürfnisses, nicht nur mit einer natürlichen Umgebung in Beziehung zu

stehen, sondern auch mit dem Universum der Geister, wobei der Glaube an eine oberste Gottheit mit dem Glauben an eine Vielzahl von vermittelnden Geistern kombiniert wird, welche dem Gebet eher zugänglich sein mögen, und die sowohl an dem gegenwärtigen als auch dem ewigen Wohl ihrer Verehrer interessiert sind. Denn der Taoismus ist eine Religion, die den Menschen die Möglichkeit anbietet, sowohl mit den Göttern zu kommunizieren als auch selber Götter *zu werden*, entweder in Form der Erfahrung eines kurzen Trancezustands oder im Jenseits. Der Taoismus versichert mystische Erfahrungen, wobei er zu einem moralischen Leben ermutigt. Er spendet Trost in der Verzweiflung, indem er Hoffnung auf die Erfüllung vorübergehender Bedürfnisse und Wünsche anbietet, auch solcher nach gemeinschaftlichem Handeln und politischem Protest. Mit allen ihren theoretischen Mängeln ist es dennoch eine Religion, die zahllosen Generationen zufriedenstellend gedient hat und die weiterhin zahllosen anderen dienen mag.

[1] University of Chicago Press, 1970. Vgl. insbesondere Kapitel 1.

[2] Anmerkung der Übersetzerin.

[3] Lesen Sie dazu Alan F. Gates, Christianity and Animism in Taiwan (Chinese Material Center San Francisco 1979). Ich hätte dem Begriff «Animismus» den Ausdruck «Volksreligion» vorgezogen.

[4] Vgl. besonders Ching-lang Hou, The Chinese Belief in Baleful Stars: Holmes Welch / Anna Seidel (Hgg.). Facets of Taoism: Essays in Chinese Religon (Yale 1979) 193–228. In demselben Band außerdem Yoshitoyo Yoshioka, Taoist Monastic Life, 229–51.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker-Thielen

JULIA CHING

In Schanghai, China, geboren. Sie studierte in Asien, den Vereinigten Staaten von Nordamerika und Europa und erhielt ihr Doktorat an der Australian National University in Canberra. Dort war sie auch Dozentin für asiatische Zivilisationen. Später lehrte sie auch an der Columbia University und an der Yale University. Assoziiertes Mitglied des Instituts für orientalische Religionen an der Sophia-Universität in Tokio. Derzeit Professorin für Religionswissenschaften an der Universität Toronto. Veröffentlichungen in vielen Fachzeitschriften. Neueste Bücher: To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming (Columbia University Press 1976), eine Studie über einen chinesischen Philosophen des 15. Jahrhunderts; Confucianism and Christianity. A Comparative Study (Kodansha international, Tokio / New York 1977; deutsche Übersetzung in Vorbereitung). Anschrift: Victoria College, University of Toronto, Toronto M5S 1K7, Kanada.

Wang Hsien-Chih

Die Koexistenz zwischen Christen und Nichtchristen auf Taiwan

Von den nahezu zwanzig Millionen Einwohnern von Taiwan sind drei Prozent Christen. Die anderen hängen mehr oder weniger Volksreligionen, dem Buddhismus, dem Taoismus oder dem Konfuzianismus an. Die Volksreligionen sind volkstümliche Glaubensanschauungen, die aus gewissen einheimischen Elementen, vermischt mit Buddhismus, Taoismus oder Konfuzianismus, bestehen. In den Volksreligionen werden mehr als 243 Gottheiten verehrt. 1981 gab es 5539 Tempel und Heiligtümer, während 2169 Kirchen gezählt wurden[1]. Daneben gibt es Zehntausende von Familienaltären der Volksreligionen. Die Anzahl der Heiligtümer, Tempel und Kirchen nimmt von Jahr zu Jahr zu. Für die herkömmliche chinesische Geisteshaltung gilt die Kirche als eine «fremde» Religion. Doch die Chinesen denken für gewöhnlich: Alle Religionen sind für die Menschen gut und leiten sie an, gut zu handeln. Darum kann das Christentum in Taiwan mit den anderen Religionen zusammenbestehen, obwohl die Christen eine absolute Minderheitsgruppe sind.

Methodisch ist es sehr schwer, die religiösen Phänomene in Taiwan vorurteilslos zu verstehen. Eine bestimmte Religion zu interpretieren, ist eine heikle Aufgabe. Wie können wir Religionen mit 243 Gottheiten deuten? Manche volkstümlichen Glaubensanschauungen beruhen weder auf Schriften noch auf geschichtlichen Erinnerungen, noch auf systematischen Organisationen. Deswegen versuche ich hier, die genannten Probleme zu umgehen, indem ich mich an die sieben Hauptgottheiten halte (deren Rang ich nach der Anzahl der Tempel und Heiligtümer, die sie haben, bemesse), und die grundlegenden Merkmale der Glaubensanschauungen ihnen entsprechend untersuche. Diese lassen sich nach vier Koexistenzmodellen einteilen: 1. das utilitäre Modell; 2. das moralisierende Modell; 3. das Herrschaftsmodell und 4. das Befreiungsmodell.

I. Das utilitäre Modell

Der populäre Spruch «Alle Religionen sind für die Menschen gut» besagt, daß sie «vorteilhaft» und «nutzbringend» sind, da sie den praktischen Bedürfnissen der Menschen entsprechen, z. B. den psychologischen, physischen, wirtschaftlichen Bedürfnissen. Die Gottheit Nummer eins, Wang Yeh, die in 754 Tempeln verehrt wird, war ursprünglich ein Seuchengott, der die Menschen heilte, die während der Einwanderung aus China nach Taiwan im 17.–19. Jahrhundert an einer Seuche litten. Doch seit einigen Jahrzehnten erstreckt sich die Funktion von Wang Yeh immer mehr darauf, Glück zu spenden, von Unglücken zu befreien, Krankheiten zu heilen und so weiter. Er wird beinahe zu einem «allmächtigen», »glückspendenden» Gott[2]. Die starke Popularität und die rasch wachsende Zahl seiner Tempel sind bezeichnend für den utilitären Charakter der Volksreligion[3].

Die Gottheit Nummer drei, Ma Tzu, die in 510 Tempeln verehrt wird, galt als Wassergottheit. Den Legenden zufolge schützt sie die Menschen, wenn sie die Straße von Taiwan durchsegeln. Sie ist huldreich und mächtig. Und nach und nach verehrt man auch sie als eine «allmächtige» Gottheit, die den Menschen, wenn sie in Not sind, Glück bringt[4]. Die Gottheit Nummer fünf (397 Tempel) ist Husan T'ien Shang Tih, welche die magische Macht hat, nahezu alle Arten von Geistern und Dämonen auszutreiben. Sie heilt auch Menschen, die an Krankheiten leiden. Die Gottheit Nummer sechs, T'u Tih Kong, die in 392 Tempeln verehrt wird, ist ein volktümlicher Landgott mit lieblichem Antlitz. Er spendet der Erde Fruchtbarkeit, bewacht die Friedhöfe und verleiht den Menschen, z. B. Händlern, Schätze. In jedem Grab eines Nichtchristen muß ein Bild von T'u Tih Kong sein. Er ist die populärste und beliebteste Gottheit in Taiwan. Das Volk sagt: Am Anfang und am Ende jedes Reisfeldes ist T'u Tih Kong.

Aus der Beobachtung der lebendigen Phänomene der Volksreligionen kann man ohne weiteres ersehen, daß eine so starke utilitäre Tendenz bei Volksreligionen sogar die Funktionen der Gottheit selbst beeinflußt, damit sie den praktischen Bedürfnissen der Menschen entsprechen. Dieser Utilitarismus der Volksreligionen hat auch eine starke Einwirkung auf die Sozialmoral

und andere bestehende Religionen. Taoismus, Buddhismus, Islam und Christentum sind dem Volk aus dieser utilitären Sicht willkommen. Und da die Anhänger der Volksreligionen keinen Begriff von Schriften und Ethik haben, können sie ohne jedes Schuldgefühl tun, was sie wollen, um ihre pragmatischen Ziele zu erreichen.

II. Das moralisierende Modell

Ein Spruch des Volkes lautet: «Alle Religionen lehren die Menschen, gut zu handeln.» Der Konfuzianismus ist in seiner philosophischen Form von Grund auf moralisch ausgerichtet. Die großen Lehrer des Konfuzianismus wurden später vom Volk, zuweilen von Kaisern, zu Göttern erhoben. Der Konfuzianismus ist in Taiwan die moralisierende Religion par excellence. Wegen seiner langen Geschichte in China und Taiwan hat der moralisierende konfuzianische Geist einen entscheidenden Einfluß auf die anderen Religionen. Ma Tzu ist eine Nutzen bringende Gottheit, doch wird sie auch als eine «pietätvolle» Gottheit betrachtet, weil sie einer Legende zufolge als ein «pietätvolles» Mädchen geboren wurde. Die Pietät gilt im konfuzianischen Moralsystem beinahe als die wichtigste Tugend.

Die Gottheit Nummer zwei (578 Tempel), Kuan Yin, war ursprünglich ein buddhistischer Gott in Indien. In Taiwan wurde er jedoch in eine Gottheit der Güte umgewandelt. Er wird zu einer gutgesinnten Gottheit. Die Gottheit Nummer sieben (356 Tempel), Kuan Kong, war ein Nationalheld, den man als gerecht, getreu, weise, freundlich und gütig ansah. Er wurde zu einem Gott erhoben, zu einem Gott der Gerechtigkeit, der die unter Ungerechtigkeit Leidenden schützt. Doch unter dem Einfluß des Volksutilitarismus ist er heute in einen Gott verwandelt worden, der Händlern Gewinn bringt.

Das Christentum wird vom Volk für gewöhnlich mit dem konfuzianischen Moralsystem in Zusammenhang gebracht. Die christliche Lehre vom Reich Gottes und die Bergpredigt Jesu werden von chinesischen und taiwanesischen Christen im Sinn der konfuzianischen Tugenden gedeutet. Die Moralisierung und die Utilitarisierung der Religionen gehen Hand in Hand, so daß manchmal selbst die Moral utilitaristisch gesehen wird. Die Verehrer von Kuan Kong lassen gerne Zehntausende von Exemplaren des Buches der Tugenden drucken, um ihre Gottverbundenheit zu beweisen und sittliche Lehren unter dem Volk zu verbreiten. Doch, wie wir wissen, ist mit dem Druckenlassen eines Buches dessen Inhalt noch nicht in die Tat umgesetzt. Manchmal läßt man Bücher drucken und vergißt dann deren Inhalt.

III. Das Herrschaftsmodell

Schon lange vor dem Aufkommen der taoistischen und konfuzianischen Philosophie und Religiosität hat China unter der Shang- und Dschu-Dynastie eine politische Theologie des «Sohns des Himmels» und die Ahnenverehrung entwikkelt. In dieser politischen Theologie wird der Kaiser als der einzige Mittler zwischen Himmel und Erde zu einem Gott erhoben; das menschliche Reich ist ein Abglanz des göttlichen, kosmischen Reiches[5]. Als der Sohn des Himmels ist der König die einzige Person, die befugt ist, den Himmel, den hohen Gott des göttlichen, kosmischen Reiches, zu verehren, während das gewöhnliche Volk die Geister seiner Ahnen verehren soll, um seinen Vorfahren Pietät zu erweisen. Und später hat der Konfuzianismus die Tugend der Pietät gegenüber den Ahnen zu einer noch größeren Pietät gegenüber den Königen umgewandelt, d. h. zur Tugend der Loyalität. Die mit dem Moralsystem des Konfuzianismus verquickte offizielle politische Theologie stellt somit eine bürgerliche Herrschaftsreligion dar zur Stützung der regierenden Klasse. Noch heute feiern die regierenden Autoritäten in China und Taiwan alljährlich den Geburtstag des Konfuzius, und Konfuziustempel werden durch staatliche Mittel unterhalten.

Einige Typen der Volksreligion, die Morallehren besonders betonen, hatten für gewöhnlich die gleiche Einstellung zu dieser politischen Theologie. Und umgekehrt hält die regierende Autorität die Religionen an, diese politische Theologie zu übernehmen. Die herrschende Klasse und die religiösen Autoritäten arbeiten also Hand in Hand, um die Menschen zu versklaven. In diesem Sinn wird dann die Religion zum «Opium für das Volk». Die bürgerlichen Herrschaftsreligionen stimmen mit dem Schintoismus und dem Tennosystem in Japan überein, welche die Menschen versklaven und zum sogenannten «heiligen Krieg» in Asien Anlaß geben, zu militärischen und wirtschaftlichen Kriegen[6].

IV. Das Befreiungsmodell

Der Buddhismus, I Guann Tao und das Christentum sind in China und Taiwan als Religionen

mit Befreiungsmotiven angesehen worden[7]. Gotama Buddha wird im Buddhismus sowie in den Volksreligionen als die Gottheit Nummer vier (499 Tempel) verehrt. Er belehrt über das Leiden der im Karma gefangenen Menschheit und über die Befreiung vom Karma durch tiefe Einsicht in die Nichtigkeit aller Dinge, um das Nirwana zu erreichen. Die Gottheit Nummer zwei, Kuan Yin, hat als eine Muttergottheit der Güte ebenfalls die Macht, die Menschen aus dem grenzenlosen Ozean des Leidens zu befreien. Nach buddhistischer Ansicht geschieht die Befreiung hauptsächlich durch Selbsterleuchtung und ein selbst vollzogenes Überwinden der Wanderungskette.

I Guann Tao wird auch als «Fünf-Religionen-in-einer» bezeichnet, da er aus Elementen des Taoismus, des Buddhismus, des Konfuzianismus, des Islams und des Christentums besteht. Er verehrt die taoistische Gottheit «Ungezeugte Alte Mutter» als die höchste. Er spricht von den Inkarnationen des Tao und des Mi Leh Buddha als eines weisen Königs oder großen Meisters in der Geschichte, der die Menschen von allen Arten des Leidens, Hungers, Unglücks, Krankseins usw. rettet. Die Geschichte des Kosmos wird in drei Perioden eingeteilt: in die der blauen Sonne, die der roten Sonne und die der weißen Sonne.

Die Geschichte der Menschheit befindet sich nun in der letzten Periode, in der große inkarnierte Meister vom Himmel herabkommen, um aus der Welt 9,2 Milliarden «Urseelen» zu retten, die von der Ungezeugten Alten Mutter durch Geheimlehren und -rituale vorherbestimmt und auserwählt worden sind[8]. Diese Jenseits-Eschatologie hat etwas von den dualistischen gnostischen Religionen an sich und zieht infolge der leidvollen Situation in Taiwan Millionen von Menschen an. Sie ist in den Augen der Regierung immer noch eine «illegale» Geheimreligion, behauptet aber, sie habe, seitdem sie 1946 von China aus in Taiwan verbreitet worden sei, mehr als dreitausend Tempel errichtet.

Das Christentum wird nicht nur als eine Religion betrachtet, die wie viele andere Religionen in China und Taiwan Gutes lehrt, sondern für gewöhnlich auch als die befreiendste prophetische Religion anerkannt, weil die Anführer zweier entscheidender Revolutionen, die in diesem Jahrhundert in China durchgeführt wurden, Christen waren: nämlich Hung Hsiu-Ch'üan und Dr. Sun Yat-Sen[9]. Und neuerdings auch deswegen, weil die Presbyterianische Kirche in Taiwan sich unter dem Kriegsrecht in der Menschenrechtsbewegung engagiert hat und ihr Generalsekretär, Pfarrer C. M. Kao, 1980 zu sieben Jahren Gefängnis verurteilt wurde. So wurde dem Volk Taiwans der Sinn des Kreuzes als eines Symbols der Hoffnung auf Befreiung bewußt. Die christliche Auffassung und Praxis der ganzheitlichen Befreiung, die nicht um sich selbst kreist und nicht dualistisch ist, hat das Volk bewogen, sich für das Christentum zu interessieren und sich gegebenenfalls mit ihm zu identifizieren. Einige konservative Kirchen ziehen jedoch den Status quo der Befreiung vor. Sie werden zu einem herrscherlichen, moralisierenden oder utilitaristischen Christentum und begehen so den gleichen Fehler wie der Buddhismus und der Taoismus, die sich mit den herrschenden Autoritäten identifizieren.

Schlußbemerkungen

Das Volk ist stets pragmatisch eingestellt. Infolgedessen ist für es das utilitäre Religionsmodell das attraktivste von allen. Doch die Regierungsautoritäten bevorzugen moralisierende und herrscherliche Modelle, um das Volk moralisch verpflichten zu können, den Status quo zu unterstützen. Einzig die prophetische Minderheit kann das Befreiungsmodell hochhalten, um die verzweifelte Masse in der Krise zu wecken. Die vier Modelle koexistieren in Taiwan auf eine sehr subtile Weise. Doch infolge der kritischen, unter den internationalen Gemeinschaften isolierten Situation Taiwans, die das Krisengefühl verstärkt, halten die Menschen nach einem befreienden Religionsmodell Ausschau. Deswegen sind auf der Ebene des Volkes in der Praxis des Dialogs unter den Religionen die Befreiungsmotive immer mehr in den Vordergrund gerückt worden, nachdem der Dialog auf der intellektuellen Ebene viele Jahre lang ohne fruchtbares Ergebnis geführt worden ist. Die Religion sollte mehr ins Leben umgesetzt als erörtert werden.

Das Christentum hat im letzten Jahrhundert in der Ersten Welt seinen Befreiungscharakter aufgegeben und ist in manchen Formen utiliaristisch und herrschaftlich geworden. Unter der Herausforderung durch die Dritte Welt sollte heute in der Theologie und Mission das Befreiungsmodell weiter verfolgt und praktiziert werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

[1] Kuang-Hong, Yu, Development of Taiwanese Folk Religion. Analysis of Government Complied Data: Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica, Nr. 53, Spring 1982, 67–103; Seminar on Folk Faith and Society, Taichung: Tunghai University and Taiwan Provincial Government, 1982, S. 42.

[2] Fang-Yen, Tung, Taiwanese Folk Religious Faith (Evergreen Cultural Co. Ltd., Taipei 1984; revidierte Ausgabe, S. 180. (Nur in chinesischer Sprache!)

[3] Yih-Yuan, Li, The Tendency of Development of Taiwanese Folk Faiths: Seminar on Folk Faiths and Society, 89–101; vor allem 94. (Nur in chinesischer Sprache!)

[4] Tung, aaO. 183.

[5] Wang Hsien-Chih, The Concept of Cosmos in Tao-Teh-Ching and Its Theological Meaning (South East Asia Graduate School of Theology, Tainan 1978, 128ff. (Nur in chinesischer Sprache!)

[6] Shoji Tsutomu, The Ideology of the Tenno System and Christian Responsibility: Towards the Sovereignty of the People, Ed. CTC-CTA, Singapur 1983, 173–177.

[7] Wang Hsien-Chih, The Role of Confucianism, Taoism and Folk Religions in Shaping some Perspectives of Chinese Political Vision: ebd. 146–152.

[8] Wang Hsien-Chih ebd.; außerdem: Tong Fong-Wan, I Guann Tao: The Most Controversial Secret Religion: Taiwan Journal of Theology Nr. 2, März 1980, 85–131, insbesondere 88–101.

[9] Vgl. A. T. van Leeuwen, Christianity in World History, übers. von H. H. Hoskins (Charles Scribner's Sons, New York 1964) 365–381; C. S. Song, The Compassionate God (Orbis Books, New York 1982) 192–215.

WANG HSIEN-CHIH

1964 B. S. in Physik an der National Taiwan University. 1968 Master of Divinity am Tainan Theological College and Seminary. 1973 Sacrae Theologiae Magister am General Theological Seminary, New York. 1978 Promotion zum Doktor der Theologie an der South East Asia Graduate School of Theology. 1973–1985 zuerst Dozent, dann Associate Professor und schließlich Professor für Theologie am Tainan Theological College. Veröffentlichungen: The Concept of Nature in Tao-Teh-Chin and Its Theological Meanings (1978); The Issues of Nature, God and Ideal of Society in the Ancient Chinese Culture (1982); The Role of Confucianism (1983); Martin Luther and Dietrich Bonhoeffer: A Taiwanese Perspective (1984); A Critical Reflection on the Methods of Phenomenology, Hermeneutics and the Idea of Contextualization in Religious and Theological Studies (1984); Some Perspectives on Theological Education in the Light of Homeland Theology in the Taiwanese Context (1984). Anschrift: Tainan Theological College, No. 115 East Gate Road, Tainan, Taiwan, Republik China.

Paul Knitter

Katholische Religionstheologie am Scheideweg

Die römisch-katholische Religionstheologie sieht sich in diesen Tagen an einem verwirrenden und herausfordernden Scheideweg. In den folgenden Überlegungen versuche ich unter Verwendung einiger Kategorien aus H. R. Niebuhrs *Christ und Kultur* Stufen der Entwicklung innerhalb der katholischen Religionstheologie aufzuzeigen. Dabei soll deutlich werden, daß diese Entwicklung in jüngster Zeit an einem bis dahin nicht ins Auge gefaßten oder nicht ernst genommenen neuen Weg angekommen ist. Die zentrale Frage ist dabei natürlich, ob dieser Scheideweg zu einer Erneuerung christlichen Lebens und christlicher Praxis führen kann oder ob er schließlich in einer Sackgasse der Entwicklung enden wird. Als Antwort auf diese Frage beschließe ich die nachfolgenden Ausführungen mit einer Empfehlung an die katholischen Religionstheologen, der Empfehlung, sich methodisch an der Befreiungstheologie zu orientieren. Was wir brauchen, ist, so denke ich, eine *Befreiungstheologie der Religionen.* Dieser Vorschlag kann hier ebenso wie der nachfolgende Überblick nur in Form einer Skizze dargeboten werden, die dann einer weiterführenden Ausarbeitung und Kritik bedarf. Die beigefügte Literaturübersicht weist auf diesbezüglich weiterführendes Material hin.

I. Christus im Gegensatz zu anderen Religionen

Die meiste Zeit seiner Geschichte war das Christentum anderen Religionen gegenüber eher feindlich gesinnt. Obwohl viele der frühen Kirchenväter sich nachdrücklich für eine positive Sicht der Nichtchristen (z. B. mit Hilfe der Vorstellung vom *lógos spermatikós*) einsetzten, kann die vorherrschende theologische Einschätzung anderer religiöser Traditionen, beginnend mit dem fünften Jahrhundert etwa bis hin zum sechzehnten Jahrhundert, zusammengefaßt werden in der fast wörtlich zu verstehenden Feststellung Origenes' und Cyprians: *«Außerhalb der Kirche kein Heil.»* Das Geschenk der Gnade, auf dem Augustinus antipelagianisch bestand, wurde in seiner Seltenheit und Bedingtheit mehr und mehr allein der Kirche zugeschrieben (wie das IV. Laterankonzil 1215 und das Konzil von Florenz 1442 zeigen).

Dank dem Konzil von Trient und Theologen wie Bellarmin und Suarez entwickelte sich im Zeitalter der Entdeckungen aus der *exklusiven* katholischen Haltung gegenüber außerhalb der Kirche Lebenden eine *inklusive* Betrachtungsweise; aus der Formulierung *«außerhalb* der Kirche kein Heil» ging die Formulierung *«ohne* die Kirche kein Heil» hervor. Die rettende Gnade wurde als ein die sichtbaren Grenzen der Kirche überschreitendes Ereignis anerkannt; nur könne sie nicht wirksam werden, ohne in jedem Menschen, den sie berühre, gleichzeitig den stillschweigenden und unbewußten Wunsch nach einer Mitgliedschaft in der Kirche zu wecken. Diese Ansicht setzte sich bis in das gegenwärtige Jahrhundert fort, wo Theologen findige Theorien zu dem Problem ausarbeiten, was einen Menschen zu einem wirklichen Mitglied der Kirche werden lasse, selbst wenn er als solches unsichtbar bleibe, im Stillschweigen verharre oder der Kirche nur tendentiell gewogen sei. Trotz dieser eher positiven Sichtweise wird Christus nach wie vor als Gegensatz zu anderen Religionen begriffen; nur sehr wenige Theologen wagten während der letzten fünf Jahrhunderte die Meinung zu vertreten, daß die universal erreichbare Gnade möglicherweise auch durch andere Religionen vermittelt werden könne.

II. Christus in anderen Religionen

Das Zweite Vatikanische Konzil wagte es, eine solche Anregung zu geben, und eröffnete damit der katholischen Religionstheologie einen Weg, auf dem ein evolutionärer Sprung möglich wird. Zum ersten Mal erkennt eine kirchenamtliche Erklärung nicht nur den Wert und die Rechtsan-

sprüche der Nichtchristen, sondern auch der nichtchristlichen *Religionen* an. Was die «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» beinhaltet, machte *Karl Rahner* deutlich: Auch die von anderen Religionen empfohlenen Wege seien (oder könnten sein) «Wege des Heils ... die ausdrücklich in Gottes Heilsplan vorgesehen sind». Rahner, dessen frühere Schriften die Aussage der Konzilserklärung bekräftigten, artikuliert die Hauptlinie der katholischen Religionstheologie. Seine weithin bekannten Anschauungen beruhen auf einem dreifachen Fundament, auf einer theologischen, einer anthropologischen und einer christologischen Grundlage.

Theologisch: Wenn die Christen Gott einen universalen erlösenden Willen zusprächen, müßten sie gleichzeitig bejahen, daß Gott seine rettende Gnade für einen jeden Menschen bereit halte. *Anthropologisch:* Da die menschliche Natur im wesentlichen einen sozialhistorischen Charakter habe, müsse Gottes Gnadenangebot – an den Christen ebenso wie an den Hindu – eine *kirchliche* Struktur haben, müsse sie sich in einer bestimmten sozialhistorischen Gestalt verkörpern. Selbstverständlich, so Rahner, erwarten wir von den Weltreligionen, daß sie die universale erlösende Gnade in Form einer kirchlichen Vermittlung bereitstellen.

Unter *christologischem* Aspekt hätten die Christen jedoch mehr zum Thema «Gnade» zu sagen: Es handle sich immer um die Gnade Christi. Als der «letzte Grund» oder das ausschlaggebende Ziel allen göttlichen Handelns *ad extra* sei Jesus Christus gleichzeitig *konstituierende Ursache* wie *endgültige Erfüllung* der Gnadenerfahrung eines jeden Menschen. Deshalb seien alle Hindus oder auch Buddhisten, die über ihre Religionen Gnade erführen, «anonyme Christen» – seien sie betroffen von Christus und seiner Kirche und dadurch auf sie hin orientiert. Rahner legte diese Theorie vom anonymen Christentum ausschließlich den Christen zur Kenntnisnahme vor; er beabsichtigte nicht, sie außerhalb der Kirche Stehenden zu verkünden. Er wollte die Christen davon überzeugen, daß Gottes rettende Gegenwart «größer als die Menschen und die Kirche« sei.

So revolutionär Rahners Bestimmung der Anwesenheit Christi in anderen Religionen auch war, so erweist sie sich insgesamt doch als eine nur *partiell* gültige und *vorläufige* Betrachtungsweise. Die anderen Traditionen bewahrten ihre Gültigkeit *nur* solange, bis das Christentum und die christliche Lehre in Erscheinung träten (was, wie Rahner uns erinnert, sich nicht so leicht bewerkstelligen läßt). *Anonyme Christen* müßten in ausdrückliche und kirchlich voll integrierte Christen umgewandelt werden. Erst dann sei die ihnen angeborene Suche nach einem «absoluten Retter» zufriedengestellt; erst dann eröffne sich ihnen die bestmögliche Chance einer endgültigen Erlösung. Letztendlich hätten die Religionen deshalb keinen Wert an sich, seien sie eine *praeparatio evangelica,* eine Vorbereitung auf die christliche Lehre. Rahners Religionstheologie verkörpert in der Großzügigkeit ihrer neuartigen Perspektive und in ihren sich der Tradition unterwerfenden Einschränkungen die Hauptlinie der römisch-katholischen Auffassung, und sie wird von Theologen wie E. Schillebeeckx, P. Rossano, A. Dulles und R. McBrien gutgeheißen (wenn diese seine Theorie vom anonymen Christentum auch nicht unbedingt ausdrücklich übernehmen).

III. Christus über anderen Religionen stehend

Während der letzten Jahrzehnte gaben eine Reihe von Theologen den Blick auf eine neue Stufe der Entwicklung der Religionstheologie frei. Sie befinden, daß das «Christus in anderen Religionen»-Modell und besonders *die Theorie vom anonymen Christentum mit ihrer Erfahrung Andersgläubiger einfach nicht übereinstimmen.* Diese Theologen können in anderen Überlieferungen weder eine verborgene Anwesenheit Christi entdecken noch ein unbewußtes Suchen nach einem absoluten Retter Jesus. Buddhisten einfach als Christen zu definieren, erscheint ihnen nicht nur als ärgerniserregend, sie befürchten auch, ein solches Vorgehen könne der christlichen Sicht den Blick auf das verstellen, was der Buddhismus an wirklich Neuem und Wertvollem möglicherweise zu bieten hat. Schließlich stelle die Definition des Christlichen als etwas, das in einer nur anonymen und unsichtbaren Weise zugegen sein könne, eine Mißachtung der im wesentlichen sichtbaren sozialen Qualität der christlichen Religion dar.

Entsprechend dieser neuen Betrachtungsweise braucht Christus weder in anderen Religionen vermutet zu werden, damit diese glaubwürdig seien, noch sind die Religionen notwendig daraufhin angelegt, lediglich als Vorbereitung für

die christliche Offenbarung zu dienen. Diese Auffassung sucht andere religiöse Überlieferungen vielmehr als unabhängige Wege zum Heil zu begreifen und anzuerkennen. Christus wird somit weder als der konstituierende Grund der rettenden Gnade gesehen, noch gilt die Kirche als eine für die Erlösung unabdingbare Voraussetzung. Das vorrangige Ziel der Kirche sei nicht, das Gottesreich *zu bringen*, sondern es *offenbar werden zu lassen* und *zu fördern*, vom ersten Moment der Schöpfung an, da es Gestalt gewann. Und da *Gott* wahrscheinlich *mehr zu sagen und zu tun habe, als was in Christus offenbart wurde*, träten Christen in einen *Dialog mit* anderen Religionen ein, nicht nur, um zu belehren, sondern auch, um zu lernen, möglicherweise sogar etwas zu lernen, wovon sie noch nie zuvor gehört haben.

Auf der Suche nach einer offeneren und positiveren Religionstheologie scheint diese neue Richtung bislang allerdings mehr zu behaupten, als sie theologisch belegen kann. Die meisten Theologen, denen Rahners Art, andere Traditionen von vornherein als nur vorläufig, untergeordnet oder «anonym christlich» zu beurteilen, mißfällt, geben dennoch der Ansicht recht, derzufolge in Jesus Christus Gottes vollständige, endgültige und deshalb *normativ gültige Erlösung für alle Menschen* gegeben ist. Mit anderen Worten, wenn Christus auch nicht mehr als der konstituierende Grund für die göttliche Gnade gilt und deshalb auch nicht mehr um deren Rechtfertigung willen *in* den verschiedenen anderen Religionen vermutet werden muß, so steht er doch *über* den Religionen als die Norm, die Kriterium zur Beurteilung ihrer Gültigkeit ist und in der sie ihre Erfüllung finden. So mögen die Religionen eine durchaus unabhängige Gültigkeit haben, es bleibt aber eine unzureichende, unerfüllte Gültigkeit.

Zur Stützung der These, *die Normativität und Letztgültigkeit Christi sei aufrechtzuerhalten*, werden verschiedene Gründe angeführt. *Küng* macht geltend, daß andere Religionen nur mit Hilfe *Christi als* ihres *«kritischen Katalysators»* imstande seien, sich auf unsere moderne technologisch bestimmte Welt einzulassen. Andere Theologen treten für das Argument ein, daß die Menschheit schließlich in einem historischen Relativismus ersticken müsse, wenn sie sich nicht an einer letztgültigen Norm orientieren könne. Für die Mehrzahl dieser Theologen jedoch gründet das hauptsächliche Motiv, das sie auf der Letztgültigkeit Christi bestehen läßt, in ihrer Treue zur eigenen Tradition und zu der Erfahrung, daß Jesus für die Errettung des Menschen wesentlich ist. Mit anderen Worten, *die Letztgültigkeit und Einzigartigkeit Christi* sei eine *unentbehrliche Gegebenheit des christlichen Glaubens*, die allen Menschen – und sei es nur in Form einer «freundschaftlichen Wette» (Hellwig) – kundzumachen ist. Diese Verstehensweise, die Christus nicht als Gegensatz zu anderen Religionen oder als in ihnen anwesend begreift, ihn aufgrund seiner normativen Bedeutung vielmehr *über* die anderen Religionen stellt, diese Vorstellung ist meiner Meinung nach Allgemeingut heutiger Theologen geworden; sie wird in je verschiedener Weise von Theologen wie H. Küng, H. R. Schlette, M. Hellwig, W. Bühlmann, A. Camps und P. Schonenberg vertreten.

IV. Christus in Gemeinsamkeit mit anderen Religionen

Hier stehen wir am bereits erwähnten Scheideweg. Einige Theologen, ihre Zahl ist im Zunehmen begriffen, halten einen völlig neuen Zugang zum Verständnis der verschiedenen Religionen nicht nur für möglich, sondern auch für notwendig. Die meisten dieser Theologen sind altgediente Veteranen des Dialogs. In ihrer Praxis des Hinhörens auf Andersgläubige und des Versuchs, das Wort Gottes, so wie es in Christus vernehmbar wurde, mitzuteilen, fanden sie heraus, daß die *gegenwärtige katholische Religionstheologie in ihren verschiedenen Ausprägungen entweder nicht wirklich weitergeführt oder aber ungewollt in einen Widerspruch zur Ethik geraten ist.* Ein Dialog, in dem einer der Partner – wie liebenswürdig auch immer – darauf besteht, daß er/sie über das normativ gültige und entscheidende Wort bereits verfüge, kann nur enden wie der zwischen einer Katze und einer Maus (Maurier, Puthiadam). Beide Dialogmodelle, das, welches «Christus als allen Religionen innewohnend» sieht, und das, welches «Christus über die anderen Religionen stellt», ähneln sehr dem ersten Modell für *Entwicklungshilfe*, das den Ländern der Dritten Welt den wirtschaftlichen Fortschritt bringen sollte. Wie die Theologen der Befreiungstheologie inzwischen deutlich machten, führt eine solche Entwicklungshilfe jedoch unversehens in vermehrte ökonomische Abhängigkeit und Unterordnung, anstatt eine wirkliche *Befreiung* herbeizuführen. Diese Entwicklungs-

hilfe stellt somit eine Form des Neokolonialismus dar.

Also schlagen diese Theologen ein theologisches Modell vor, das Christus *in Gemeinsamkeit mit anderen Religionen und religiösen Gestalten* sieht. In noch größerem Maß als die vorgängigen Modelle legt dieses den Nachdruck auf die Möglichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit, daß andere nichtchristliche Überlieferungen ihre eigene unabhängige Gültigkeit und ihren eigenständigen Platz unter der Sonne haben, gemeinsam mit Christus und der Christenheit. Dieser Pluralismus entspräche dem Willen Gottes, wie der Mythos vom Turmbau zu Babel nahelege. Das *verum* (das Wahre) müsse nicht identisch sein mit dem *unum* (dem Einen) (Panikkar). Konkreter und weniger genehm ausgedrückt: Buddhismus oder Hinduismus seien für die Erlösungsgeschichte ebenso wichtig wie das Christentum, oder: Andere Offenbarer und Erlöser könnten sich als ebenso bedeutend erweisen wie Jesus von Nazaret. – Ja, hier befinden wir uns an einem Scheideweg.

Ich kann die *verschiedenen theologischen Bezugsrahmen,* die Christus *in die Gemeinschaft* mit anderen Religionen stellen, anstatt ihn im Gegensatz zu diesen oder über ihnen stehend zu sehen, hier nur erwähnen, ohne sie des näheren erläutern zu können.

1. Einige Theologen (Maurier, Puthiadam, Thompson, Knitter) schlagen vor, alle Weltreligionen als einen *«unitive pluralism» oder* eine «Koinzidenz von Gegensätzen» zu verstehen, wobei jede ihre «komplementäre Einmaligkeit» mitbringe. Aus der Sicht ihrer Anhänger sei jede Religion (und religiöse Gestalt) einzigartig und *entscheidend,* und sie sei auch für die anderen Religionen von *universaler Bedeutung.* Einzigartig bedeute mit anderen Worten weder «ausschließend» («im Gegensatz zu» anderen Religionen) noch «allumfassend» (anderen Religionen «innewohnend» oder «über» ihnen stehend), sondern besage im wesentlichen: *verwandt* mit («in Gemeinsamkeit mit») anderen Religionen. Demnach führten nicht einfach nur verschiedene Wege zum Gipfel des Fudschijama, diese zahlreichen Wege müßten sich vielmehr kreuz und quer durchziehen; man müsse voneinander lernen, wenn alle Beteiligten auf ihrer Reise bestehen wollten.

2. Theologen, die in einem *Dialog mit dem Judentum* stehen (Ruether, Pawlikowski), nehmen einen eher christologischen Standpunkt ein. In dem schmerzlichen Bewußtsein, daß traditionelle Auffassungen von Christus eine «zur Seite drängende» und sich unterordnende Haltung gegenüber dem Judentum förderten, fordern sie die Christen auf, ihren Begriff von Christus als dem *endgültigen* Messias zu mäßigen. Es sei angebrachter, Jesus nicht in einem endgültigen Sinne zu verstehen, sondern als «proleptisch» und antizipatorisch – als auf das Gottesreich hinweisend also, anstatt es vollendend. Man würde also besser daran tun, ihm eine «paradigmatische» Bedeutung zuzuschreiben statt einer «normativen». Normen neigten dazu, sich in «nur»-Vorschriften zu verwandeln und einen «Ausschließlichkeitscharakter» anzunehmen, während es ohne weiteres viele Paradigmen nebeneinander geben könne, die einander ergänzten.

3. Eine andere Vorstellung (Panikkar) macht Gebrauch von der *alten Logoschristologie* und legt besonderen Nachdruck auf die Unterscheidung zwischen dem universalen Christus (oder Logos) und dem historischen Jesus. Gewiß könnten und müßten die Christen darauf bestehen, daß Jesus der Christus sei; sie könnten aber nicht so ohne weiteres erklären, Christus sei mit Jesus identisch. Der Christus bzw. Logos gehe über den historischen Jesus hinaus. Christus könne so auch in anderen religiösen Traditionen und historischen Gestalten in Erscheinung treten – in zwar verschiedener, aber durchaus realer Weise.

4. Eine Möglichkeit, diese neue Sicht zu begründen und zu rechtfertigen bestehe darin, sie als das jüngste Stadium einer *«natürlichen»* Evolution innerhalb der katholischen Religionstheologie zu betrachten, welche sich von einer *Ekklesiozentrik* (Christus bzw. Kirche stehen anderen Religionen gegenüber) über eine *Christozentrik* (Christus ist auch in anderen Religionen anwesend oder steht über diesen) bis hin zu der jetzigen *Theozentrik* entwickelt habe. Die Kirche (da zur Erlangung des Heils unentbehrlich) oder Christus (in seiner normativen Bedeutung für das Heil) seien nicht mehr der Mittelpunkt der Heilsgeschichte. Gott selbst sei als das göttliche Mysterium jetzt vielmehr dieser Mittelpunkt sowie der Ausgangspunkt für den Dialog zwischen den Religionen (Knitter).

Die Befürworter dieser neuen Richtung betonen nachdrücklich, daß sie dem Geist der christlichen Überlieferung treu blieben, da sie weiterhin darauf bestünden, daß *Gott tatsächlich durch*

Jesus gesprochen habe und daß diese Botschaft von allen Menschen gehört werden müsse. *«Tatsächlich» besage aber nicht notwendig «allein»* durch Jesus. Die Christen könnten sich deshalb im Namen Jesu Christi voll engagieren und gleichzeitig vollkommen offen für die mögliche göttliche Botschaft in anderen Religionen sein. – Oder können sie dies nicht? Wird die christliche Tradition in diesem neuen Modell bewahrt oder verstümmelt? Vielleicht können Einsichten der Befreiungstheologie bei der Beantwortung dieser Fragen behilflich sein.

V. Eine Befreiungstheologie der Religionen?

Ich möchte gerne aufzeigen, auf welche Weise die Religionstheologen einen gewinnbringenden Gebrauch von der Methode der Theologie der Befreiung machen können, besonders was die Untersuchung und Bewertung des neuen Modells «Christus in Gemeinsamkeit mit anderen Religionen» angeht. Mit meinen Vorschlägen möchte ich nachdrücklich eine Ausweitung des *Dialogs zwischen den zwei bedeutendsten und kreativsten, wenn auch sehr verschiedenen, Ausdrucksweisen des katholischen Denkens unserer Zeit* empfehlen; es haben noch kaum Gespräche zwischen den *Religionstheologen* (die sich um eine Antwort auf das Problem des religiösen Pluralismus bemühen) *und den Befreiungstheologen* (die eine Antwort auf das umfassendere Problem von Leid und Ungerechtigkeit suchen) stattgefunden. In den letzten Jahren ist jedoch deutlich geworden, wie dringend die beiden Theologien einander brauchen. Die *Befreiungstheologen* sind im Begriff einzusehen, daß eine wirtschaftliche und politische Befreiung, gerade auch eine Befreiung von der atomaren Bedrohung, eine zu große Aufgabe darstellt, als daß sie von einer einzigen Nation, einer einzigen Kultur *oder* einer einzigen Religion bewerkstelligt werden könnte. Was wir brauchen, ist eine die Kulturen und Religionen übergreifende Teilhabe an der befreiungstheologischen Theorie und Praxis. Die *Religionstheologen* ihrerseits erkennen, daß ein Dialog zwischen den Religionen nicht ein wirklich religiöser Dialog ist, wenn er nicht dem Wohlergehen der Menschheit förderlich ist.

Noch einmal, ich kann nur das «nackte Gerüst» eines möglichen Entwurfs einer Befreiungstheologie der Religionen vorstellen:

1. Die Befreiungstheologen lassen sich von einer *«Hermeneutik des Verdachts»* leiten – des scharfsinnigen Gewahrseins jener Veränderungen einer Lehre, die sie für *ideologische* Entwicklungen anfällig werden lassen und aus ihr ein Vehikel zur Durchsetzung der eigenen Interessen auf Kosten der Interessen anderer machen; eine solchermaßen ideologisierte Lehre bedarf immer von Neuem der Überarbeitung. Übernähme sie eine derartige Hermeneutik, würde eine Befreiungstheologie der Religionen die Korrekturbedürftigkeit der herkömmlichen katholischen Modelle bestätigen; sie würde eine Korrektur der Art und Weise, wie diese Modelle andere Religionen – möglicherweise unbewußt – bisher kleinhielten und unterdrückten, nahelegen.

2. Würden sie bei dem Grundsatz der Theologie der Befreiung, ihrer *bevorzugten Option für die Armen,* ansetzen, könnten die Religionstheologen den theologischen *Ausgangspunkt* und das *Ziel* ihrer Anstrengungen klären, vielleicht auch richtigstellen, mit denen sie den Dialog mit anderen Traditionen herzustellen trachten und diese zu verstehen suchen. Die bevorzugte Option erinnert daran, daß es eine gemeinsame Sorge ist, die es den verschiedenen Religionen ermöglicht, miteinander zu sprechen (Dialog) und einander zu verstehen (Theologie); eine gemeinsame Sorge, die sich in den verschiedensten Anstrengungen manifestiert, die die «Erlösung» und *Befreiung* aller Menschen, besonders aber der Ärmsten und Elendesten unter ihnen, herbeiführen sollen. Das bedeutet, daß die Grundlage und das Hauptinteresse einer jeden theologischen Bewertung anderer Religionen *nicht* auf deren Verwandtschaft zur Kirche (Ekklesiozentrik), zu Christus (Christozentrik) oder gar zu Gott (Theozentrik) beruhen dürfte, sondern sich darauf zu berufen hätte, wie sehr eine Religion der Erlösung der Menschheit – ihrem Wohlergehen – förderlich ist. (Diese Art des Problemzugangs besagt gleichzeitig, daß ein Dialog dort unmöglich, vielleicht sogar wertlos ist, wo eine Religion diese Sorge um das Wohlergehen der Menschheit nicht teilt.)

Die weiter oben erwähnte Evolution der katholischen Religionstheologie muß deshalb die Theozentrik überwinden und sich auf eine *Soteriozentrik* zubewegen. Eine solche Bewegung würde jener berechtigten Kritik gerecht, die bemängelt, daß die Christen nach wie vor stillschweigend und in gewohnter imperialistischer Weise ihre Begriffe von Göttlichkeit auf andere Religionen übertragen; auf Religionen gar, die,

wie der Buddhismus etwa, es vorziehen, nicht von Gott oder einer Transzendenz zu sprechen.

3. Die Theologie der Befreiung besteht darauf, daß die *Praxis* sowohl der *Entstehungsort* als auch das *Bewährungsfeld* einer Theorie oder *Lehre* ist. Alle christlichen Überzeugungen und Wahrheitsansprüche müssen sich aus der Praxis bzw. der gelebten Erfahrung mit Wahrheiten heraus entwickeln, und hier haben sie sich auch zu bewähren. Übertragen auf die Religionstheologen heißt dies, daß die Christen ihre Behauptung, Jesus sei Gottes endgültiges und normativ gültiges Wort, *nur* im Rahmen eines Dialogs mit anderen Religionen und nur aufgrund der durchgehaltenen Praxis eines solchen Dialogs aufrechterhalten könnten. Nur in einer solchen Begegnung könne sich eine Erfahrung der Normativität Christi einstellen und festigen. Eine solche Praxis des Dialogs zwischen den Religionen hat sich allerdings noch nicht etabliert; tatsächlich ist erst ein bescheidener Anfang gemacht worden. Eine Befreiungstheologie der Religionen müßte deshalb einräumen, daß es derzeit *unmöglich* ist, den Anspruch auf die Letztgültigkeit und Normativität Christi oder der Christenheit aufrechtzuerhalten.

4. Das Bestehen der Theologie der Befreiung auf dem *Primat der Orthopraxis gegenüber der Orthodoxie* überzeugt die Christen davon, daß der Anspruch auf eine Letztgültigkeit Christi bzw. des Christentums ebensowenig möglich wie *notwendig* ist. Die vorrangige Sorge einer Religionstheologie sollte nicht dem «richtigen Glauben» an die Einzigartigkeit Christi gelten, sondern der «richtigen Praxis» im Umgang mit anderen Religionen sowie der gemeinsamen Förderung des Gottesreiches und seiner *soteria*. Darüberhinaus *benötigen* die Christen keine orthodoxe Klarheit darüber, ob Jesus nun die «einzige» oder die «letztgültige» oder die «universale» Norm ist, um die befreiende Wahrheit seiner Botschaft zu erfahren und sich voll für die befreiende Wahrheit seiner Botschaft zu engagieren. Nicht die, welche ausrufen: «Einziger Herr! Einziger Herr!» werden in das Himmelreich eingehen, sondern die, die den Willen des Vaters *tun* (Mt 7,21-23).

5. Diese *Orthopraxis des Dialogs mit anderen Religionen* und die gemeinsame Anstrengung zur Förderung der *soteria* der Menschheit wird eine Befreiungstheologie der Religionen ergeben, deren Mittel sie in die Lage versetzen, zu beurteilen, ob die verschiedenen Religionen wirklich «Wege zum Heil» bereitstellen und auch, *in welchem Maß* sie dies tun. An ihren ethischen, ihren soteriologischen Früchten werden wir sie erkennen. Mit Hilfe einer solchen ethischen Hermeneutik finden die Theologen möglicherweise Gründe, die Christus als den einzigartigen und normativ gültigen Befreier bestätigen können, – da er es ist, der alle Anstrengungen auf dem Wege zu einer vollständigen Humanität in seiner Person vereint und einlöst. *Oder* man entdeckt vielleicht, daß andere Religionen und religiöse Gestalten Möglichkeiten und Visionen einer Befreiung anbieten, die den von Jesus vertretenen ebenbürtig sind. Jesus stände dann in einer Gemeinschaft mit anderen einzigartigen Befreiern, – was ein Anlaß zu christlicher Freude wäre. «Denn wer *nicht gegen* uns ist, der ist *für* uns» (Mk 9,40).

Ob eine Analyse in ihrem Endergebnis tatsächlich derartige orthodoxe Unterscheidungen bezüglich einer Einzigartigkeit oder Endgültigkeit trifft, ist im Sinne einer Befreiungstheologie der Religionen vielleicht weniger wichtig, solange wir gemeinsam mit allen Völkern und Religionen als erstes das Himmelreich und seine Gerechtigkeit suchen (Mt 6,33).

Literatur

Christus in anderen Religionen

A. Dulles, Models of Revelation (New York 1983).

R. McBrien, Catholicism (Minneapolis 1981) 245–277.

K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962).

Ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg / Basel / Wien 1976).

P. Rossano, Christ's Lordship and Religious Pluralism: Christ's Lordship and Religious Pluralism, G. Anderson und T. Stransky (Hg.) (Maryknoll 1981) 96–110.

E. Schillebeeckx, Kirche und Menschheit: CONCILIUM 1 (1965/1) 29–41.

Christus über anderen Religionen stehend

W. Bühlmann, God's Chosen Peoples (Maryknoll 1983).

A. Camps, Partners in Dialogue: Christianity and Other World Religions (Maryknoll 1983).

M. Hellwig, Jesus the Compassion of God (Wilmington 1983) 127–155.

E. Hillman, Evangelism in a Wider Ecumenism, Theological Grounds for Dialogue with Other Religions: Journal of Ecumenical Studies 12 (1975) 1–12.

H. Küng, Christ sein (München / Zürich 1974) 81–108.

Ders., Christentum und Weltreligionen (München 1984).

H. R. Schlette, Towards a Theology of Religions (London 1966).

P. Schoonenberg, The Church and Non-Christian Religions: The Evolving Church, D. Flanagan (Hg.) (Staten Island 1966) 89–109.

Christus in Gemeinsamkeit mit anderen Religionen

P. Knitter, No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions (Maryknoll 1985).

H. Maurier, The Christian Theology of the Non-Christian Religions: Lumen Vitae 21 (1976) 59–74.

R. Panikkar, The Unknown Christ of Hinduism (Maryknoll 1981) rev. Ed. (deutsch: Der unbekannte Christus im Hinduismus, Mainz 1986 [Mai]).

J. Pawlikowski, Christ in the Light of the Christian Jewish Dialogue (New York 1982).

A. Pieris, The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology: Irruption of the Third World, Challenge to Theology, V. Fabelle und S. Torres (Hg.) (Maryknoll 1983) 113–139.

Ders., Sprechen vom Sohn Gottes in Asien: CONCILIUM 18 (1982/3) 206–211.

I. Puthiadam, Christlicher Glaube und christliches Leben in einer Welt religiöser Pluralität: CONCILIUM 16 (1980/5) 367–378.

R. Ruether, To Change the World, Christology and Cultural Change (New York 1981).

W. Thompson, The Jesus Debate (New York 1986).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M. A.

PAUL KNITTER

Studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und an der Universität Marburg. Dort Promotion zum Doktor der Theologie. Als Mitglied der «Gesellschaft vom Göttlichen Wort» (Steyler Missionare) arbeitete er zunächst in der Mission. Seit 1975 Professor für Theologie an der Xavier University in Cincinatti, Ohio (USA). Veröffentlichungen: Towards a Protestant Theology of Religions (1974); No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions (Orbis Books, New York 1985). Außerdem verschiedene Zeitschriftenartikel zu den Themen religiöser Pluralismus und Dialog zwischen den Religionen. Anschrift: Xavier University, Dept. of Theology, 3800 Victory Parkway, Cincinnati, Ohio 45207, USA.

Leroy Rouner

Die Religionstheologie in der jüngeren protestantischen Theologie

I. Konfrontation mit den Weltreligionen – eine Herausforderung für die protestantische Theologie

Die zentrale Frage der jüngeren protestantischen Religionstheologie ist: *Auf welche Weise beeinflußt der Pluralismus der Religionen das christliche Gottesverständnis?* Diese Frage geht aus der verspäteten Erkenntnis hervor, daß unser Weltdorf auch nichtchristliche Religionen von hohem moralischem Rang und hoher theologischer Kultiviertheit beherbergt; Religionen, die eine Herausforderung für die grundlegenden christlichen Überzeugungen darstellen, da sie von neuem Fragen aufwerfen wie: Wer ist Gott? Was ist sein Wille? Ja sogar: Benötigt eine Religion überhaupt einen Gottesbegriff? *Das protestantische Denken hat von jeher seinen kulturellen Horizont ernst genommen,* da es die Souveränität eines Gottes betonte, der in der Geschichte wirksam ist. So konnte beispielsweise der *Darwinismus* von der protestantischen Denkweise nicht ignoriert werden, wie es durch die traditionellen Religionen geschah. Die gegenwärtige Konfrontation mit dem Leben und Denken anderer Weltreligionen ist der ehemaligen Konfrontation mit dem Darwinismus vergleichbar. Im Laufe dieser Auseinandersetzung des neunzehnten Jahrhunderts erkannte das protestantische Denken die Wissenschaft als einen Wert an und nicht nur einfach als eine Tatsache der gegebenen Verhältnisse. Heute akzeptiert es den Pluralismus der Religionen als einen Wert und nicht nur einfach als eine Gegebenheit der Lebensverhältnisse. Allerdings unterscheiden sich die heutigen Beweggründe von den damaligen. Das protestantische Denken des neunzehnten Jahrhunderts hatte bereits das wissenschaftliche Denken als ein eigenes, der Wahrheit innewohnendes Kriterium übernommen. Immer wenn die biologische Wissenschaft Auffassungen bezüglich des Ursprungs der Menschheit anzweifelte oder bestritt, war auch das protestantische Denken von innen wie von außen gleichermaßen herausgefordert. Die Antwort auf den Darwinis-

mus erwies sich für den Erhalt der intellektuellen Integrität des Protestantismus als notwendig.

Die *Konfrontation mit den Weltreligionen* stellt in erster Linie eine moralische und historische Herausforderung dar. Hinter der moralischen Herausforderung stehen zwei treibende Kräfte, eine verhältnismäßig schwache und eine relativ starke Kraft. Die relativ schwache treibende Kraft stellt die peinliche Erkenntnis dar, daß der Anspruch des Christentums auf Überlegenheit gegenüber anderen Weltreligionen zum Teil auf Unwissenheit beruhte. Die meisten Christen hatten beispielsweise weder Kenntnis von den Feinheiten der buddhistischen Lehre, noch kannten sie die funktionalen Werte und kulturelle Kompliziertheit der wirklichen buddhistischen Lebensführung. Das Vertrautsein mit etwas hat Respekt zur Folge und bringt Unsicherheit bezüglich der vorherigen Überzeugungen mit sich. Die relativ starke treibende Kraft, die auch in den gegenwärtigen Theologien der Befreiung wirksam ist, beruht auf der Überzeugung, daß die *Christen für die Kolonialisierung verantwortlich sind* und selbst die Unterjochung der Menschen der Dritten Welt zu verantworten haben. Für den größten Teil der protestantischen Religionstheologie schließt die politische und wirtschaftliche Reue über die Sünden des kolonialistischen Westens inzwischen auch die theologische Reue über die Sünden des abendländischen Christentums ein, das die Religionen der Dritten Welt verunglimpfte. Die schärfste *Kritik bezüglich der protestantischen Missionierung* in Indien wird jedoch nicht von indischen Hindus oder Muslimen vorgebracht, sondern von protestantischen Theologen der westlichen Welt. Mitte der sechziger Jahre, als der Hindu, Philosoph und Staatsmann Sarvepalli Radhakrishnan Präsident Indiens war, brachte er regelmäßig seine Wertschätzung für die missionarische Arbeit in den Bereichen von Medizin und Bildung zum Ausdruck; er tat dies, indem er seine Landsleute ermunterte, «dem missionarischen Geist» konkrete Gestalt zu geben. Im Westen dagegen erfuhr der «missionarische Geist» viel Kritik, seines theologischen Triumphalismus und geheimen sozialen und politischen Einverständnisses mit dem Kolonialismus wegen.

Diese starke treibende Kraft aufgrund moralischer Reue erklärt die *im gegenwärtigen Dialog zwischen den Religionen feststellbare Ungleichheit,* die andernfalls unverständlich bliebe. Der Dialog wird oft als eine gleichrangige Zusammenkunft von Menschen verschiedener Religionsgemeinschaften beschrieben, die auf diese Weise ein größeres gegenseitiges Verstehen erreichen wollten. Diese Beschreibung geht von einer bei allen Weltreligionen gleichermaßen vorhandenen Motivation zum gemeinsamen Dialog aus. Tatsächlich aber ist dieser Dialog zwischen den Religionen ungleich, wurde er zum größten Teil *von christlichen Gemeinschaften der westlichen Welt angeregt,* ins Leben gerufen und konsolidiert. Die hauptsächlich motivierenden Beweggründe des Dialogs sind deshalb die Beruhigung des Gewissens der nachkolonialen Christen der westlichen Welt sowie das Bemühen um Klärung angesichts der theologischen Herausforderung, der sich das Gottesverständnis des christlichen Westens durch den religiösen Pluralismus ausgesetzt sieht. Der christliche Westen geht bei seiner Einladung zum Dialog von einer gemeinsamen Grundlage aus, die noch gar nicht existiert, da die moralischen und intellektuellen Beweggründe zu einem Dialog ihren Ursprung ausschließlich im christlichen Abendland haben.

Nehmen wir den gegenwärtig wahrscheinlich aktivsten interreligiösen Dialog zwischen *Christen und Buddhisten* als Beispiel. Die Buddhisten haben weder das schlechte Gewissen des nachkolonialen Westens, da sie Orientalen sind, noch haben sie theologische Schwierigkeiten mit ihrer Lehre von Gott, da der Buddhismus keine Gotteslehre ausgebildet hat. Die Folge ist, daß die Dialogpartner einander in der Regel mißverstehen und daß die Konferenzberichte meist durch intellektuelle Verworrenheit gekennzeichnet sind sowie durch ein schlichtes Wiederholen der bekannten, aber nicht integrierten Themen des christlichen Westens; unterlegt ist das Ganze dann mit einer moralischen Ermahnung, die die Bedeutung des Weltfriedens und die Gemeinschaftlichkeit bei Zusammenkünften wie diesen hervorhebt. Diese Konferenzen des interreligiösen Dialogs mögen in sozialer und kultureller Hinsicht nützlich sein, theologisch kreativ sind sie aber noch nicht. Interessanter ist da das Ringen einzelner protestantischer Denker um eine angemessene Formulierung der Religionstheologie.

II. Protestantische Denker zwischen Exklusivismus und Pluralismus

Der historische Hintergrund dieses Ringens ist als Zusammenfassung andernorts erschienen[1]. Das protestantische Denken erachtete das Chri-

stentum früher entweder als die beste der Religionen (*Schleiermacher*) oder als den wahren Glauben, der über alle Religionen hinausweise (*Barth*). In jedem dieser Fälle wird die Unverfälschtheit und Bedeutung des Glaubens mit Ansprüchen des Christentums in Verbindung gebracht, die dieses über die oder in Gegensatz zu den nichtchristlichen Religionen stellen. Bedeutung und Unverfälschtheit des christlichen Glaubens zu bewahren hieß gleichzeitig, seine Ausschließlichkeit zu bewahren. Dieser *Exklusivismus*, der einst einen Wert darstellte, ist heute allerdings zum *Problem* geworden, während der *Pluralismus*, der ehedem ein Problem war, inzwischen als *Wert* gesehen wird. Unsere weltweite menschliche Familie schließt auch die religiösen Gemeinschaften ein. Es wird heute weitgehend die Meinung vertreten, daß keine dieser Gemeinschaften für sich beanspruchen sollte, die beste oder einzig wahre zu sein. Solche Behauptungen haben einen Beigeschmack von Kolonialismus oder Ignoranz. Ein Großteil der protestantischen Theologie weist auch jeden postulierten Begriff von einer transzendenten Wahrheit zurück und geht stattdessen von einer in historischen Begriffen gefaßten Wahrheit aus.

Diese Entwicklung läßt die zeitgenössische protestantische Religionstheologie deutlich in einem neoliberalen Licht erscheinen, da nicht einmal *Tillich*, ein neoorthodoxer Theologe der Generation, die wir hinter uns gelassen haben, die *«Erfahrung» als eine gültige Quelle unseres Wissens von Gott* anerkannte. Tillich vertritt die Meinung, die Erfahrung stelle nicht eine Quelle, sondern ein Medium dar[2]. Heute ist die protestantische Theologie weithin der Auffassung, daß die Erfahrung durchaus eine Quelle der Gotteserkenntnis sei. Die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz wird damit immer unbestimmter.

Die Auswirkungen dieser Entwicklung auf die Gotteslehre sind beträchtlich. Das neoorthodoxe protestantische Denken war überwiegend trinitarisch und besonders auf die Christologie konzentriert. *Die protestantische Theologie hat heute die Christologie als besondere Quelle unseres Wissens von Gott praktisch weitgehend ausgeschaltet.* Man hat sich einer Gottesvorstellung zugewandt, die betont, «was wir alle gemeinsam haben»; *John Hicks* belebende Wendung «Gott hat viele Namen» drückt dies am besten aus. Von dieser Verallgemeinerung hauptsächlich auszunehmen sind John Cobb und Jürgen Moltmann.

Cobb stellt eine Neuauflage der Christologie von Whitehead vor, die «unten ansetzt» und auf der Überzeugung einer Prozeßtheologie basiert, derzufolge das Wissen sich aus dem fortlaufenden *Prozeß historischer Erfahrungen* ergibt, weshalb der historische Christus eine entscheidende Art und Weise des Wissens vom Wesen Gottes darstelle. *Moltmann* legt eine neobarthianische Christologie vor, eine Christologie «von oben», die auf der biblischen Überzeugung beruht, daß ein Wissen von Gott aus dem fortwährenden *Prozeß göttlicher Offenbarung* durch das Wort Gottes hervorgehe, das uns definitiv in Jesus dem Christus begegnet sei. Auf diese beiden Standpunkte werden wir abschließend noch einmal zurückkommen. Zunächst ist wichtig, daß wir uns die Standpunkte dreier Denker des näheren ansehen, deren Auffassungen dieses Gespräch, das immer mehr an Boden gewinnt, charakterisieren und beeinflussen. Gemeint sind Ninian Smart, John Hick und Wilfred Cantwell Smith.

III. Der pluralistische, aber nicht relativistische Standpunkt

Smart, Hick und *Smith* sind sämtlich der Meinung, daß *der Begriff «Religion» unbefriedigend* sei. Die Kritik Barths an der «Religion» suchte die transzendente Besonderheit des Gottes des Christentums gegenüber den weltlichen Mächten und von Menschen geschaffenen Götzen aller sozialen und kulturellen Institutionen – die Religionen eingeschlossen – zu bewahren. Andererseits sympatisieren Smart, Hick und Smith mit *Gordon Kaufmanns* neokantianischer Auffassung, wonach die theologische Arbeit immer einzig mit dem schöpferischen Gebrauch des menschlichen Vorstellungsvermögens gleichzusetzen sei.

Barth war die kantianische Beschränkung auf die reine Vernunft nicht fremd; er löste das erkenntnistheoretische Dilemma aber mit der *fundamentalen Kategorie der Offenbarung.* Nach Barth wären wir nicht in der Lage, etwas Definitives über Gott als den wirklichen Gott auszusagen, hätte er sich nicht selbst in Jesus Christus geoffenbart. Die Offenbarung in Christus sei deshalb die einzige Quelle für ein gesichertes Wissen von dem Einen Gott, der Herr sei über all die vielen Götter, die die theologische Vorstellungskraft in dieser Welt hervorbringe. Hier wird ein Exklusivismus allerdings unver-

meidlich, da die definitive Quelle unseres Wissens von Gott allein in Christus gesehen wird.

Für Smart, Hick und Smith geschieht die *Offenbarung Gottes in Christus nicht als etwas sui generis*, sondern als etwas, das im Zusammenhang steht mit dem Wissen von Gott, wie es in anderen religiösen Traditionen zum Ausdruck kommt, und das der gleichen Ordnung angehört. Barth kritisierte den Religionsbegriff, weil er die Souveränität eines transzendenten Gottes gefährde. Smart, Hick und Smith kritisieren ihn, weil er den Verpflichtungscharakter gefährde, den sie bei den verschiedenartig Gläubigen dieser Welt feststellen konnten und festzustellen suchten. Sie finden dies historisch bestätigt in gewissen gemeinsamen Praktiken und Überzeugungen, und sie suchen dies theologisch zu verifizieren in einem *Begriff von Transzendenz*, der den verschiedenen Namen für das Göttliche gerecht werden kann, das die theologische Phantasie des Menschen als letztgültige Realität projiziert.

Diese erweiterte Analyse der Religion wird nicht überall in der gleichen Weise vorgenommen. *Smart* spricht von *«Weltanschauungen»*, um Ideologien wie etwa den Marxismus einschließen zu können und um der komplizierten Interaktion zwischen religiösem Glauben und anderen kulturellen Verpflichtungen, an denen ebenso engagiert festgehalten wird, gerecht zu werden. Er analysiert eine Religion deshalb anhand ihrer Lehre, Mythen, Sittenlehre, Rituale sowie ihrer empirischen und sozialen Dimensionen[3].

Smith argumentiert in seinem monumentalen Werk «The Meaning and End of Religion» (1963), daß das Konzept von einzelnen unabhängigen Religionen noch ziemlich jung sei und einer genaueren Überprüfung als einer beschreibenden *historischen Kategorie* nicht standhalten könne. In seiner Arbeit «Towards a World Theology» (1981) führt er Argumente für die Einheit der Religionsgeschichte der Menschheit ins Feld, und er veranschaulicht seine Argumentation mit Erzählungen und Lehren, die *in geringfügig veränderten Versionen* in vielen der großen religiösen Traditionen vorkommen. Smith handelt von dem persönlichen Glauben, wie er in bestimmten religiösen Gemeinschaften gepflegt wird, die sich in einem historischen Prozeß des Wandels und der Entwicklung befinden. Er fährt aber fort, von «Gott» als der gemeinsamen transzendenten Realität zu sprechen, aus der der Glaube hervorgehe.

Desgleichen betont *Hick* den fortwährenden Wandel im religiösen Leben, indem er die absoluten Forderungen einer jeden Tradition einander gegenüberstellt. Er kritisiert die christlichen Lehren von Inkarnation und Dreifaltigkeit als exklusivistisch und gibt zu bedenken, daß diese keine «präzisen metaphysischen Wahrheiten» seien, sondern vielmehr *«phantasiereiche Konstruktionen*, die – in der religiösen und philosophischen Sprache der alten Welt – der Verehrung des Christen für Jesus als demjenigen Ausdruck geben, der den himmlischen Vater zur Realität für ihn werden ließ»[4]. Für Hick zeichnet sich in jeder der großen religiösen Traditionen eine wichtige Veränderung ab, ein Prozeß der Umorientierung der menschlichen Existenz von einer egozentrischen Haltung zu einer auf Realität oder das Ewige bezogenen Haltung hin.

Damit ist der Exklusivismus überwunden, und man feiert den Pluralismus, wobei man den *poetischen oder mythischen Charakter aller absoluten religiösen Ansprüche* besonders betont. Ein gemeinsames Thema dabei ist, daß Gott alle Menschen errettet habe und daß er jeden von uns aufsuche, durch den jeweiligen religiösen und kulturellen Kontext der Vorstellungen und Praktiken einer Gemeinschaft hindurch. Dieser im wesentlichen hinduistische Begriff von Religion geht einher mit einem Begriff von Geschichte, der im Kern ebenfalls hinduistisch ist, der Vorstellung nämlich, daß alle religiöse Wahrheit in diesem Bereich von *nama* und *rupa* («Namen» und «Dingen») notwendig mythischen Charakter habe und nur annäherungsweise zu erfassen sei.

Sogar *Tillich*, dessen Philosophie des Symbols einen Großteil der theologischen Sprache abdeckte, hielt *eine* nichtsymbolische theologische Feststellung für erforderlich, damit der Symbolbegriff in sich Bedeutung haben könne, da Symbole ja immer *anstelle von* etwas stünden. Gemeint ist die Feststellung, daß *Gott der Grund des Seins* oder das Sein selbst sei. Da Smart, Hick und Smith jede absolute (wörtliche) Aussage zurückweisen, scheint ein Relativismus unvermeidlich zu sein.

Smart plädiert jedoch für einen «sanften Nichtrelativismus» in religiösen Aussagen, denn es gebe «ein religiös Letztgültiges, das jenseits dieser Welt liegt»[5]. Auch *Smith* sucht einen Relativismus zu vermeiden. Er vertritt die Auffassung, daß es *immer nur Gott* sei, *der uns errettete*, welches auch immer unsere eigene Tra-

dition im einzelnen sein mag; für ihn ist der Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, derselbe wie der, der sich im Qur'an dem muslimischen Mystiker al-Ghazzali offenbart. *Hick* schlägt eine Christologie bar jeder absoluten Ansprüche vor. Seine Voraussetzung ist offensichtlich, daß die Realität oder das Ewige an sich absolut sind, ohne daß unsere diesbezüglichen Feststellungen absolut sein müßten oder könnten.

Ohne eine Erklärung, wie wir zu dem Wissen von Gott kommen, das wir gerade als Behauptung aufstellen, arten diese protestantischen Einsprüche gegen einen Relativismus in Dogmatismus aus. Denn bei aller Betonung einer gemeinsamen Grundlage der historischen Religionsgemeinschaften hat es noch keinen systematischen Versuch gegeben, aufzuzeigen, welche konkreten Glaubensinhalte nun tatsächlich allen gemeinsam sind, wenn der Weltrat der Kirchen auch einige Anstrengungen in diese Richtung unternommen hat. Ein solcher Versuch wäre ein notwendiger Bestandteil der neuen natürlichen Religionstheologie, wie sie vorgeschlagen wird. Eine *alternative* Möglichkeit wäre eine *gemeinsame mystische Theologie von Gott.* In der gegenwärtigen Literatur ist aber kein Hinweis in Bezug auf ein derartiges Vorhaben zu finden. Wir sind mit einem leeren Gottesbegriff alleingelassen. Da die Theologie aber ebenso wie die Natur ein Vakuum unerträglich findet, besteht die Neigung, diese Leere mit Inhalten der eigenen Überlieferung aufzufüllen. Die Absicht ist, die *religiöse Vielfalt der menschlichen Gemeinschaft zu würdigen.* Die Gefahr dabei ist jedoch, daß ein leerer Gottesbegriff, an dem niemand ein ernsthaftes religiöses Interesse haben kann, nur den Absolutheitsanspruch der eigenen Tradition bemäntelt.

IV. Der christozentrische, aber nicht exklusivistische Standpunkt

Wolfhart Pannenberg, John Cobb und Jürgen Moltmann führen Gründe für die These an, daß die *Christologie nonrelativistisch* sein könne, ohne exklusiv sein zu müssen. Dabei betont *Pannenberg* wie Smith und Hick den Einfluß von historischem Wandel und historischer Entwicklung auf die Religionstheologie. Wie Smith ist auch Pannenberg der Meinung, daß die Religionsgeschichte nunmehr in eine einzige universale historische Entwicklung eingetreten sei, in deren Verlauf die verschiedenen Gottesbilder miteinander wetteiferten, was einen Wandel der Religionen zur Folge habe. Er unterscheidet jedoch zwischen Religionen, die sich als fähig erwiesen haben, einen Wandel anzuerkennen, und solchen, die dazu nicht in der Lage waren, weil sie zu sehr an ihre religiöse Tradition gebunden waren. Es sei Jesus gewesen, der als erster Traditionen religiösen Lebens aufgegeben habe, um des kommenden Reiches Gottes willen. *Der Eine Gott offenbare sich innerhalb der Religionsgeschichte somit als der sich verändernde Gott.* Der besondere christliche Anspruch bestehe lediglich in der Annahme, daß es dieser sich verändernde Gott sei, den wir in der Begegnung mit anderen Religionen erführen und der sich in Jesus offenbare.

John Cobb ist jenem Argument Smiths und Hicks gegenüber kritisch eingestellt, das besagt, alle Religionen verehrten einen transzendenten Gott. Cobb hält dem entgegen, daß *die Vorstellung von Gott sich von dem Begriff der Leere unterscheide,* wie etwa der Mahāyāna-Buddhismus zeige, und daß dieser Unterschied erkannt werden müsse. Er weist darauf hin, daß eine christozentrische Theologie besonderen Nachdruck auf den historischen Prozeß lege, und stimmt darin mit Hick und Smith überein. Cobb betont die Treue zum *lebendigen Christus der Geschichte,* der uns einer neuen Wahrheit entgegenführe. Wie Pannenberg weist er besonders auf Gottes Offenbarung in Christus als eines *Öffnens des Menschen für die zukünftige Arbeit des rettenden Gottes* hin, der in uns allen sei und mit uns. Cobb bekräftigt, daß die Totalität Jesu in Christus als der universalen Offenbarung und rettenden Gegenwart Gottes gegeben sei; er räumt aber ein, daß die Realität Christi nicht auf den historischen Jesus beschränkt sei. Damit ist es ihm möglich, Christus auch in anderen Religionen ausfindig zu machen, wie es z. B. *Raimundo Panikkar* in «Der unbekannte Christus im Hinduismus»[6] tut, sowie *M. M. Thomas* in seiner mehr historisch ausgerichteten Arbeit: «The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance».

Jürgen Moltmann macht geltend, daß die scharfe Kritik Barths an der Religion sich gegen die Religion als eine Selbstbehauptung der Menschheit, besonders des Christentums, richte. Das wesentliche Element eines christlichen Lebens ist für ihn die Überzeugung, daß *Christus um der Aussöhnung der ganzen Welt willen* auf die Erde kam und geopfert wurde. Befreit von

einer jeden «Religion» kann er so zum Dialog mit Menschen anderen Glaubens und ideologischer Überzeugung aufrufen, zu einem Dialog, in dem die Christen für ihre Veränderung aufgeschlossen seien. Das Ziel der *christlichen Mission* sei es, Menschen aller Glaubensrichtungen mit dem Geist der Hoffnung, der Liebe und der Verantwortung für diese Welt, in der wir alle gemeinsam leben, anzustecken.

Doch für Moltmann ist diese Freiheit zu einer qualitativen Veränderung des Fühlens, Denkens und Handelns der Menschen nur aufgrund des *Kreuzes* Christi möglich. Je mehr das Kreuz in den Mittelpunkt unseres Lebens und Denkens rücke, um so mehr interessierten wir uns für andere Menschen, unser Interesse für deren Religion eingeschlossen. Für Moltmann ist es nicht erforderlich, daß jemand das Christusereignis anerkennt, damit er an ihm beteiligt sein könne. Zu der Frage, welche Rolle der historische Christus im religiösen Leben nichtchristlicher Gemeinschaften spiele, legt der Autor, anders als *M. M. Thomas,* keine Stellungnahme vor; jedoch kann man hoffen, daß Cobb und Moltmann gegenüber einer zukünftigen Forschung in diesem Bereich nicht abgeneigt sein werden.

Ergebnis

Wie bedeutend also ist die gegenwärtige protestantische Religionstheologie für die Zukunft der christlichen Theologie? Meine bereits dargelegte Auffassung ist, daß sich dieses Problem auf das heutige protestantische Denken ebenso prägend auswirkt, wie dies für die Auseiandersetzung einer früheren Generation mit dem Darwinismus der Fall war. Das Gebot zum Dialog zwischen den Religionen wird in wachsendem Maß mit den Imperativen der Befreiungstheologien zusammenwirken, auf der Seite der Freiheit, gegen Unterdrückung jeder Art. Die kritische Frage ist, ob die Bejahung des Friedens und der Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Religionen eine wirklich positive Substanz hat oder ob es sich lediglich um eine negative Reaktion der nachkolonialen Christen der westlichen Welt auf ihre Schuld aus der Vergangenheit handelt.

Schuldgefühle sind immer noch zu sehr Bestandteil der Beweggründe der protestantischen Religionstheologie. Ein *schuldbewußtes christliches Gewissen* ist nur scheinbar am authentischen Leben anderer Menschen interessiert, tatsächlich ist es in sich selbst vertieft und in erster Linie damit beschäftigt, frühere Vergehen wieder gutzumachen. Als Christen müssen wir unserer festen Überzeugung treu bleiben, daß das Opfer Christi am Kreuz uns von der schuldhaften Verstrickung in Sünde und Tod befreit und uns damit ein *Offensein für die Zukunft* ermöglicht hat. Offensein für die Zukunft aber bedeutet ein Sich-Öffnen für die tiefgehendsten Fragen, die Menschen hinsichtlich der entscheidendsten Themen ihres Lebens bewegen. Die Welt kümmert sich nicht darum, ob protestantische Theologen sich von ihren auf ihrer *kolonialen Vergangenheit* beruhenden Schuldgefühlen erholt haben oder nicht; oder gar darum, ob sie das theologische Problem, das ein pluralistischer Kulturhintergrund ihnen aufgibt, lösen können. Es kümmert die Welt aber, ob die Theologen ein rettendes Wort über die Zukunft sagen können oder nicht. *Dr. Abid Husain,* der muslimische Präsident der «Islam and Modern Age Society» in Indien bündelte das ernste Dialogproblem in der lakonischen Frage: «Was ist das Beste, was deine Religion angesichts der Probleme, die uns alle betreffen, zu bieten hat?»

Die Vorstellung von einem leeren Gott ist unser Bestes nicht; dieser Gottesbegriff bringt niemandem etwas; er vereinigt in sich lediglich das Schlechteste aus der westlichen und östlichen Welt. John Cobb ist recht zu geben, wenn er sagt, daß wir nicht nur uns selbst ärmer machten, «wenn wir unseren Glauben an die Inkarnation um des Dialogs willen preisgäben, sondern uns auch unseres überzeugendsten Geschenkes für den Dialogpartner beraubten»[7]. Sobald der interreligiöse Dialog über seine Ursprünge im moralischen Bedürfnis von Christen, ihre Gewissensprobleme wegen der kolonialen Unterdrückung zu entlasten, und in ihrem intellektuellen Interesse, das theologische Problem des Pluralismus zu lösen, hinausgeht, wird er sich in wachsendem Maße an jenen christozentrischen Theologien orientieren, die eine aufgeschlossene, verletzliche und ebenso glaubwürdige Überzeugung entwickelt haben; die Überzeugung, daß Gott in der Tat in Christus erschienen ist und die Welt mit sich versöhnt hat.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M. A.

[1] Vgl. meine Einführung in L. Rouner (Hg.), Religious Pluralism (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1984) 1–13; und in J. Cobb, The Meanings of Pluralism for Christian Self-Understanding, aaO. 161–179; sowie in J. Cobb, Beyond Dialogue (Fortress Press, Philadelphia 1982) 1–25.

[2] P. Tillich, Systematische Theologie, 3 Bde. (Stuttgart 1980–1981) 1,42.

[3] N. Smart, Worldviews (Charles Scribner's Sons, New York 1983) 1–11.

[4] J. Hick, God Has Many Names (Westminster Press, Philadelphia 1980) 125.

[5] N. Smart, Buddhism, Christianity, and the Critique of Ideology: L. Rouner (Hg.), Religious Pluralism (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1984) 150.

[6] Mainz 1986 [Mai].

[7] J. Cobb, Beyond Dialogue, aaO. 45.

LEROY ROUNER

Studierte am Harvard College, am Union Theological Seminary und an der Columbia University. Dort 1961 Promotion zum Doktor der Philosophie. 1961–1966 Assistant Professor für Philosophie und Theologie am United Theological College, Bangalore, Indien. Derzeit Professor für philosophische Theologie an der Universität Boston. Zugleich Direktor des Institute for Philosophy and Religion und Herausgeber der Boston University Studies in Philosophy and Religion. Veröffentlichungen (als Herausgeber): Festschrift Hocking: Philosophy, Religion, and the Coming World Civilization (1969); (zus. mit John Howie:) The Wisdom of William Ernest Hocking (1978); (als Autor:) Within Human Experience: The Philosophy of William Ernest Hocking (1969); Return Home in Peace: The Christian Contribution to a World Community (erscheint demnächst). 1982 war er Gastprofessor für Philosophie an der University of Hawaii. Anschrift: Boston University, Institute for Philosophy and Religion, 745 Commonwealth Avenue, Room 523, Boston, Mass. 02215, USA.

Einige Thesen zur Klärung

Hans Küng

Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen

Die Hauptfrage im interreligiösen Dialog ist: Ist ein Weg theologisch verantwortbar, der es Christen gestattet, die Wahrheit der anderen Religionen zu akzeptieren, ohne die Wahrheit der eigenen Religion und damit die eigene Identität preiszugeben? Dazu einige Thesen, die bei aller Knappheit vielleicht doch helfen können, die Problematik klarer zu sichten und eine konstruktive Lösung ins Auge zu fassen. Obwohl hier auf die einzelnen Autoren unseres Heftes nicht eingegangen werden kann, wird das folgende doch nur verständlich vor dem Hintergrund der hier erkennbaren unterschiedlichen Positionen.

I. Vier ungenügende Grundpositionen

1. Die *atheistische Position:* Keine Religion ist wahr. Oder: Alle Religionen sind gleich unwahr! Aber: Unsere an diese Welt gebundene, reine, theoretische Vernunft greift nicht weit genug, um die Frage, ob der Religion in Wirklichkeit ein Nichts oder ein Absolutes entspreche, definitiv ablehnen zu können. Zu einem in den großen Religionen angenommenen Urgrund, Urhalt und Ursinn von Welt und Mensch ja zu sagen, ist nicht eine Sache des strikten Beweises, sondern des vernünftigen Vertrauens, für das es viele gute Gründe gibt.

2. Die *absolutistische Position:* Nur eine einzige Religion ist wahr. Oder: Alle anderen Religionen sind unwahr! Aber: Das Dogma des Vierten Laterankonzils (1215) und des Konzils von Florenz (1442) «Extra ecclesiam nulla salus» wird selbst von der katholischen Kirche seit dem II. Vatikanum nicht mehr festgehalten, wenngleich auch nicht offen korrigiert. Im Weltrat der Kirchen ist es nach wie vor umstritten, wiewohl es dem allgemeinen Heilswillen und den am Rande der Schrift immer wieder vernehmbaren positiven Aussagen über die Heidenwelt widerspricht, so daß selbst der späte Karl Barth neben dem «einen Licht» auch «andere Lichter» anzunehmen gezwungen war.

3. Die *relativistische Position:* Jede Religion ist wahr. Oder: Alle Religionen sind gleich wahr! Aber: Wer die Religionen wirklich kennt, wird kaum behaupten, alle seien gleich, besonders wenn er an die verschiedenen Grundtypen der mystischen und der prophetischen Religion denkt. Auch der Rekurs auf eine angeblich überall gleiche religiöse (mystische) Grunderfahrung löst die Wahrheitsfrage nicht, weil jede religiöse Erfahrung von vornherein interpretierte Erfahrung und deshalb geprägt ist von der betreffenden religiösen Tradition und ihren verschiedenen Ausdrucksformen.

4. Die *inklusivistische Position:* Eine einzige Religion ist die wahre. Oder: Alle Religionen haben Teil an der Wahrheit der einen Religion! Aber: Ob in der indischen Variante (alle Religionen repräsentieren nur verschiedene Ebenen der einen universalen Wahrheit) oder in der christlichen Variante (alle religiösen Menschen sind anonyme Christen): Die anderen Religionen werden so faktisch zu einer niederen oder partiellen Erkenntnis von Wahrheit herabgesetzt, die eigene Religion von vornherein zum Supersystem erhoben. Was wie Toleranz aussieht, erweist sich in der Praxis als eine Art Eroberung durch Umarmung, eine Integration durch Relativierung und Identitätsverlust.

II. Die kritische ökumenische Position

1. a. Statt eines Indifferentismus, für den alles gleichgültig ist, ist gefordert mehr *Indifferenz* gegenüber angeblicher Orthodoxie, die sich zum Maß des Heils oder Unheils von Menschen macht und ihren Wahrheitsanspruch mit Macht- und Zwangsmitteln durchsetzen will.

b. Statt eines Relativismus, für den es ein Absolutes nicht gibt, ist gefordert mehr Sinn für

Relativität gegenüber allen menschlichen Absolutsetzungen, die eine produktive Koexistenz der verschiedenen Religionen verhindern, und für *Relationalität,* die jede Religion in ihrem Beziehungsgeflecht sehen läßt.

c. Statt eines Synkretismus, wo alles mögliche und unmögliche «zusammengemischt», verschmolzen wird, ist gefordert mehr Wille zur *Synthese* gegenüber allen konfessionellen und religiösen Antagonismen, die noch täglich Blut und Tränen kosten, damit zwischen den Religionen statt Krieg, Haß und Streit *Friede* herrsche.

2. a. Angesichts aller religiös motivierten Unduldsamkeit kann nicht genug Duldsamkeit, religiöse *Freiheit* gefordert werden. Kein Verrat der Freiheit um der Wahrheit willen!

b. Aber auch umgekehrt gilt: Kein Verrat der *Wahrheit* um der Freiheit willen! Die Wahrheitsfrage darf weder bagatellisiert noch der Utopie einer künftigen Welteinheit und einer Welteinheitsreligion geopfert werden. Diese würde gerade in der Dritten Welt, wo Koloniationsgeschichte und die damit verquickte Missionsgeschichte noch keineswegs vergessen sind, zu Recht als Bedrohung der eigenen kulturell-religiösen Identität angesehen.

c. Als Christen sind wir herausgefordert, im Geist einer christlich begründeten *Freiheit* neu über die Frage der *Wahrheit* nachzudenken. Denn anders als Willkür ist Freiheit nicht einfach Freiheit *von* allen Bindungen und Verpflichtungen, rein negativ, sondern ist zugleich positiv Freiheit *zu* neuer *Verantwortung:* gegenüber Mitmenschen, sich selber, dem Absoluten: wahre Freiheit also eine Freiheit für die Wahrheit.

3. a. Auch der Christ besitzt *kein Wahrheitsmonopol,* freilich auch nicht das Recht, in der Form eines Beliebigkeitspluralismus auf das *Bekenntnis zur Wahrheit* zu verzichten; Dialog und Zeugnis schließen einander nicht aus. Bekenntnis zur Wahrheit schließt den Mut ein, die Unwahrheit zu erkennen und zur Sprache zu bringen.

b. Die *Grenzen* zwischen *Wahrheit und Unwahrheit* gehen auch *durch die jeweils eigene Religion.* Kritik anderer Positionen ist deshalb nur auf der Basis entschiedener Selbstkritik zu verantworten. Nur so ist dann auch eine Integration der Werte anderer Traditionen zu vertreten. Das heißt: *Auch in den Religionen ist nicht alles gleich wahr und gut,* gibt es auch in den Glaubens- und Sittenlehren, in religiösen Riten und Gebräuchen, Institutionen und Autoritäten Unwahres und Ungutes. Dies gilt selbstverständlich auch vom Christentum.

4. Aus der Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen wahrer (guter) und falscher (schlechter) Religion in allen Religionen ergibt sich die Dringlichkeit einer *interreligiösen Kriteriologie,* die hier nur angedeutet werden kann:

5. a. Nach dem *generellen ethischen Kriterium* ist eine Religion wahr und gut, wenn und insofern sie *human* ist, Menschlichkeit nicht unterdrückt und zerstört, sondern schützt und fördert.

b. Nach dem *generellen religiösen Kriterium* ist eine Religion wahr und gut, wenn und insofern sie ihrem eigenen *Ursprung* oder *Kanon* treu bleibt: ihrem authentischen «Wesen», ihrer maßgeblichen Schrift oder Gestalt, auf die sie sich ständig beruft.

c. Nach dem *spezifisch christlichen Kriterium* ist eine Religion wahr und gut, wenn und insofern sie in ihrer Theorie und Praxis den Geist Jesu Christi spüren läßt. *Direkt* kann dieses Kriterium nur auf das Christentum angewandt werden: aufgrund der selbstkritischen Fragestellung, ob und inwiefern die christliche Religion überhaupt christlich sei. *Indirekt* – und ohne Überheblichkeit – läßt sich dasselbe Kriterium gewiß auch auf die anderen Religionen anwenden: zur kritischen Aufklärung der Frage, ob und inwiefern sich auch in anderen Religionen (im Judentum und Islam besonders) von jenem Geist etwas findet, den wir als christlichen bezeichnen.

III. Das spezifisch christliche Kriterium

1. Was heute als «brandneue» Lehre verkündet wird, erweist sich oft als alte Lehre aus dem Geist des protestantischen Liberalismus, die ja «auch» durch Jesus und seine Botschaft wirklich Gott reden hörte, aber Jesu Christi Normativität und «Finalität» (Endgültigkeit) aufgegeben hatte, ja, die ihn selber – als einen Propheten «zusammen mit anderen» (Christ together with other religious figures or other revealers, saviours, Christs) – eingeebnet und so auch alle Kriterien zur Unterscheidung der Geister verloren hatte. Gegen solchen Liberalismus war der Protest Karl Barths und der «dialektischen Theologie» (Rudolf Bultmann und Paul Tillich inklusive) zu

Recht erfolgt. Dorthin zurück ist kein Fortschritt.

2. Wer als Theologe diese Normativität und Finalität Jesu Christi nicht aufzugeben bereit ist, tut dies nicht in erster Linie, weil sich die anderen Religionen nur mit Christus als kritischem Katalysator «an unsere moderne technologische Welt anpassen» könnten, sondern weil sonst die zentrale Aussage aller jener Schriften aufgegeben würde, die das Neue Testament bilden. Für das gesamte Neue Testament – ob bequem oder nicht – ist Jesus *normativ* und *definitiv:* er allein der *Christus* Gottes (das älteste und kürzeste Glaubensbekenntnis des Neuen Testaments: «Jesoûs Kýrios»), er «der Weg, die Wahrheit und das Leben».

3. Hält man an dieser 2000jährigen Glaubensüberzeugung fest – ohne Angst oder apologetische Interessen, sondern aus guten Gründen, wie ja schließlich auch Juden, Muslime, Hindus und Buddhisten an der ihren festhalten –, ist dies noch keineswegs identisch mit einem theologischen «Imperialismus» und «Neokolonialismus», der den anderen Religionen ihre Wahrheit abspricht und andere Propheten und Erleuchtete ablehnt. Es muß hier – will man den Grundmangel sowohl absolutistisch-exklusivistischer wie relativistisch-inklusivistischer Positionen vermeiden – zwischen der Sicht der Religionen von außen und der Sicht von innen (oder wie immer man dies nennen will) unterschieden werden. Nur so ist eine differenzierte Antwort auf die Frage nach der Wahrheit der Religionen möglich.

4. Von *außen* gesehen, sozusagen religionswissenschaftlich betrachtet, gibt es selbstverständlich *verschiedene wahre Religionen:* Religionen, die bei aller Ambivalenz zumindest grundsätzlich bestimmten generellen (ethischen wie religiösen) Kriterien entsprechen: verschiedene Heilswege (mit verschiedenen Heilsgestalten) zum einen Ziel, die sich sogar zum Teil überschneiden und sich jedenfalls gegenseitig befruchten können. Doch: der Dialog zwischen diesen Religionen erfordert keineswegs das Aufgeben des Glaubensstandpunktes. Denn:

5. Von *innen* gesehen, vom Standpunkt des am Neuen Testament orientierten gläubigen Christen, für mich also als betroffenen, herausgeforderten Menschen, gibt es *die wahre Religion:* das Christentum, insofern es den einen wahren Gott, wie er sich in Jesus Christus kundgetan hat, bezeugt. Die eine wahre Religion schließt Wahrheit in anderen Religionen keineswegs aus, sondern kann andere gelten lassen: als *mit Vorbehalt wahre* («bedingt» oder wie immer «wahre») Religionen. Diese können, sofern sie der christlichen Botschaft nicht direkt widersprechen, die christliche Religion durchaus ergänzen, korrigieren und vertiefen.

IV. Wozu führt ein Dialog ohne Glaubensüberzeugungen?

1. Wer auf die Normativität seiner eigenen Tradition verzichtet und von der Gleichgültigkeit der verschiedenen «Christusse» (Jesus, Mose, Muhammad, Gautama) ausgeht, der

a. setzt bereits als Resultat voraus, was selbst am Ende eines langen Verständigungsprozesses noch nicht unbedingt wünschenswert wäre: Eine solche Methode erscheint *aprioristisch;*

b. mutet den nichtchristlichen Gesprächspartnern zu, was die allermeisten von ihnen ablehnen: von vornherein ihren Glauben an die Normativität ihrer eigenen Botschaft und ihres Heilbringers aufzugeben und sich auf den (typisch westlich-modernen) Standpunkt der grundsätzlichen Gleich-gültigkeit der Wege zu stellen: Ein solcher Weg erscheint *unrealistisch;*

c. mutet den Christen selber zu, den Christus Jesus zu einem provisorischen Messias herabzustufen und die vom Neuen Testament her gegebene und geforderte Glaubensüberzeugung von dem mit Jesus gegebenen normativen und definitiven Wort Gottes aufzugeben zugunsten einer Gleichordnung Jesu Christi mit anderen Offenbarungsträgern und Heilsbringern («Kýrios Iesoûs» auf gleicher Ebene mit «Kyrios Kaîsar» oder: Kýrios Gautama»): Ein solcher Standpunkt müßte – auch wenn selbstverständlich niemand verketzert werden soll – vom Neuen Testament her als *nicht-christlich* bezeichnet werden;

d. ordnet die verschiedenen Leitfiguren parataktisch nebeneinander, als ob sie nicht zum Teil in einer historischen Abhängigkeit stünden (etwa Mose und Jesus, oder Jesus und Muhammad) und innerhalb ihrer Religion einen völlig verschiedenen Stellenwert einnähmen (wie verschieden doch die Stellung Moses im Judentum, die Jesu im Christentum, die Muhammads im Islam

oder die Gautamas im Buddhismus): Eine solche Sichtweise erscheint *unhistorisch*.

2. Für die *Praxis* bedeutet dies alles: Wer sich als Christ oder Nichtchrist einen solchen Standpunkt zu eigen macht, läuft Gefahr, sich (gewollt oder ungewollt) von seiner eigenen Glaubensgemeinschaft zu entfernen, ja, für die eigene Religion Wesentliches aufzugeben. Dem Dialog zwischen den Religionen aber hilft es wenig, wenn einige westliche (und östliche) Intellektuelle sich einigen. Man braucht sich kaum miteinander auseinanderzusetzen, wenn es in keiner Religion etwas letztlich Normatives und Definitives gibt. Doch die christliche Glaubensgemeinschaft wird sich vielleicht davon überzeugen lassen, daß die Ekklesiozentrik durch Christo- und Theozentrik (für Christen eine Einheit!) zu ersetzen sei, kaum aber durch eine vage Soteriozentrik. Die Praxis darf nicht undialektisch zur Norm der Theorie gemacht und die sozialen Fragen dürfen nicht zur Basis und Hauptsache der Theologie der Religionen erklärt werden.

V. Wohin führt ein Dialog auf der Basis von Glaubensüberzeugungen?

1. Wer zur Normativität seiner eigenen Tradition steht, aber zugleich anderen Traditionen gegenüber offen ist, der:

a. setzt beim Gegebenen ein und überläßt es ganz dem Prozeß des Gesprächs und der Verständigung, was dabei schließlich als Resultat herauskommt und was man am Ende etwa (um hier nur den christlich-muslimischen Dialog als Beispiel zu nehmen) zum Verhältnis von Jesus Christus und dem Propheten Muhammad sagen wird: ein betont *aposteriorischer* «approach»;

b. gesteht seinem Gesprächspartner von vornherein seinen Glaubensstandpunkt zu und erwartet von ihm zunächst nur unbedingte Bereitschaft zu hören und zu lernen, uneingeschränkte Offenheit, die eine Transformation beider Gesprächspartner im Lauf des Verständigungsprozesses einschließt: ein geduldig *realistischer* Weg;

c. bekennt sich von vornherein zu seiner eigenen Glaubensüberzeugung, daß für ihn Jesus der Christus ist, also normativ und definitiv, daß er aber die Funktion etwa Muhammads als eines echten (nachchristlichen) Propheten anerkennt und dessen «Warnung» etwa bezüglich eines Abweichens vom Ein-Gott-Glauben in der Christologie ganz und gar ernstnimmt: ein selbstkritischer *christlicher* Standpunkt;

d. sieht die verschiedenen Traditionen, deren Ur-kunden und Heilsträger, in ihrem Zusammenhang und in ihrem eigenen Stellenwert (wo etwa im Christentum der Christus Jesus steht, steht im Islam bekanntlich nicht Muhammad, der ja gar nicht ein Christus sein wollte, sondern der Koran), so daß eine differenzierte Zusammenschau ineinander verflochtener Traditionen möglich wird: eine bei aller glaubensmäßigen Verankerung streng *historische* Betrachtungsweise.

2. Für die *Praxis* bedeutet dies: Wer sich als Christ oder Nichtchrist eine solche Grundhaltung zu eigen macht, kann für sich Glaubensengagement und Verständigungsbereitschaft, kann religiöse Loyalität und intellektuelle Redlichkeit verbinden. Er behält eine kritisch reflektierte Verbindung mit seiner Gemeinschaft und versucht zugleich, bei seiner wie bei den anderen Glaubensgemeinschaften etwas nicht nur neu zu interpretieren, sondern zu verändern – mit dem Blick auf eine wachsende ökumenische Gemeinschaft. In ähnlicher Grundhaltung haben vor einem guten halben Jahrhundert einige wenige von ihrem Glauben überzeugte, in ihrer Tradition verwurzelte und zugleich selbstkritische Katholiken und Protestanten miteinander zu reden begonnen und haben, gerade indem sie ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft treu blieben, sich und die anderen, ja, mit der Zeit beide kirchliche Gemeinschaften überhaupt verändert. Ähnliches, wenngleich in längeren Zeiträumen, so ist zu hoffen, wird sich auch zwischen den Weltreligionen ereignen.

Zum Schluß

Ob ich die Differenzen zwischen den beiden Methoden nicht allzu scharf herausgearbeitet habe? Vielleicht. In der Praxis des Dialogs dürfte manches einfacher sein, und viele Christen werden wohl folgendem zustimmen können:

▸ Wir sollten nie mehr stur dogmatisch und uninformiert über andere Wege, ohne Verständnis, Toleranz und Liebe für andere, den eigenen *christlichen* Weg beschreiten wollen.

▸ Wir sollten aber auch *nicht* enttäuscht über den eigenen Weg, in Faszination von der Neuheit eines anderen, auf *andere* Wege überwechseln.

▸ Wir sollten schließlich auch *nicht* das von anderen Wegen Gelernte einfach mit dem alten Glauben nur äußerlich additiv zusammensetzen.
▸ Wir sollten uns stattdessen aus einem echt christlichen Engagement heraus in ständiger Lernbereitschaft *auf dem eigenen Weg immer wieder neu transformieren,* umformen lassen durch das neu Gelernte, so daß der alte Glaube nicht zerstört, sondern bereichert wird. Dies ist «der Weg der schöpferischen Umwandlung» (Cobb), der Weg des immer wieder im ökumenischen Engagement zu wagenden christlichen Glaubens. Stehen wir damit vor einer völlig neuen Aufgabe? Keineswegs.

Haben dies nicht unsere Vorgänger in der alten Kirche ebenso getan, die Apologeten und die Alexandriner Klemens und Origenes, als sie den neuplatonisch-stoischen Wegen begegneten und eine Theologie im altkirchlich ökumenischen Paradigma zu erarbeiten hatten?

Mußten Augustin und Thomas, konfrontiert mit einer neuen römisch-germanischen Welt, nicht durch einen Prozeß der Transformation, als sie für ein westliches lateinisches Paradigma den Weg in und durch das Mittelalter theologisch neu zu bedenken hatten?

Haben Luther und die Reformatoren sich nicht ändern müssen, als in der großen Krise der mittelalterlichen Theologie und Kirche eine Rückbesinnung auf das alte Evangelium notwendig geworden war?

Viel ist von den christlichen Kirchen an Glaubwürdigkeit verspielt worden, als es im modernen Paradigma, im Zeitalter der Wissenschafts- und Technologiegläubigkeit, des Kolonialismus und Imperialismus zur ersten Begegnung mit den Weltreligionen kam. Es ist an der Zeit, in unserem nach modernen, nachkolonialistischen, polyzentrischen Zeitalter mit dem Dialog Christentum – Weltreligionen neu anzufangen.

HANS KÜNG

1928 in Sursee/Schweiz geboren. Seit 1960 Professor für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen; seit 1963 Professor der Dogmatischen und Ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung; seit 1980 fakultätsunabhängig Professor für Ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung an der Universität Tübingen. – Die wichtigsten Publikationen: Rechtfertigung (1957), Konzil und Wiedervereinigung (1960), Strukturen der Kirche (1962), Die Kirche (1967), Menschwerdung Gottes (1970), Unfehlbar? (1970), Christ sein (1974), Existiert Gott? (1978), Ewiges Leben? (1982), Christentum und Weltreligionen (1984). Anschrift: Waldhäuserstr. 23, D-7400 Tübingen.

Vorwort

Casiano Floristán / Christian Duquoc

Vergebung in einer unversöhnten Welt

Häufig brauchen wir das Wort «Vergebung» oder «Verzeihung», wenn wir uns gezwungen sehen, unfreiwillig einem anderen Menschen eine Mühe zuzumuten oder ihm ein unangenehmes oder hartes Wort zu sagen. Es handelt sich dabei letzten Endes um eine komprimierte Entschuldigung. Andererseits bedeutet «vergeben», freiwillig darauf zu verzichten, ein Vergehen oder eine Beleidigung zu bestrafen oder eine Schuldforderung einzutreiben. Das romanische Wort «perdonar(e)» leitet sich her von dem lateinischen «donare». Wer vergibt, gibt etwas weg, und zwar in dem Sinne, daß er seinen Groll aufgibt, daß er nicht auf dieselbe Weise antwortet, wenn er eine Beleidigung oder ein Unrecht erfahren hat. Dies ist der tiefste Sinn von Vergebung.

Allen Menschen vergeben wir, und von allen erbitten wir Vergebung, wenigstens soweit wir uns ethisch von Rechtschaffenheit leiten lassen, wenn auch bisweilen, in gewissen Augenblicken und in bestimmten Zusammenhängen «Vergebung» (bzw. das sprachliche Äquivalent für dieses Wort in romanischen Sprachen, das die Nebendeutungen «Unterlassung» oder «Schonung» haben kann, – Anm. des Übersetzers) ein Synonym sein kann für Schwäche, Feigheit oder Mangel an Mannhaftigkeit. Jedenfalls sind das Vergeben oder das Erbitten von Vergebung Handlungen mit unendlich vielen Nuancen (um dies zu erkennen, genügt es, auf die Synonyme für dieses Wort in jeder Sprache zurückzugreifen), mit vielfältigen Rückwirkungen (dadurch kann Gewalttätigkeit aufhören oder können zum Tode verurteilte Menschen ihr Leben zurückgewinnen) und religiöser Tragweite (eine Religion ist zu werten nach der Art und Weise, wie sie Vergebung versteht und übt).

Die Vergebung als Gegeninstanz zu Schuld, Beleidigung oder Sünde nimmt in allen menschlichen Beziehungen eine ganz bestimmte Funktion wahr. Es genügt, einen Blick auf die Geschichte zu werfen oder die derzeitigen gesellschaftlichen und politischen Konflikte zu untersuchen, um sich Rechenschaft von der wichtigen Bedeutung der Vergebung zu geben. Dies ist das Ziel des Beitrags von Jan Peters.

Notvollerweise ist die menschliche Existenz von ihrem allerersten Beginn an voller Schuldbelastungen. Wir alle sind schon dadurch Schuldner, daß wir begrenzt sind. Es gibt aber auch noch andere Schuldbelastungen im Sinne von Vergehen, welche das menschliche Gewissen als Schuld im ethischen Sinne anklagt, weil der Mensch in bestimmten Augenblicken oder in bestimmten Situationen nicht das getan hat, was er hätte tun sollen. So werden wir fortwährend vor die Notwendigkeit gestellt zu vergeben und um Vergebung zu bitten. Vergebung als menschliches Verhaltensmuster und als konkreter Vollzug gehört also zu den grundlegenden Koordinaten in der Struktur der menschlichen Person. So gibt es uns der Beitrag von Raymond Studzinski zu verstehen.

Die Vergebung besitzt aber, sofern sie in gesellschaftlichen Zusammenhängen geübt wird, auch eine beträchtliche politische Dimension. Unglücklicherweise herrscht aber noch viel mehr die Praxis der Rache vor, die in eine Spirale der Gewalt mündet. Mangels geeigneter Amnestien, versöhnender Vereinbarungen in der Arbeitswelt und mangels nationaler oder internationaler Versöhnungsbemühungen und sozialer Konzessionen sind Konflikte ausgebrochen, sind Kriege entfesselt worden und sind unzählige Menschenleben durch Hinrichtungen vernichtet worden. Zur Prüfung der gesellschaftlich-politischen Dimension von Vergebung verfügen wir über neue Erfahrungen mit einer Amnestie in Italien, die von Filippo Gentiloni und José Ramos Regidor beschrieben wird.

Die Vergebung muß aber aus ihrer soteriologischen Wurzel verstanden werden: Es gibt nur *eine* wirkliche und echte Vergebung, nämlich die Vergebung Gottes. Die Versöhnung untereinan-

der wird zur Vergebung, wenn wir Gott in sie einbeziehen im Blick auf den Tod und auf die Auferstehung Christi. Vergeben bedeutet, sich in seinem Verhalten Gott anzugleichen. Die besondere Eigenart der Vergebung Gottes wird theologisch dargestellt von Christian Duquoc. Die Vergebung ist nicht so sehr aus ihrer Beziehung zur Sünde als vielmehr aus ihrem Gegensatz zur Absolutheit der Gesetzesgerechtigkeit zu verstehen. Die Rehabilitation durch Gott überwindet in überschwenglichem Maße die Wiedergutmachungsforderungen von seiten der Menschen.

Die Sünde wirkt aber nicht nur zerstörerisch auf den Menschen selbst, sondern verändert auch auf dämonische Weise die Weltwirklichkeit. Die Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla weisen auf, daß Lateinamerika sich «in einem Zustand der Sünde» befindet. Diese von Ungerechtigkeit gezeichnete Wirklichkeit «schreit zum Himmel» – so wie die Wirklichkeit überall in der Dritten Welt. Aus diesem Grund muß die Vergebung, wenn sie wirklich darauf ausgeht, die Sünde mit der Wurzel auszurotten, bis in diese Wirklichkeit hinein vordringen. Jon Sobrino reflektiert daher im Licht der Befreiungstheologie über Sünde und Vergebung in Lateinamerika.

So wie von der Vergebung im Gebet des Herrn die Rede ist, ist diese etwas Wesentliches für die christliche Existenz. Die gegenseitige brüderliche Vergebung ist jedoch nicht Vorbedingung für Gottes Vergebung, sondern vielmehr umgekehrt: Wir sind nur darum fähig zu vergeben, weil Gott uns zuerst vergeben hat. Die Bedeutung von Vergebung im Neuen Testament wird von George Soares-Prabhu aus einem östlich-religiösen Blickwinkel untersucht.

Die christliche Praxis der Vergebung sieht sich immer wieder unvermittelt mit einer unausweichlichen Klippe konfrontiert: Es ist unmöglich, eine Beleidigung zu vergessen. Um diese große Schwierigkeit zu überwinden, vergleicht Virgil Elizondo die Haltung des Christen mit der Barmherzigkeit Jesu. Die Vergebung geht viel weiter als das Vergessen: Sie ist auf der Ebene der Gnade angesiedelt. Die geistliche Haltung der Bereitschaft zur Vergebung als wesentliches Kennzeichen des Christen muß sich daher als Verwirklichung der Nachfolge Christi vollziehen.

Die Praxis der Vergebung läßt sich nicht auf eine bloß ethische Haltung verkürzen. Sie ist vielmehr der Eintritt in das Geheimnis der heilschaffenden und rettenden Liebe Gottes, dessen Erbarmen größer ist als jede bloße Gerechtigkeit. Die Vergebung ist ungeschuldete Gabe Gottes, obwohl sie – wie Miguel Rubio uns sagt – zugleich auch immerwährende Aufgabe des Christen ist. Genau in diesem Zusammenhang ist die Vergebung als Tugend angesiedelt.

Schließlich und endlich ist auch ein Sakrament unmittelbar auf die Vergebung bezogen, nämlich das Sakrament der Buße, in dem Bekehrung und Versöhnung mit der Vergebung verflochten sind. Es hat im Laufe der Geschichte vielfältig wechselnde konkrete Ausgestaltungen dieses Sakramentes gegeben, und auch heute noch sind diesbezüglich starke Schwankungen deutlich zu beobachten. Dies weist Dionisio Borobio in seiner Analyse des sakramentalen Horizonts der Sündenvergebung auf.

Abschließend können wir feststellen: Konkret geübte Vergebung verändert die sozialen Beziehungen, deckt verborgene Kräfte für die Reifung der Person auf, ist wesentliche Voraussetzung für das Fortschreiten des Christen auf dem Weg seiner Berufung und gemeinsame Aufgabe der Kirche, die durch nichts anderes zu ersetzen ist, weil sie die Offenbarung des ureigenen Antlitzes Gottes ist.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die anthropologische Dimension

Jan Peters

Die Funktion der Vergebung in sozialen Beziehungen

Vergebung setzt immer eine Beziehung voraus. Gewöhnlich handelt es sich dabei um einen Prozeß, der sich zwischen ganz bestimmten Personen oder aber zwischen Gott und einem ganz bestimmten Gläubigen abspielt. Die Spiritualität dieser Vergebungstat kann dann gesucht werden in der Erfahrung des Empfangens von Vergebung oder des Schenkens von Vergebung und in der Beziehung zwischen diesen beiden Erfahrungen. Diese Form von Vergebung ist bereits komplex genug. Sie wird aber noch komplexer, wenn der Vergebung schenkende Teil eine soziale Gruppe ist: eine Kirche, ein Staat, ein Volk, eine Familie. Das Subjekt der Vergebung ist dann nicht mehr eine ganz bestimmte Person, sondern eine differenzierte Gruppe, und auch der Empfänger dieser Vergebung ist eine Gruppe. Es kommt dann zu einem langdauernden Prozeß, in dem es schwierig ist, die Erfahrung von Vergebung-Schenken und Vergebung-Empfangen zu bestimmen. Überdies geschieht es nur selten, daß in sozialen Beziehungen, also zwischen Familien, Kirchen, Völkern, kulturellen Minderheiten usw. Vergebung gewährt wird.

In der Heiligen Schrift spielt diese Art von Vergebung eine Rolle in der religiösen Beziehung zwischen dem Volk und Gott. Hier ist z. B. zu denken an das große Gebet um Vergebung für das Volk von Sodom in Gen 18,22–33; an das Eintreten des Propheten Amos zugunsten des vom Untergang bedrohten Volkes in Am 7,1–7; an die Vergebung, die zu einem Eheschluß zwischen Gott und seinem Volk führt, in Hos 2,21–22 und bei Jeremia. Auch die Erfahrung der Verbannung wird von den Propheten zur Entwicklung einer Spiritualität der Vergebung ausgeweitet. Die großen nationalen Schuldbekenntnisse in Esra 9, 6–15 und in Neh 9,5–37, Bar 1,16–3,8 bieten Ansätze für die soziale Dimension von Vergebung, aber die Partner in diesem Prozeß sind Gott und das Volk.

In der Befreiungstheologie werden diese Ansätze sozialer Vergebung ausgearbeitet zu einer Spiritualität der Vergebung zwischen sozialen Klassen. Doch auch in der europäischen Geschichte ist etwas zu finden von der sozialen Dimension von Vergebung, wenn auch Vergebung in diesen Situationen arg verkürzt und minimalisiert wird. Im frühen Mittelalter machte sich die große und reiche Abtei Cluny zur Vorkämpferin eines Experimentes der Vergebung in den sozialen Beziehungen zwischen immer noch streitsüchtigen Nachbarn, nämlich den halbzivilisierten feudalen Territorialherren, die mehr oder minder in fortdauerndem Krieg miteinander lebten. Dieses Experiment, die *treuga Dei*, der Gottesfriede, bestand darin, daß die Territorialherren von Donnerstag bis Montag nicht gegeneinander kämpfen durften, «weil dies Hohe Tage waren».

Dieser Gedanke des Gottesfriedens entstand im Mittelalter in Frankreich, wo die zentrale staatliche Autorität in nachkarolingischer Zeit zu schwach war, um wirklich Frieden zu gewährleisten. Im Jahr 989 trat eine Synode von Poitiers gegen alle Friedensstörer auf, indem sie ihnen den Kirchenbann androhte. Auf der Synode von Aquitanien im Jahr 1040 wurde aber dann zum ersten Mal ganz offiziell ein Gottesfriede verkündigt: Jeweils von Donnerstag bis Montagmorgen, an den Tagen also, die durch Christi Heilstaten eine höhere Bedeutung erhalten hatten, sollte jeder frei von Feindschaft und Furcht unter dem Schutz göttlicher Vergebung und göttlichen Friedens leben können. Später kamen noch einige besondere Zeiten hinzu, welche den Gottesfrieden noch weiter ausdehnten, und zwar die Zeit vom 1. Adventssonntag bis zum Sonntag nach dem Fest der Erscheinung des Herrn, sodann die Zeit vom 1. Fastensonntag bis zum Sonntag nach Ostern und schließlich noch alle höheren Kirchenfeste[1].

Im Jahr 1085 wurde auf einer Synode von Mainz in Gegenwart des Kaisers der Gottesfriede

für das ganze Heilige Römische Reich eingeführt. Auf dem Konzil von Clermont-Ferrand im Jahr 1095 wurde eine allgemeine Regelung des Gottesfriedens beschlossen. Der Gottesfriede hat aber allein dort wirkliche Bedeutung gehabt, wo eine schwache weltliche Regierung bestand.

In späterer Zeit wurde das Wort Gottesfriede oft angewendet zur Bezeichnung eines Waffenstillstandes im politischen Streit. So beschlossen Republikaner und Monarchisten einen Gottesfrieden in der Zeit, als Frankreich nach dem Frieden von Frankfurt 1871 teilweise von deutschen Truppen besetzt war, während 1914 in den meisten kriegführenden Ländern ein Gottesfriede zwischen bürgerlichen und sozialistischen Parteien zustande kam, was sich übrigens auch im letzten Weltkrieg nochmals wiederholte.

Es stimmt sicherlich, daß so etwas wie ein Gottesfriede noch keine vollständige Vergebung bedeutete. Es ging dabei höchstens darum, die Aggressivität etwas zu zügeln. Und doch enthält auch dies schon ein Element von Spiritualität: nämlich das Feind-Denken aufzugeben, und mochte es auch nur für eine kurze Zeit sein, und zwar aus der Überzeugung, daß eigentlich eine bessere Beziehung zwischen Menschen möglich sei[2].

In einem derartigen Experiment wie dem Gottesfrieden fand jedenfalls die gläubige Kreativität im Prozeß der Vergebung einen vorläufigen Ausdruck. Wer die heutigen Bemühungen um Vergebung innerhalb sozialer Beziehungen näher betrachtet, gewinnt den Eindruck, daß eben diese Kreativität, das Herausfinden von Formen und einer Sprache der Vergebung einen kräftigen Knacks bekommen hat. Wir wollen diese beiden Aspekte, die Seltenheit von Vergebung in sozialer Beziehung und die Kreativität im Prozeß der Vergebung näher betrachten.

I. Die Seltenheit von Vergebung

Wir haben vorher schon angemerkt, daß der Prozeß von Vergebung nur mühsam in Gang kommt, wenn man selbst keine Vergebung empfangen hat. Im Vergebungsvorgang ist die Erfahrung, «daß uns vergeben ist», gewöhnlich der Ausgangspunkt für eine Spiritualität der Vergebung. Weiter unten in diesem Beitrag kommen wir nochmals darauf zurück, weil zufolge einer bestimmten Richtung der Humanwissenschaften heute kein Bedarf für Vergebung mehr besteht, weil das Schuldgefühl schwinde. Danach soll die Erfahrung, «daß uns vergeben ist», als geistige Erfahrung kaum noch vorkommen. Jedenfalls ist die Seltenheit von Vergebung eine Tatsache[3].

Wer z. B. das Wort «Vergebung» im Zusammenhang mit dem Nazismus in den Mund nimmt, wird schon bald als jemand betrachtet, der Schuld zudecken will. Wer in innerkirchlichem Zusammenhang die oft bösartig aufgeputschten Gefühle von Feindschaft zwischen Gruppen von Christen mit der doch christlichen Ethik der Vergebung angeht, wird schnell dem Lager der Unorthodoxen zugerechnet, die besser die Kirche verlassen sollten. Auf politischem und religiösem Gebiet wird keine Initiative in Richtung auf Vergebung unternommen. Auch nicht zwischen Ost und West. Wohl versucht man, dem Begriff «Kollektivschuld» durch historische Studien und durch die Übernahme von Resultaten der Humanwissenschaften einen konkreteren Inhalt zu geben. Wenn aber der Erfahrung von Vergebung im Wachsen des Vergebungsprozesses primäre Bedeutung zukommt, dann wird die Schuldfrage sekundär sein. Möglicherweise wird die eigentliche Tiefe von Schuld uns erst bewußt in der Erfahrung von Vergebung.

Nun ist die Vergebung aber eine Tat, die nicht erzwingbar ist: von der Familie nicht, von einer Nation nicht und anscheinend auch nicht von einer Kirche. Wir sind uns mehr als früher dessen bewußt, daß Schuld, Vergebung und Buße, wie persönlich sie alle auch sein mögen, keine *rein* zwischenpersönlichen Verhältnisse beinhalten. Die Humanwissenschaften haben uns gelehrt, daß jede freie und persönlich gute Tat oder böse Tat mitbestimmt wird durch historische, politische, sozialpsychologische und gesellschaftliche Situationen. Diese Situationen sind überdies Ergebnisse der guten und bösen Verhaltensweisen von Generationen anderer Schwestern und Brüder. Katholiken erwarten Vergebung von Reformierten, Reformierte von Katholiken; Weiße erwarten Vergebung von Schwarzen und Schwarze von Weißen; Russen von Amerikanern und Amerikaner von Russen; Kapitalisten fordern Vergebung für ihre Ausbeutung von Arbeitnehmern, und Arbeitnehmer trauen dem Angebot von Vergebung durch Kapitalisten nicht. So laufen wir Gefahr, in einen Teufelskreis hineinzugeraten. Man hat anscheinend nie einen Rechtsanspruch auf Vergebung, und man ist grundsätzlich und geschichtlich nicht imstande, anderen zu vergeben.

Und dennoch ist das so erfahrene Unvermögen nicht rein negativ. Für Spiritualität ist ja in all dem auch ein neuer Weg zur Transzendenz zu finden. Oder ist es utopisch, eine unverdiente und nicht erzwingbare Vergebung zu erwarten von einem Transzendenten, dessen göttlicher Name auch «Vergebung» lauten könnte? Oder drehen wir uns unausweichlicherweise im Kreis, in einem fatalen Mechanismus, der niemandem angerechnet werden kann?

Zweifellos ist der Vorgang menschlichen Vergebens mit vielen durch diesen Teufelskreis verursachten Tragödien gezeichnet. Manchmal dauert es sehr lange, bis wir sehen, wie sehr wir einer beim anderen in der Kreide stehen, und oft tun wir nur so, als ob wir Vergebung schenkten oder als ob wir glaubten, uns sei Vergebung geschenkt worden. Heinrich II. von England weigerte sich, Thomas Becket in der Messe den Friedenskuß zu geben. Er war in diesem Augenblick wahrscheinlich ein besserer Theologe, als ihm selbst bewußt war! Er war davon überzeugt, daß das Geben des Friedenskusses in der Messe die Vorstellung erwecke, daß die Fehde zwischen ihm und Thomas vergeben sei (was aber nicht der Fall war) und daß diese Geste ihn verpflichten würde, wenigstens jetzt zu versuchen, dem Thomas Becket Vergebung zu schenken (was er aber gar nicht wollte). Stellen Sie sich jetzt vor, daß in diesem Augenblick ein katholischer Marxist aus Osteuropa in London einer Messe beiwohne. Sollte er den Friedenskuß geben oder empfangen? Wahrscheinlich wohl, denn wir sind doch «zivilisierte Menschen». Wir wären dann wohl dabei, mit Hilfe eines Symbols zu radebrechen. Christliche Vergebung kann doch nicht plötzlich bei der Oder-Neiße-Linie haltmachen! Denn sonst würden wir die Kirche entkirchlichen. Aber dennoch stoßen wir Tag für Tag auf dieses Radebrechen mit dem Symbol der Vergebung, auch in den Kirchen.

Kein erzwingbares Recht auf Vergebung zu haben, impliziert eine Abhängigkeit. Wer Vergebung zu empfangen wünscht, ist auch sozial abhängig von anderen. Die Soziologie hat eine ganze Theorie von dieser Abhängigkeit entwikkelt. Die Abhängigkeit ist eine Tatsache. Sie ist eine Tatsache, die man innerhalb dieses ganzen Prozesses von Vergebung sicherlich nicht übersehen kann. Auch die Kirchen sind abhängig: Wie gern sie diesen Vergebungsprozeß auch in Gang setzen möchten (falls sie dies wirklich schon wollen), sie können dies nicht autonom, unabhängig von anderen. Das ist einer der Gründe, warum Vergebung so selten ist. Gruppen würden sich gern von dieser Abhängigkeit befreien (auch in der Befreiungstheologie), aber die Befreiungstheologen sehen, daß gerade dieser Aspekt, nämlich mit der Abhängigkeit umgehen zu lernen, der kritische Umgang mit der Theorie, welche Soziologen über Abhängigkeit entwickelt haben, keine einfache Sache ist. Wenn das Empfangen von Vergebung tatsächlich primär ist in diesem ganzen komplizierten Prozeß von Vergebung, dann setzt das voraus, daß eine andere Gruppe als Spender von Vergebung erkannt wird. Stellt man dann den Vergebenden nicht über den, der Vergebung empfängt? Macht man nicht auf diese Weise die Gruppe, die Vergebung empfangen muß, abhängig von derjenigen, die Vergebung schenkt? Und wird damit nicht wieder eine neue Form von Unfreiheit geschaffen? Und ist das Verlangen nach Freiheit gerade in unserer Zeit nicht stärker als das Bedürfnis nach Vergebung?

Auch dies letztere könnte ein Grund dafür sein, warum die Erfahrung, Vergebung zu empfangen, so selten ist. Wenn Freiheit als individuelle Autonomie verstanden wird, dann wird bei einer Person und sicherlich auch bei einer Gruppe, die Offenheit, Vergebung zuzulassen, auf einen schmalen Türspalt verengt.

Beide Aspekte, die Seltenheit von Vergebung und die Schwierigkeit, wirklich Vergebung zu empfangen, sind aber doch nicht bloß soziologische Handicaps im Prozeß der Vergebung. Beide haben etwas mit dem religiösen Selbstverständnis des Menschen und der Gruppe zu tun. Es geht hier um die Frage, ob Schuld und das Empfangen von Vergebung nicht einfach nur an den Menschen herangeredete Gefühle sind. Ob dasVergebu g-e tbehre -Kö e (da doch kei erzwi gbarer Rechtsa spruch auf Vergebu g besteht) und ob das Nicht-vergeben-Wollen oder Nicht-vergeben-Können nicht ein Schritt in die notwendige Autonomie jedes Menschen und jeder Gesellschaft ist; ob das Fehlen des Bedürfnisses nach Vergebung und das tatsächliche Nichtvergeben und das Fehlen jedes Schuldgefühls nicht auch Kennzeichen eines geistig-geistlichen Wachstums sind. Das ist der spirituelle Aspekt der Frage nach der Funktion der Vergebung in sozialen Beziehungen. Es ist nur einer der Aspekte, welche die Freiheitstheologie anfänglich dazu brachten, die traditionelle Spiritualität in ihrer theologischen Ausbildung hinter sich zu

lassen. War nicht eben jene Spiritualitätstradition, die man zur Zeit des Aufkommens der Befreiungstheologie in Lateinamerika aus Handbüchern wie dem von Tanquerey kannte, genau die Ursache der apathischen Beruhigung der Lateinamerikaner angesichts ihres Geschicks? War diese Spiritualität selbst nicht europäisch-bürgerlich, zu bequem, zu sehr auf die sanfte Seite der Gesellschaft abgestimmt? Mußte nicht gerade die Sanftheit dieser Spiritualität ausgewechselt werden gegen Härte?[4]

Nun stimmt es freilich, daß gerade in den letzten fünf, sechs Jahren der Spiritualitätsaspekt von Befreiungstheologen aufs neue in den Vordergrund gerückt wurde und heute in ihrer Theologie einen bevorzugten Platz einnimmt. Dies gilt so sehr, daß selbst jemand wie Ratzinger, so sehr er auch als Gegner der Befreiungstheologie bekannt sein mag, doch eingesehen hat, daß es in der *Spiritualität* der Befreiungstheologie gute Aspekte gab, die er einfach übersehen hatte und die er nun aufmerksamer betrachten will.

In diesem Beitrag wollen wir nicht ausführlich auf diesen von den Befreiungstheologen, vor allem von Gustavo Gutiérrez, aber auch von Leonardo Boff und in geringerem Maße von Ernesto Cardenal neuentdeckten Wert der Spiritualität eingehen. So neu und so exklusiv christlich und uneuropäisch war die Wiederentdekkung der Vergebung auch wieder nicht, auch dort nicht, wo der gesellschaftliche Tatbestand des Klassenkampfes in den Vordergrund trat. Max Scheler[5] hatte bereits darauf hingewiesen, und zwar noch vor dem Ausbruch des Nazismus und vor der Verherrlichung der «blonden Bestie», die keine Vergebung nötig hatte und die auch selbst nicht bereit war, den Angehörigen niederer Rassen Vergebung zu schenken, die mißliebige Kulturen ausrotten und ausgebeutete Gruppen noch mehr an den Rand der Gesellschaft drängen wollte, um sie schließlich zu vernichten. Darauf wollen wir in einem zweiten Teil noch summarisch eingehen.

II. Kreativität im Prozeß von Vergebung

Wir haben vorher schon gesagt, daß im Prozeß der Vergebung die Erfahrung empfangener Vergebung primär ist und eine schöpferische Kraft besitzt. Ist dieses schöpferische Moment so zu verstehen, daß das Empfangen von Vergebung dabei mitwirkt, das Gefühl von Schuld zu schaffen? Auf diese Weise könnte dann die Erfahrung von Schuld ebenso wie die Erfahrung von Vergebung ein Motiv für das Entstehen von Religion sein. Eine bestimmte Richtung der Psychologie und anderer Humanwissenschaften leitet ja das Entstehen von Religion tatsächlich von diesem für die Vertreter dieser Richtung inferioren und menschenunwürdigen Bedürfnis nach Vergebung her. Ein Autor wie A. Vergote hat sich mit triftigen Argumenten gegen diese Auffassung verwahrt[6].

Am besten gehen wir hier aus von der Erinnerung an die wohltätige Erfahrung eines Augenblickes, in dem wir Vergebung empfangen haben. Dieses Geschehen steht im Vaterunser nicht von ungefähr *vor* der Bitte um die Fähigkeit, selbst Vergebung schenken zu können. Das Vergeben von Schuld ist sicherlich die Forderung des Evangeliums, die uns am härtesten ankommt. Ein Mann wie Freud betrachtet die Forderung des Evangeliums nach Feindesliebe als unerfüllbar. Ihm zufolge verdient der Mensch dies gar nicht, und außerdem mindere diese Forderung den Wert des Lebens. Übrigens hat man Freud nicht einmal nötig, um sich der scheinbaren Untragbarkeit der Aufgabe, seinen Feinden zu vergeben, bewußt zu werden. Verschiedene Umfragen über die Beziehungen junger Leute zu den Worten und Taten Jesu zeigen, daß diese Sympathie empfinden für den Jesus, der der Ehebrecherin vergibt, daß sie aber empört reagieren auf die Zumutung an die Jünger, sie sollten ihren Feinden vergeben. – Die wohltätige Erfahrung aber, die ein einzelner Mensch durch das Empfangen von Vergebung macht, wird ebenso möglich sein, wenn eine Gruppe, eine Nation oder eine Minderheit Vergebung erfährt.

Es bleibt aber noch bestehen, daß das Erfahren von Vergebung es offenbar mit sich bringt, daß der Vergebende als überlegen anerkannt und daß damit Abhängigkeit geschaffen wird. Hier stellt sich aber die Frage, ob menschliche Autonomie so weit getrieben werden kann, daß der einzelne Mensch oder die einzelne Gruppe niemand anderen mehr nötig hat. Wahrscheinlicher ist noch dies: Dies würde einen Zustand ursprünglicher Unschuld voraussetzen, der eben gerade durch das Anpredigen von Schuldgefühlen verdorben würde. Aber macht denn das Zulassen von Vergebung den Menschen wirklich abhängig? Gibt es denn nicht auch die Erfahrung, daß gerade durch wirkliche Vergebung der Mensch regelrecht gefördert, weitergebracht wird? Durch die

Erfahrung von Vergebung gewinnt man doch den Eindruck, daß einem Wohlwollen entgegengebracht wird: Der andere, der Vergebende, will, daß ich bin, daß es mir so gut wie möglich geht; er zeigt mir, daß er von mir keine Konkurrenz fürchtet. Die Erfahrung von Vergebung bahnt einen Weg zu Freundschaft, Wohlwollen und Zusammenarbeit. Bei diesem Erfahren von Vergebung geht es nicht in erster Linie um die Vergebung benennbarer Übeltaten (Mord, Totschlag, Ehrabschneidung usw.), es geht vielmehr um eine Erfahrung von Seindürfen und zugleich um das Bestätigtwerden in diesem Verlangen, sein zu dürfen. In diesem Sinne wird der Mensch durch Vergebung, durch die Erfahrung von Vergebung, gefördert in seiner Fähigkeit, er selbst zu sein und autonom zu werden in kritischer Freiheit. Diese Erfahrung von Vergebung bestärkt unseren Glauben daran, daß wir nicht überflüssig sind; daß wir sein dürfen; daß wir nicht bloß geduldet sind.

Auch aus dem Blickwinkel des Interesses an Spiritualität könnte man sich hier die Frage stellen, ob das Zunehmen der Selbstmordzahlen heute nicht in Verbindung steht mit der entbehrten Erfahrung von Vergebung. In erfahrener Vergebung kommt der Mensch zu der Entdekkung, daß nicht er selbst die Quelle seines Lebens ist, daß ihm sein Leben vielmehr gegeben ist. Es ist nicht weiter befremdlich, daß in den meisten Sprachen in dem Wort «ver-geben» der Stamm des Tätigkeitswortes «geben» noch mitklingt. In erfahrener Vergebung wird dieses «Gegebensein» des Lebens bestätigt und wird überdies eine eigentümliche Autonomie des Menschen bestätigt.

Sollte diese Art der Erfahrung von Vergebung vielleicht auch etwas zu tun haben mit sozialen Beziehungen? Daß wir im Vater*unser* (!) um die Vergebung *unserer* (!) Schuld bitten, könnte schon in diese Richtung weisen. Wie kann eine Klasse, eine Gruppe, eine Nation, eine Minderheit zu der Erfahrung kommen, daß sie sein dürfen, daß sie gefördert werden in der je eigenen Weise ihrer Existenz? Gehört dazu nicht auch dieses Empfangen von Vergebung seitens anderer Klassen, anderer Gruppe, anderer Minderheiten, anderer Nationen, ohne daß dadurch die eigene Autonomie der Gruppe usw., die diese Vergebung nötig hat, um weiterexistieren zu können, angetastet wird?

Mit gutem Recht sagt Leonardo Boff[7] über diese Vaterunserbitte: «Schließlich hat diese Bitte – genau so wie die vorausgehende um unser Brot – eine soziale Dimension. Wir fühlen uns alle als eine Gemeinschaft von Sündern. Sowohl gegenüber Gott wie gegenüber unseren Schwestern und Brüdern stehen wir in der Schuld. Das Brot für unser Leben in Gemeinschaft ist die Vergebung und Barmherzigkeit untereinander. Wenn es daran mangelt, können die uns einenden Bande, die immer wieder zerbrochen werden, nicht wiederhergestellt werden. Gottes Vergebung stellt unsere Gemeinschaft in vertikaler Richtung zum Himmel wieder her; die Vergebung, die wir denen schenken, die uns Böses getan haben, stellt unsere Gemeinschaft in horizontaler Richtung nach allen vier Windrichtungen wieder her. Eine auf Erfahrung gebaute Welt beginnt aufzuleuchten, die Herrschaft Gottes bricht an, und unter dem Regenbogen von Gottes Barmherzigkeit machen die Menschen einen Anfang echten Lebens.»

Die Erfahrung dieser Vergebung scheint mir sowohl bei den Beziehungen zwischen Einzelpersonen wie auch zwischen Gruppen nur dann möglich, wenn diese Vergebung nicht aus «Macht», sondern aus «Kraft» kommt. Macht tastet in der Tat die Autonomie dessen an, der der Vergebung bedarf, um bestehen zu können. Macht wirkt durch Oberherrschaft und Bedrohung und kennt keinen Pardon. Macht wirkt systematisch und logisch und duldet keinen Verzug. Macht befiehlt, hält Monologe und ist von ihrem innersten Wesen her ich-orientiert. «Kraft» dagegen glaubt an den kleinen Anfang, an Wachstum, an Heilung, an ein immer wieder neues Beginnen. Kraft konzentriert sich auf das Positive, das immer weitere Kreise ziehen kann. Kraft ist schöpferisch und schlägt Brücken hinüber zu denen, die unterstützt werden müssen, und zu denen, in denen auch Kraft verborgen ist. Kraft wagt es, scheinbar Schwaches zu tun und zu sagen und läßt sich nicht aus der Fassung bringen durch körperliche Folterung, wirtschaftliche Ausbeutung, doktrinäre Ausstoßung und gesellschaftliche Brandmarkung. Kraft schafft Verbindungen, Macht sperrt aus.

Von bestimmten Seiten[8] wird das Bedürfnis nach Vergebung als eine Krankheit gebrandmarkt: Ein geistig gesunder Mensch habe keine Vergebung nötig. Dies ist nur eine Variante zur einseitig verstandenen Autonomie. Genauso wie körperliche Krankheit mit Heilmitteln und medizinischer Wissenschaft behandelt werden muß, so müsse auch diese geistige Krankheit (das

Bedürfnis nach Vergebung) mit sozialen Mitteln und sozialwissenschaftlichen Methoden geheilt werden.

Ohne zu verkennen, daß es auch ein Bedürfnis nach Vergebung gibt, das aus Schwäche und geistiger Ungesundheit kommt, das es vorzieht, Religion einzig und allein als Trost und nicht auch als Herausforderung zu sehen, möchte ich doch behaupten, daß das kraftvolle Wagnis, auf das Bedürfnis nach Vergebung einzugehen, auch ein Überschreiten allzu menschlicher Grenzen bedeuten kann: Es kann eine neue Erfahrung des Transzendenten sein, der sich offenbart als jemand, der Vergebung schenkt, als Gott – und dies ohne alle Vorbedingungen. Es ist bezeichnend, daß alle Mystiker, so sehr sich manche von ihnen auch in der Gnade befestigt glauben, doch weiterhin dieses Bedürfnis nach Vergebung erfahren.

Schließlich sollte hier wohl noch über die Sprache, in der von Vergebung die Rede ist, gesprochen werden müssen. Gerade weil es hier um die Funktion geht, welche Vergebung in sozialen Beziehungen erfüllt, wird Sprache als Kommunikationsmittel eine vornehme Rolle im Erfahrenlassen von Vergebung spielen.

Ganz im allgemeinen kann wohl gesagt werden, daß ein Vergebungswort kein Machtwort sein kann, sondern nur ein Wort, das aus Kraft kommt[9]. Die angelsächsische Sprachphilosophie spricht hier über ein «performatives» Wort: Dies ist eine Weise des Sprechens, die durch ihr Sprechen selbst bewirkt, was sie bedeutet. Hier wird vieles zu lernen sein von der Art und Weise, wie der Psychoanalytiker die Sprache gebraucht, um den Patient von seinem Schuldgefühl zu befreien. Sollte aber nicht auch vieles zu lernen sein von den Worten des Herrn selbst, wo er Menschen gegenübersteht, die Vergebung brauchen, um in der Gesellschaft von damals bestehen zu können? Möglicherweise besteht diese Sprache doch in erster Linie aus Gesten der Vergebung. Die Geste Heinrichs II. gegenüber Thomas Becket war wohl doch nur eine Geste der Macht. Sie ist leider eine Geste, die nur allzuoft in der Geschichte wiederholt wird.

[1] Rowan Williams, The truce of God. With a forword by the Archbishop of Canterbury (Fountpaperbacks, London 1983[2]) 28.

[2] Eine ausführliche Biographie zu diesem Thema ist zu finden bei A. Gouhier, Pour une métaphysique du pardon (Paris 1969); für den Aspekt der Spiritualität siehe die Themanummer der Zeitschrift Vie Spirituelle: Difficultés du pardon, 131 (1977), Nr. 619.

[3] Jan Kerkhofs, En vergeef ons: Tijdschrift voor geestelijk leven 40 (1984/6) 646–658.

[4] Spielerischer und optimistischer ist J. Jankélevich, Le pardon (Paris 1971).

[5] Max Scheler, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 4 Bände; vor allem I. Band: Christentum und Gesellschaft (1924).

[6] A. Vergote, Religie, geloof en ongeloof (De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen/Amsterdam 1984) 90.

[7] Leonardo Boff, Vater unser; Das Gebet umfassender Befreiung (Patmos-Verlag, Düsseldorf 1984[3]).

[8] Jacques Gagey, Le pardon à la question: Christus Nr. 97 (Januar 1978) 121–126.

[9] François Marty, Pardon: Dictionnaire Spirituel, tome XII, col. 215–222 (Paris 1983).

Aus dem Niederländischen übers. v. Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAN PETERS

1921 in Elsloo, Niederlande, geboren. 1939 Eintritt in den Orden der Unbeschuhten Karmeliter. Studium in Löwen, Madrid und Nimwegen. 1957 Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation über Johannes vom Kreuz («Glaube und Mystik»), an der Universität Löwen. Lehrte Dogmatik und Spiritualität. Seit Gründung der Zeitschrift CONCILIUM Mitglied der Fachsektion Spiritualität. Herausgabe sämtlicher Werke des heiligen Johannes vom Kreuz in neuer Übersetzung und mit ausführlichen Einleitungen (Gent 1980[3]). Redaktion des Sammelwerkes «Bidden nu» (Beten heute). Veröffentlichte als Autor: Leven met een melodie. Meditaties over het Geestelijk Hooglied van Sint-Jan van het Kruis (Hilversum 1984[3]). Als Geistlicher Beirat von Sozialwerken verfaßte er: Al was het maar je schaduw. Een spiritauliteit voor hulpverlening (Hilversum 1984). Er ist verantwortlicher Redakteur von «Handreiking aan vrijwilligers in het pastoraat» und von «Speling». Mitglied der Werkgenootschap Katholieke Theologen in Nederland. Leiter von Gebetspraktika. Anschrift: Wanssumseweg 6, NL–5962 AA Geysteren, Niederlande.

Raymond Studzinski

Erinnere dich und vergib: Die psychologischen Dimensionen der Vergebung

In Eudora Weltys Roman *The Optimist's Daughter* ist eine berufstätige Frau im mittleren Alter bei der Operation ihres Vaters dabei. Sie hat währenddessen mit schmerzvollen Erinnerungen zu kämpfen. Ihr Vater stirbt in der Zeit nach der Operation, und nun wird ihr bewußt, was er für sie und ihre Mutter gewesen war. Dieses Durchlaufen der gemeinsamen Vergangenheit wird noch durch die Tatsache kompliziert, daß ihr Vater im Alter wieder geheiratet hatte. Durch das Dasein seiner neuen Frau steht ihr immer deutlicher vor Augen, wie ihr Vater ihre Mutter lange Zeit betrogen hatte.

Der Roman ist eine glänzende Beschreibung der Bemühungen eines Menschen, anderen Menschen, die in seinem Leben sehr wichtig waren, dadurch zu vergeben, daß er versucht, mit seinen Erinnerungen fertig zu werden. Wie Eudora Welty schreibt: «Die Erinnerung ist ein Schlafwandler. Vom anderen Ende der Welt kommt sie zu ihren alten Wunden zurück... Sie ruft uns bei unserem Namen, sie fordert von uns die fälligen Tränen. Man wird sie niemals bändigen können. Sie kann immer, immer neu verletzt werden, aber darin kann ihr schließliches Glück liegen. Denn so lange die Erinnerung vom lebendigen Augenblick verletzt werden kann, lebt sie für uns, und während sie lebt und wir dazu noch fähig sind, können wir ihr das geben, was ihr zusteht.»[1]

Am Ende des Romans vergibt die Tochter sich selbst, daß sie an dem Schmerz ihrer Vergangenheit hängen blieb. Dadurch wird sie fähig, sich in ihrem Leben weiterzuentwickeln. «Die Erinnerung lebte nicht dadurch, daß man sie im Anfang schon besaß. Sie lebte wieder in den vergebenen und befreiten Händen, in einem Herzen, das leer werden, aber auch neu erfüllt sein kann, in alten Zügen, die in den Träumen wiederhergestellt werden.»[2] Die Vergebung befreit vom eisernen Zugriff einer unumkehrbaren Geschichte. Sie ist die einzige sinnvolle Antwort auf die tiefen, von anderen uns oder von uns anderen geschlagenen Wunden. Sie ist ein äußerst kreatives Handeln, das uns von Gefangenen der Vergangenheit zu befreiten Menschen macht, die mit ihren Erinnerungen an die Vergangenheit ihren Frieden haben. Hannah Arendt hat das wie folgt formuliert: «Das Vergeben ... ist die einzige Reaktion, die nicht reine Reaktion, reines ‹Zurückhandeln› (which does not merely re-act) ist: sie ist unerwartetes neues Handeln (but acts anew and unexpectedly). Sie ist, einmal entstanden, unabhängig vom Handeln, das sie hervorrief, und sie befreit daher von den Folgen jenes ersten Handelns sowohl die Vergebenden als die, denen vergeben wird.»[3]

Obwohl die Vergebung in den Beziehungen zwischen den Menschen von einer solch außerordentlichen Bedeutung ist, ist nur gelegentlich untersucht worden, was den Prozeß der Vergebung auslöst und einleitet. Wir werden hier die Frage stellen nach der Entwicklung der Fähigkeit zu vergeben, nach der Dynamik der Vergebung, nach den Hindernissen, die ihr im Weg stehen, und den mit ihr verbundenen Problemen.

I. Die Entwicklung der Vergebungsfähigkeit

Die Fähigkeit, anderen oder sich selbst zu vergeben, ist ein Zeichen persönlicher Reife. Sie bedeutet einen beträchtlichen Fortschritt gegenüber dem primitiveren Verlangen nach Rache.

Sowohl für dieses Verlangen nach Rache als für die Fähigkeit zur Vergebung sind die Wurzeln in der Kindheit zu suchen. Das Leben eines jeden Kindes ist voller angenehmer Erfahrungen und voller Frustrationen. Ein normales Kind antwortet auf Frustrationen mit einem Verlangen nach Vergeltung. Mit anderen Worten: Er oder sie möchte den Verursacher der Frustration strafen. Ein Kind hat hier mit seinen ungeschliffenen, rohen Gefühlen der Liebe und des Hasses zu kämpfen. Nur allmählich wird es lernen, seinen Haß durch die stärkeren Gefühle der Liebe zu mäßigen[4]. Melanie Klein formulierte dies so, daß ein Kind seine aggressiven Gefühle auf andere projiziere und daher anfange zu fürchten, daß es selbst so gestraft werde, wie es andere strafen möchte[5]. Um die Praxis der Vergebung im späteren Leben des Menschen verstehen zu können, ist es wichtig zu sehen, daß der Mensch auf der primitivsten Ebene seines Lebens nicht nach Vergebung, sondern nach Vergeltung verlangt.

Vergeben heißt daher, über das Prinzip der Vergeltung hinauszugehen.

Eine wichtige Grundlage für die spätere Fähigkeit zur Vergebung sind die Erfahrungen, die ein Kind macht, wenn es seine Beziehung zu seiner Mutter als jemandem, der es sowohl befriedigt als auch ihm Frustrationen zufügt, aufzubauen sucht. Im Laufe seiner Entwicklung lernt das Kind, daß die «gute Mutter», die ihm zu essen gibt, und die «böse Mutter», die sein Verlangen nach unmittelbarer Befriedigung zunichte macht, eine und dieselbe Person sind. Das Kind fängt an zu spüren, daß seine Mutter eine einzige, gesamte Persönlichkeit ist, in der es sowohl Gutes als auch Böses gibt. Es fängt auch an zu ahnen, daß diejenige, von der sein gesamtes Wohlbefinden abhängig ist, dieselbe ist, nach deren Vernichtung das Kind verlangt hat. Das Kind hätte gern seine Nahrungsbeschafferin zu einem Teil von sich selbst gemacht, um so die Frustrationen zu vermeiden. Nun fängt das Kind aber an, um seine Mutter besorgt zu sein. Es geht durch eine Zeit der Angst, die mit dem Gefühl zu tun hat, daß es seine Mutter, von der es so abhängig ist, fast zerstört oder verloren hätte. Ein Schuldgefühl des Kindes, weil es seiner Mutter einen solchen Schaden hätte zufügen können, weist hier auf die Fähigkeit hin, die Ambivalenz von entgegengesetzten Gefühlen der Liebe und des Hasses einer einzigen Person gegenüber ertragen zu können. Diese Angst wird vom Kind dadurch überwunden, daß es auf verschiedene Weise, durch verschiedene Gebärden es wiedergutzumachen sucht[6]. Diese Fähigkeit, sich um jemand anderen zu kümmern, für ihn zu fühlen, ist gleichzeitig und gleichberechtigt mit dem Verlangen nach Wiedergutmachung eine unverzichtbare Voraussetzung für die Fähigkeit, sich selbst oder anderen zu vergeben.

Noch etwas anderes muß das Kind früh lernen, um später vergeben zu können: das Einfühlungsvermögen. Die Fähigkeit, sich in einen anderen Menschen versetzen bzw. mit ihm mitfühlen zu können, hat seine Wurzeln in der Kindheit, und sie bedeutet für eine gereifte Persönlichkeit die Fähigkeit, den eigenen Narzißmus in eine Richtung zu lenken, die gesellschaftlich positive Auswirkungen hat. Im Einfühlungsvermögen des Kindes liegt die emotionale Grundlage für seine spätere kognitive Fähigkeit, einen überpersönlichen, gesellschaftlichen Standpunkt einzunehmen und die gegebenen Situationen auch vom Standpunkt und vom Interesse anderer aus zu betrachten[7]. Das Fehlen eines solchen Einfühlungsvermögens ist charakteristisch für eine narzißtische Persönlichkeit und erklärt zum Teil auch, warum es solchen Menschen so schwer fällt, ihnen angetanes Unrecht zu vergeben[8]. Echte Vergebung hat «mit einer Anerkennung der eigenen Unvollkommenheit und der Unpersönlichkeit mancher Wechselfälle und Vorkommnisse im Leben, kurzum einer grundsätzlichen, auf dem Einfühlungsvermögen beruhenden Anerkennung der eigenen Gemeinsamkeit mit den Mitmenschen»[9] zu tun.

In einer späteren Phase seiner Kindheit kann der heranwachsende Mensch zu der Einsicht gelangen, daß die Strafe einer der Wege ist, Vergebung zu erlangen. Eine solche Einsicht in den Zusammenhang von Strafe und Vergebung entsteht nicht zuletzt unter dem Einfluß des vom Menschen erfahrenen psychischen Drucks zur Wiederherstellung der Selbstachtung und zur Vermeidung ernsthafterer Schäden. Ein getreuer Gefolgsmann Freuds, Otto Fenichel, hat hier in klassischen psychoanalytischen Kategorien einiges über dieses Bedürfnis nach Strafe geschrieben: «Das Ich verhält sich dem Überich gegenüber, wie es sich einst gegenüber einem drohenden Elternteil, dessen Zuneigung und Vergebung es brauchte, verhalten hat. Es entwickelt sich ein Bedürfnis nach Absolution, nach Lossprechung. Das Bedürfnis nach Strafe ist eine besondere Form dieses Bedürfnisses nach Lossprechung: Der Schmerz der Strafe wird in der Hoffnung akzeptiert oder gar hervorgerufen, daß mit der Strafe auch der größere Schmerz der Schuldgefühle ein Ende finden werde.»[10]

Natürlich ist nicht jedes Überich, d. h. der Teil der Psyche, der die Befolgung der verinnerlichten Normen kontrolliert, so sehr auf Strafe und Strafen ausgerichtet. Bei manchen mag dieses Überich sich eher wie ein Freund verhalten, der nur an einem Versprechen der Besserung interessiert ist, statt als strenger Zuchtmeister Vergeltung zu fordern[11]. So ist narzißtische Angst und Sorge die Wurzel der Suche nach Strafe als Mittel, die eigenen Schuldgefühle zu verdrängen. Selbstverständlich sind wir bei einem solchen Modell des Erlangens von Vergebung sehr weit von einer echten Vergebung entfernt[12].

Eine echte Praxis der Vergebung wird dann möglich, wenn der junge Mensch das gelernt hat, was Piaget das autonome moralische Verhalten nannte, d. h. daß nun seine Beziehungen zu den anderen auf Gegenseitigkeit und Ehrfurcht beru-

hen[13]. Durch eine immer tiefer werdende Erfahrung der Freundschaft und eine größere Fähigkeit, sich in andere hineinzufühlen und dabei die Prinzipien der Gerechtigkeit, der Besorgtheit anderen gegenüber und der Verantwortung zu berücksichtigen, kann ein junger Mensch nun besser die Folgen seines Handelns anderen gegenüber, mit denen er persönlich verbunden ist, abschätzen[14]. Seine Bedenken und seine Unruhe angesichts der von ihm diesen anderen zugefügten Beleidigungen und Verletzungen hat eher mit einem auf sein eigenes Handeln folgenden Befremden als mit der Angst vor Strafe zu tun. Das Verlangen nach Vergebung bzw. das Verlangen, Vergebung zu schenken, ist das Verlangen nach einer Heilung der zerstörten Beziehung.

Als Antwort eines Menschen auf Unrecht oder auf eine ihm zugefügte Beleidigung widerspiegelt die Vergebung den Charakter dieses Menschen, d. h. die einheitliche Handlungsweise, von der das Tun und Handeln dieses Menschen in der Welt seines Selbst und der anderen geprägt ist. Bei der Entstehung dieses Charakters eines Menschen spielen verschiedene Faktoren seines Lebens eine wichtige Rolle, wie die konkreten Beziehungen, die er als Kind zu seinen Familienangehörigen und zu der größeren Gemeinschaft der Gesellschaft mit ihrer Geschichte und ihren Traditionen hatte. Aus diesem Gewebe verschiedener Einflüsse gestaltet der junge Mensch seine Sicht der Menschen und der Welt, die fortan sein Verständnis menschlicher Situationen prägt und die nun ein wesentliches Element seines Charakters ist. Vergeben zu können setzt eine gewisse Charakterstärke und -integrität voraus. In den Romanen finden wir oft Beispiele dafür, wie die Vergebung immer im konkreten Charakter eines Menschen einen ganz konkreten Hintergrund hat. Anthony Trollope schreibt in seinem Roman *Orley Farm* über einen Menschen, der nicht vergeben konnte: «Er war ein schlechter Mensch, denn er konnte niemals vergessen und vergeben. Sein Geist und sein Herz waren gleich hart und starr. Er meinte, sich selbst als Mann verpflichtet zu sein, alle ihm angetanen Beleidigungen ernst- und übelzunehmen und dafür zu sorgen, daß er auf alle Fälle seinen Vorteil mitbekam.»[15]

Obwohl Vergebung nur einem wirklich reifen Menschen möglich ist, hat sie zugleich, wie wir schon sahen, mit seinen frühen Kindheitserfahrungen zu tun. Der evangelische Pfarrer Oskar Pfister, ein Freund und Korrespondent von Freud, weist in einem seiner Briefe an Freud auf diesen Aspekt der Vergebung hin: «Bei der genuin christlichen Gnadenauffassung, wie sie etwa im Gleichnis vom verlorenen Sohn vertreten ist (Lukas 15), findet offenbar eine Regression zu jenem Kindheitszustand statt, in welchem das Kind noch nicht nach dem Maßstab von gut und böse behandelt, sondern einfach mit Liebe und Güte bedient wird. Damit ist jedoch das eigentliche Problem nicht gelöst. In der Erziehung gehört die Anwendung des Sühne- oder Gnadenprinzips ja auch zum Schwierigsten. Wir müssen immer Regeln aufstellen und geraten dabei doch in alle Teufeleien hinein, bis wir die Regeln umstoßen und auf die ursprüngliche Absicht zurückgreifen. Liegt nicht in aller Gnade und Vergebung ein analytisches Handeln?»[16]

II. Die Dynamik der Vergebung

Die Vergebung ist ein dynamischer Prozeß, der in seinen verschiedenen Komponenten untersucht werden kann. Es ist nicht immer leicht, diesen Prozeß schnell zu einem guten Abschluß zu bringen. Der Vergebende braucht zu diesem Prozeß einen entschiedenen Willen, durch den er es vorzieht, nicht zu vergelten. Stattdessen tritt er in Liebe dem entgegen, der ihm Unrechtes tat. Im folgenden werden wir die verschiedenen Stufen der Vergebung beschreiben:

1. Die Anerkennung von Situationen, in denen Vergebung nottut

Die Vergebung ist eine Antwort auf ein Leiden, das dem Vergebenden von jemand anderem zugefügt wurde. Die Vergebung setzt an erster Stelle die ehrliche Anerkennung voraus, daß das Handeln eines anderen der Grund für das eigene Leiden, den eigenen Schmerz ist. Die Vergebung richtet sich oft an andere Menschen, denen wir unser persönliches Mißgeschick, sei es das der Vergangenheit, sei es das der Gegenwart, zuschreiben. Meistens ist das jemand, mit dem wir persönlich eng verbunden sind, wie unsere Eltern, Ehepartner, Kinder und Freunde. Gelegentlich aber fühlen wir uns auch von jemandem, der uns nicht so nahe steht, oder gar von etwas Unpersönlichem wie einer Organisation oder gar dem Schicksal ungerecht behandelt. In all diesen Fällen steht der Betroffene vor der Wahl zwischen nachtragendem Ressentiment und Heilung durch Vergebung[17].

Die Vergebung richtet sich an andere, die wir nicht entschuldigen können, denn sie sind in unseren Augen auf die eine oder andere Weise wirklich verantwortlich für das uns angetane Unrecht. Oft hat die Vergebung auch mit dem Schmerz unserer enttäuschten Erwartungen in bezug auf andere zu tun. Sicherlich sind diese Erwartungen manchmal unrealistisch, oder sie entsprechen nicht der Wirklichkeit unserer Beziehungen zu jenen anderen. Dennoch müssen sie berücksichtigt werden, denn sie tragen zu der Entstehung der Situationen bei, in denen Vergebung not tut. Der persönliche Schmerz ist besonders dann sehr stark, wenn der Betroffene sich als das Opfer von Unloyalität, Untreue oder Verrat sieht. Allerdings gibt es auch viele Formen der Schädigung oder der Verletzung, bei denen nicht das harte Werk der Vergebung erforderlich ist, sondern bei denen eher mit Toleranz und Großzügigkeit reagiert werden sollte. Obwohl Kränkungen, Belästigungen und Störungen sehr unangenehm sein können, werden die meisten doch leicht damit fertig[18].

2. *Absicht und Entscheidung bei der Vergebung*

Weil die Vergebung ein Akt des Willens ist, gibt es sie nicht, wenn wir es nicht wollen. Für manche wird dies einer der schwierigsten Aspekte der Vergebung sein. Vergebung setzt Mut voraus. Sie fordert auch die Bereitschaft zu den verschiedenen Willensakten, die für die Vergebung erforderlich sind. Auf das Empfinden, Opfer eines Unrechts zu sein, wobei dieses Unrecht erst gerade zugefügt sein kann oder weit in der Vergangenheit zurückliegt, reagiert der Betroffene mit einer bewußten Entscheidung, sich auf den Prozeß der Vergebung einzulassen. Eine erste Stufe ist hier einfach schon die Bereitschaft anzuerkennen, daß man einer bestimmten Person noch nicht vergeben hat, sondern ihr vergeben möchte und das dann auch ernsthaft versuchen will. Die Entscheidung zur Vergebung sollte sich daher ausdrücklich auf die Situation beziehen, für die diese Vergebung erforderlich ist und also nicht im Bereich des allgemeinen, im Bereich einer pauschalen Vergebung bleiben.

Eine solche Entscheidung kann durch ein Wissen um die negativen Konsequenzen einer Nichtvergebung erleichtert werden. Denn die Chance der Vergebung zu verpassen, heißt zuzulassen, daß man von einer schmerzhaften Erinnerung gequält wird. Diese Erinnerung könnte dann im Herzen des Betroffenen zu einer dauernden Quelle der Verstimmtheit und der Bitterkeit werden. In einem Stück von Eugene O'Neill gibt es eine treffende Beschreibung der Folgen eines Nichtvergebens. Mary Tyrone ist in diesem Stück eine Frau, die immer in einer schmerzlichen Vergangenheit der Nichtvergebung lebt. Dadurch belästigt und quält sie auch die anderen Mitglieder ihrer Familie. Ihr Mann versucht, sie zu überreden: «Mary, vergiß die Vergangenheit.» Darauf antwortet sie: «Warum denn? Wie könnte ich? Die Vergangenheit ist die Gegenwart, oder? Sie ist auch die Zukunft. Wir alle wollen uns da herauslügen, aber das Leben wird das nicht zulassen.»[19]

3. *Die Vergebung als ein Handeln der Erinnerung*

Vergeben heißt, sich der Vergangenheit zu erinnern, um sie verarbeiten zu können und sie dadurch zu einem Teil der eigenen Geschichte zu machen. Es handelt sich dabei um eine kreative Erinnerung und nicht um ein einfaches Wiederabspulen der Vergangenheit im eigenen Kopf. Der Anlaß der Vergebung ist ein Unrecht, das auf eine solche Weise im Gedächtnis lebendig gehalten wird, daß es immer wieder ins Bewußtsein dringt und dort erneut seine Wunden schlägt. Diese Art der Erinnerung ist von negativer emotionaler Energie geladen und drängt sich so leicht dem Geist als eine von diesem dauernd in der Gegenwart herumgeschleppte Last aus der Vergangenheit auf. Die schmerzhafte Erinnerung an erlittenes Unrecht kann die gesamte Einstellung eines Menschen dem Leben gegenüber prägen und auch ein Hindernis in seinen persönlichen Beziehungen anderen gegenüber sein[20].

Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Vergebung ist eine einigermaßen detaillierte Erinnerung an das konkrete Erlebnis erlittenen Unrechts und an die damalige Reaktion auf dieses Unrecht. Dabei versucht man zu verstehen, weshalb von der damaligen Erfahrung solch schwere emotionale Folgen geblieben sind. Vielleicht sieht man dann auch einen Zusammenhang zwischen dieser Erfahrung des Unrechts und anderen schmerzhaften Erfahrungen, etwa aus der frühen Kindheit. Die Vergebung hat ja auch eine Tiefendimension, insoweit die Zusammenhänge einer Unrechtserfahrung mit anderen oft nicht erkannt werden und so noch zu entdecken und zu verarbeiten sind. Bei der Erinnerung an ver-

gangenes Unrecht ändert der Vergebende dadurch radikal die Situation, daß er seine negativen Gefühle freisetzt und sie dadurch auch gehen läßt. Der gegen den damaligen Beleidiger gerichtete auf dem Gedächtnis lastende Ärger und Groll dürfen abziehen. Das wird dadurch möglich, daß man in dem anderen mehr sieht als nur jemanden, der sich einer Beleidigung bzw. eines Unrechts schuldig machte. Zwar sieht der Vergebende nach wie vor in dem, was ihm angetan wurde, ein von verkehrten Motiven eingegebenes Verhalten, aber man macht einen Unterschied zwischen dem, der einem Unrecht tat, und diesem Unrecht. Man betrachtet den anderen so wie er wirklich ist, nach seinem eigentlichen Wert als menschliche Person, die wie man selbst in einer unvollkommenen, vom Streß und von verschiedenen Konflikten gezeichneten Welt lebt. In ihrem Verweis auf den Wert des anderen ist die Vergebung ein Akt der Offenbarung[21].

Im schöpferischen Akt der Erinnerung holt der Vergebende sich zwar die Person, die für das Unrecht verantwortlich war, wieder vor den Geist, aber er geht zugleich darüber hinaus: Die Identität des anderen wird nicht mehr von seiner Qualität als Verursacher des Unrechts bestimmt, sondern wird auf einer tieferen Ebene gesehen: auf einer Ebene, auf der der andere trotz menschlicher Schwäche und Beschränktheit genau so wie man selbst ein wertvolles menschliches Wesen ist. Dabei ändert sich auch die Art und Weise, wie der Vergebende sich selbst in seiner Erinnerung betrachtet: nicht mehr nur als Opfer oder als Beleidigten, sondern als jemanden, der über dem Unrecht stehen kann. Die Vergebung ist letztendlich eine Tat des Glaubens an die grundsätzliche Güte der Menschheit. Diese Glaubensdimension der Vergebung wurde von Kierkegaard wie folgt kommentiert: «So wie jemand im Glauben an das Unsichtbare im Sichtbaren glaubt, so *glaubt* der Liebende in seiner Vergebung, daß das, was er gesehen hat, weg ist. In beiden Fällen handelt es sich um Glauben. Gesegnet ist der Mann des Glaubens: Er glaubt, was er nicht sehen kann. Gesegnet ist der Liebende: Er glaubt, daß es nicht mehr gibt, was er dennoch sehen kann.»[22] Die Vergebung ist bereit, das, was geschehen ist, wirklich zur Vergangenheit gehören zu lassen, es also nicht das letzte Wort über die Person des anderen oder über die eigene Person sein zu lassen. Sie ist ein Handeln des Aufnehmens, des Einswerdenlassens: das schmerzvolle Geschehen wird in die eigene Geschichte als ein Geschehen der Vergangenheit aufgenommen, verschließt aber nicht die Zukunft.

Die Vergebung gleicht in ihrer Dynamik dem Prozeß der Trauer. Oft kann die Vergebung zur Trauer führen, weil sie auch bedeutet, daß eine bestimmte Beziehung zu einem anderen aufgegeben wird. Oder die Trauer kann dazu führen, daß man jemandem vergangenes Unrecht vergibt. Denn sowohl die Vergebung wie auch die Trauer bedeuten, daß man «den anderen gehen läßt», so daß er nicht mehr das eigene Bewußtsein so beherrscht, wie das in der Vergangenheit der Fall war. Vergebung unterscheidet sich allerdings dadurch von Trauer, daß sie zum Aufgeben der aggressiven Gefühle dem anderen gegenüber führt. Wer vergibt, empfindet zwar eine gewisse Trauer über das Geschehene, trägt aber im allgemeinen nichts mehr nach. Nun kann es sowohl bei der Vergebung als bei der Trauer zu einem Vergessen kommen, aber erst, nachdem die schöpferische Arbeit des Sicherinnerns abgeschlossen ist[23].

4. Vergebung als Selbstvergebung

Ein oft übersehener Aspekt der Vergebung ist die Selbstvergebung. Manche können anderen nicht vergeben, weil sie zögern, sich selbst zu vergeben, daß sie auf die eine oder andere Weise das vom anderen angetane Unrecht ermöglicht oder zugelassen haben. Sie klammern sich an dem Gedanken fest, daß ihnen dieses Unrecht nie hätte angetan werden dürfen. Eine solche Unzufriedenheit, ja Wut sich selbst gegenüber, weil man das Unrecht nicht verhindert hat, sind gar nicht ungewöhnlich. Denn zum Unrecht gehört auch, daß der Verursacher eine Schwäche bzw. die Grenzen des Betroffenen bloßstellt. Das Unrechtsgeschehen ist also auch eine Verletzung des narzißtischen Selbstbildes des Gekränkten. Sein unvollkommenes Ich steht nun nackt und entblößt da, nicht nur vor den anderen, sondern auch für den Verletzten selbst.

Daher steht der Vergebende vor der Aufgabe, sein Ich mit all seinen Begrenzungen, in seiner gesamten Verletzbarkeit zu akzeptieren. Dabei muß er auch zu der Einsicht gelangen, daß in diesem Leben immer für jeden die Möglichkeit besteht, daß ihm Unrecht getan bzw. daß er gekränkt wird. Durch die Vergebung kann also der Vergebende zu einem realistischeren Selbstbild gelangen. Die Vergebung bedeutet für den

Vergebenden die Chance, sich der Illusionen, die bisher sein Leben bestimmten, klar zu werden. Es könnte ja sein, daß er Erwartungen und Idealvorstellungen in bezug auf das Verhalten anderer, die noch aus der Zeit seiner Kindheit stammen, auf Situationen seines Lebens als Erwachsenen übertragen hat, wo sie nicht mehr angebracht sind bzw. nicht mehr zutreffen. Der Vergebende muß einsehen lernen, wie diese nicht mehr angemessenen Erwartungen den Hintergrund bildeten, vor dem die tiefe Verletzung durch das ihm geschehene Unrecht überhaupt erst möglich wurde. Vergeben heißt, daß man die Verantwortung für die eigene Lebenseinstellung und für die Beziehungen zu den anderen bewußt auf sich nimmt. Wenn das Unrecht damals zu einem grundsätzlichen Mißtrauen den anderen gegenüber geführt hat, muß der Vergehende sich auch diesem stellen. Vergebung kann auch zur Reue, zu einer radikalen Änderung von Herz und Geist, nicht nur bei dem, dem vergeben wird, sondern auch beim Vergebenden führen. Sie ist eine Chance, der Wahrheit über die eigenen aggressiven Gefühle, über die eigenen, vielleicht unangemessenen Erwartungen und die eigene Vergangenheit ins Auge zu sehen. In dieser Begegnung und Auseinandersetzung mit der Wahrheit liegt für den Vergebenden die Chance einer größeren Freiheit zu tieferen persönlichen Beziehungen.

5. Vergebung als Bejahung des anderen und als Versöhnung

Die Vergebung ist letztendlich eine Form der Liebe, die den anderen so nimmt wie er/sie ist. Sie tritt dem anderen, der Unrecht tat, mit einem aus dem Wissen um die eigenen destruktiven Neigungen hervorgehenden Verständnis und Einführungsvermögen entgegen. Bisher haben wir in diesem Aufsatz die Vergebung vor allem als einen Prozeß in der Psyche des Vergebenden dargestellt, aber sie schließt oft auch eine neue gesellschaftliche Beziehung zu demjenigen, der Unrecht tat, mit ein. Dabei macht eine gegenseitige Annahme Versöhnung möglich. Eine solche Annahme beruht auf der Fähigkeit beider Seiten, sich selbst anzunehmen und dabei die Tatsache, daß die Beziehung gestört ist, anzuerkennen. Sie müssen einsehen wollen, wie ernsthaft das Unrecht beide Seiten voneinander entfremdet hat. Zugleich müssen sie aufhören, sich selbst rechtfertigen zu wollen bzw. die Bestrafung des anderen zu wünschen. Wer Unrecht getan hat, könnte mit dem Verlangen nach einer an sich unmöglichen oder von der anderen Seite gar nicht erwünschten Wiedergutmachung bzw. mit dem Verlangen nach Bestrafung zu kämpfen haben. Dadurch, daß er lernt, die Liebe des anderen in ihrer Unverdientheit anzunehmen, wird der, der das Unrecht getan hat, sich klar seiner eigenen Unzulänglichkeiten und Grenzen und seiner Abhängigkeit von der Liebe des Vergebenden bewußt. Aber die gegenseitige Bejahung und Annahme kann das getane Unrecht umwandeln und zu einer solideren Basis für eine erneuerte Beziehung werden[24].

Wenn es zu einer solchen Versöhnung kommt, ist sie die Krönung des Prozesses der Vergebung. Der Vergebende ist bereit, mit dem, der ihm Unrecht tat, eine neue Beziehung einzugehen. Allerdings gibt es auch Fälle, in denen diese Versöhnung nicht oder nicht mehr möglich ist, wie zum Beispiel, wenn der für das Unrecht Verantwortliche gestorben ist oder wenn die Vergebung nur als reiner innerlicher Prozeß abläuft. Aber auch in diesem Fall kann eine Art der Versöhnung im Geist und im Herzen des Vergebenden stattfinden, indem er sich angenehmere Erinnerungen an die Beziehungen zu dem, der ihm Unrecht tat, wachruft und vor Augen hält. Das ermöglicht ihm, in Zukunft mit neuem Mut neue Beziehungen einzugehen und dabei fester an die eigene Fähigkeit zu glauben, Unrecht zu überstehen und sogar durch dieses Überstehen des Unrechts zu wachsen[25].

III. Hindernisse und Probleme bei der Vergebung

Die Vergebung kann eine schwierige psychische Arbeit sein, die von dem Vergebenden viel Zeit und Energie fordert. Der Gedanke an diese Schwierigkeiten und diese Arbeit kann ein Hindernis sein, sich überhaupt auf Vergebung einzulassen. Die fehlende Bereitschaft zu vergeben geht dann auf eine tief verwurzelte Selbstsucht zurück, die vor der Großmut und der Großzügigkeit der Vergebung flüchtet. Obwohl die meisten sich wohl irgendwie der zerstörenden Kraft des Ressentiments bewußt sind, werden trotzdem alle möglichen Gründe gesucht und auch gefunden, um vom Schmerz der Erinnerung an das ihnen getane Unrecht und von den damit verbundenen negativen Gefühlen nicht zu lassen. Mit Rachephantasien und der Hege und Pflege

des Selbstmitleids kann dann auch sehr viel Zeit vertan werden. Solange die Betroffenen das Bewußtsein verdrängen, wie sehr sie sich durch ein solches Verhalten in eine Sackgasse hineinmanövrieren, mag ihnen dies als der einfachste Weg erscheinen, mit ihrem Schmerz fertig zu werden. Manchmal kann der, dem Unrecht geschah, die Sympathie anderer gewinnen und ist dann kaum bereit, diese Sympathie durch die Vergebung wieder zu verlieren.

Auch Angst kann der Vergebung im Wege stehen. Der Betroffene könnte befürchten, daß man ihn für schwach hält, wenn er vergibt. Auch kann die Angst vor dem Unbekannten eine Rolle spielen. Man weiß zum Beispiel nicht, wie der andere reagiert oder wie das Leben ohne das lange gehegte und gepflegte Ressentiment sein wird. Da eine Beziehung auch durch Wut und Ressentiment, wenn auch auf schmerzliche Weise, aufrechterhalten werden kann, könnte die Furcht bestehen, daß durch die Vergebung das Band zu der Person, die so lange in der Mitte jener negativen Gefühle stand, abreißen könnte. Die Vergebung birgt Risiken in sich, und daher fordert sie Mut[26].

Durch die Vergebung will der Vergebende sowohl Barmherzigkeit und Gnade üben als Gerechtigkeit herstellen. Eine zu exklusive Suche nach Gerechtigkeit und nach Treue und Konsequenz sich selbst gegenüber kann ebenfalls der Vergebung im Wege stehen. Der Verletzte könnte angesichts des ihm geschehenen Unrechts eine Zeitlang das Gefühl haben, daß Vergebung hier nicht am Platze sei. Aber ohne Vergebung verschließt er sich in einer Vergangenheit, die für ihn Unrecht bedeutete und dann so auch noch bedeutet. Er wird auch sich selbst nicht gerecht, denn er bereitet der dauernden Wiederkehr der schmerzlichen Erinnerungen kein Ende. Die Dauerbeschäftigung mit der Schuld eines anderen kann dann auch eine erfolgreiche Strategie sein, das Wissen um die eigene Schuld in anderen Beziehungen zu verdrängen. Die Vergebung bedeutet dagegen eine Befreiung, denn durch sie wird man frei, sich anderen wichtigen Angelegenheiten im Leben zuzuwenden. Die Vergebung ist eine Arbeit der Liebe für den anderen, aber auch für den Vergebenden selbst.

Damit ein Mensch authentisch leben kann, muß er oft vergeben. In der Psychologie gibt es viele Beispiele für die Ausgeglichenheit und Gelassenheit, die aus der Praxis einer echten Vergebung entstehen. In einem Brief an einen amerikanischen Neurologen schrieb Freud: «Wenn ich mich frage, warum ich immer gestrebt habe, ehrlich, für den anderen schonungsbereit und womöglich gütig zu sein, und warum ich es nicht aufgegeben, als ich merkte, daß man dadurch zu Schaden kommt, zum Amboß wird, weil die anderen brutal und unverläßlich sind, dann weiß ich allerdings keine Antwort.»[27] Für den letzten tragenden Grund der Vergebung müssen wir also über die Psychologie hinausgehen.

[1] Eudora Welty, The Optimist's Daughter (New York 1969) 207.

[2] AaO. 207–208.

[3] Hannah Arendt, The Human Condition (Chicago 1958) 241.

[4] Siehe R.C.A. Hunter, Forgiveness, Retaliation and Paranoid Reactions: Canadian Psychiatric Association Journal 23 (1978) 167–170.

[5] Siehe Melanie Klein, Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant: Envy and Gratitude & Other Works 1946–1963 (New York 1975) 61–71.

[6] Siehe D.W. Winnicott, The Development of the Capacity for Concern: Bulletin of the Menninger Clinic 27 (1963) 167–176.

[7] Siehe Gertrude und Rubin Blanck, Ego Psychology: Theory and Practice (New York 1974) 14; Antoine Vergote, The Dynamics of the Family and Its Significance for Moral and Religious Development: James W. Fowler/Antoine Vergote (Hg.), Toward Moral and Religious Maturity (Morristown, NJ 1980) 97–98.

[8] Siehe Heinz Kohut, Introspection, Empathy, and Psychoanalysis: An Examination of the Relationship Between Mode of Observation and Theory: Journal of the American Psychoanalytic Association 7 (1959) 461–462.

[10] Otto Fenichel, The Psychoanalytical Theory of Neurosis (New York 1945) 105.

[11] Paul W. Pruyser, Between Belief and Unbelief (New York 1974) 142.

[12] E. Mansell Pattison, On the Failure to Forgive or to Be Forgiven: American Journal of Psychotherapy 19 (1965) 106.

[13] Siehe Jean Piaget/Bärbel Inhelder, The Psychology of the Child (New York 1969) 127–129, urspr.: La psychologie de l'enfant (Paris 1966).

[14] Siehe Monika Keller, Resolving Conflicts in Friendship The Development of Moral Understanding in Everyday Life:

William M. Kurtines/Jacob L. Gewirtz (New York 1984) 140–158; Martin L. Hoffman, Empathy. Its Limitations, and Its Role in a Comprehensive Moral Theory: aaO. 283–302.

[15] Anthony Trollope, Orley Farm (New York 1950) 57; siehe Stanley Hauerwas, Constancy and Forgiveness: The Novel as a School for Virtue: Notre Dame English Journal 15 (Summer 1983) 23–54.

[16] Heinrich Meng/Ernst L. Freud (Hg.), Sigmund Freud – Oskar Pfister, Briefe 1909–1939 (Frankfurt am Main 1963).

[17] Siehe Richard P. Walters, Forgiving. An Essential Element in Effective Living: Studies in Formative Spirituality 5 (1984) 366–367.

[18] James N. Lapsley, Reconciliation, Forgiveness, Lost Contracts: Theology Today 23 (1966) 45–49; Lewis B. Smedes, Forgiveness: The Power to Change the Past: Christianity Today 27 (1983) 23–25.

[19] Eugene O'Neill, Long Day's Journey into Night (New Haven 1956) 87.

[20] Siehe J.R. Wilkes, Remembering: Theology 84 (1981) 89.

[21] Siehe Andras Angyal: The Convergence of Psychotherapy and Religion: Journal of Pastoral Care 5 (1952/4) 12–13.

[22] Kierkegaard, Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses (London 1962) 274.

[23] Siehe Hunter, Forgiveness 167, 172.

[24] Siehe William Klassen, The Forgiving Community (Philadelphia 1966) 205–206.

[25] Siehe Pattison, Failure (s. Anm. 12) 112–113.

[26] Siehe Doris Donnelly, Learning to Forgive (Nashville 1979) 10–26; Walters, Forgiving (s. Anm. 17) 367–368.

[27] S. Freud, Brief an James J. Putnam vom 8. Juli 1915: S. Freud, Briefe 1873–1939 (Frankfurt am Main 1960) 305.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

RAYMOND STUDZINSKI

1943 in Detroit, USA, geboren. Mönch der Benediktiner-Erzabtei St. Meinrad in Indiana. 1969 Ordination. Promotion zum Doktor der Philosophie an der Fordham University. Während seiner Zeit als Fellow der Abteilung für Religion und Psychiatrie der Menninger Foundation in Topeka, Kansas, betrieb er Forschungsarbeiten über die religiöse Entwicklung. Derzeit Associate Professor an der Abteilung für Religionswissenschaft und religiöse Erziehung der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. Veröffentlichte u.a.: Spiritual Direction and Midlife Development (1985). Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Religion and Religious Education, Washington, D.C. 20064, USA.

Filippo Gentiloni /
José Ramos Regidor

Die politische Dimension der Versöhnung

Eine Erfahrung, die neuerdings in Italien gemacht wurde

Offensichtlich wurde das griechische Wort «amnestía» im Sinne eines förmlichen «Aktes des Vergessens» von den lateinischen und griechischen Historikern in der Zeit des römischen Reiches erstmals verwendet in bezug auf die Übereinkunft, welche nach dem Sturz der «Dreißig» im Jahre 403 v. Chr. zwischen den athenischen Verfechtern der Oligarchie, die in Athen geblieben waren, und den Demokraten, die den Piräus besetzt hatten, getroffen wurde. Diese Vereinbarung besagte, daß die unter den «Dreißig» vorgefallenen Ereignisse vergessen werden und nicht mehr zum Gegenstand ziviler Prozesse oder strafrechtlicher Verfolgung gemacht werden sollten.

In der Folge hat das Wort «Amnestie» dann andere Bedeutungen angenommen, wie zum Beispiel die, daß es dazu dient, eine allgemeine Regelung zu bezeichnen, mit welcher der Staat auf die Verhängung einer Strafe verzichtet oder schon verhängte Strafen wieder aufhebt, wobei dieser Akt manchmal der obersten Autorität des jeweiligen Staates vorbehalten ist.

Im allgemeinen enthält die geschichtliche Entwicklung des Strafrechts das Aufkommen vielfältiger und unterschiedlicher Formen von Begnadigungen, Amnestien, Strafnachlässen, Akten der Vergebung und der Versöhnung. Unter den Motivationen für diese Vorgehensweise findet sich auch das Bemühen, die soziale Eingliederung, die Rehabilitation des Begnadigten zu fördern, wobei dies manchmal auch als Anerkennung für die gute Führung in der Zeit der Haft verstanden wird.

Man kann daher sagen, daß die Versöhnung und die Vergebung auch eine *gesellschaftlich-politische Dimension* haben, zumindest in dem Sinne, wie sie von den Gesetzen und den staatli-

chen Institutionen verstanden und gehandhabt werden. Aber diese gesellschaftlich-politische Dimension empfängt einen aktiveren Sinn, wenn der Begnadigte oder für eine Begnadigung Vorgesehene sich selbst von seiner Vergangenheit distanziert und sich an der Bemühung um seine Reintegration in die Gesellschaft beteiligt mit der ausdrücklichen Absicht, sich für seine Wandlung und für den Aufbau einer gerechteren, freieren und menschlicheren Gesellschaft zu engagieren; wenn er sich fähig zeigt, an der Verhütung gewisser Formen von Unordnung und Vergehen nicht nur durch sich selbst auferlegte Kontroll- und Zwangsmaßnahmen mitzuwirken, sondern auch durch seine dynamische Offenheit für Veränderungen, die eine echte Antwort auf die neuen von der geschichtlichen Situation gestellten Probleme darstellen.

Etwas Derartiges ist in Italien in den letzten Jahren tatsächlich geschehen, und zwar in bezug auf die Erfahrungen mit dem Terrorismus. In diesem Falle kann man behaupten, daß dieser Typ von Distanzierung, von Ablösung, von «Bekehrung» und von «Versöhnung» auch eine Fülle von Fragen und eine neue Konjunktur von wissenschaftlichen Untersuchungen hinsichtlich der Bedeutung des gesellschaftlich-politischen Prozesses, in dessen Zusammenhang die verschiedenen Formen des Terrorismus entstanden sind, ausgelöst hat. Und einige Bereiche der italienischen Gesellschaft haben sich tatsächlich den Fragen nach den Hintergründen dieses Phänomens gestellt.

Um auf eine tiefer greifende Weise über die politische Dimension von Versöhnung sprechen zu können, könnte man daher damit beginnen, daß man zunächst ihre historische Entwicklung und ihre juridische Dimension untersucht. Oder man könnte auch im Zusammenhang mit der engen Verbindung zwischen Kirche und Staat im mittelalterlichen Abendland die Beziehung zwischen der kirchlichen Bußdisziplin (in Form der «Tarifbuße» und der «Öffentlichen Buße») und den verschiedenen Formen des römisch-germanischen Strafrechts untersuchen. Wir beschränken uns aber hier auf die aktuellen Erfahrungen und die sich daran anknüpfende Debatte, zu denen es in Italien in Verbindung mit verschiedenen konkreten Fällen gekommen ist, in denen Straffällige sich von ihrer Vergangenheit losgesagt haben und sich «reuig» gezeigt haben. Dabei betrachten wir hier nur die Problematik, die sich im Bereich des Terrorismus stellt, und bei dieser handelt es sich offensichtlich um ein Phänomen, das wesentlich verschieden ist von den Fällen von «Reuebezeigungen», zu denen es im Zusammenhang mit den Strafprozessen, welche die Verbrechen der Mafia und der Camorra betrafen, kam.

Einige Vorbemerkungen

Vergebung, Reue, Reuige, Reuebewegung *(pentitismo)*, Lossagung und Bekehrung, Geständnis (oder Beichte) und Abschwörung: Dies sind nur einige wenige der Begriffe, welche die lange Debatte beherrschen, die sich Italien nach der Hochsaison des Terrorismus entwickelt hat; lauter Begriffe, die alle irgendwie der religiösen Sprache entlehnt sind, insbesondere der christlichen Sprache: Dies Element, das alles andere als unerheblich ist für jeden, der das Gewicht von Worten kennt, sagt schon viel aus über die politisch-religiösen Implikationen dieser Diskussion.

Man sollte dann wohl noch hinzufügen, daß einige Kreise und einige bedeutende (katholische sowie protestantische) Kirchenmänner sich mit einer Entschiedenheit, die alles andere war als leicht abzutun, in die Debatte eingeschaltet haben; und so wird man verstehen, wieso der «Fall Italien» zu einem hochinteressanten – um nicht zu sagen zu einem geradezu exemplarischen – Fall der Verknüpfung der religiösen Problematik mit der Problematik der Vergebung im gesellschaftlich-politischen Bereich geworden ist.

Bevor wir uns aber dem Kern der Debatte zuwenden, wird es gut sein, noch an einige seiner Voraussetzungen zu erinnern.

Um das Jahr 1980 herum war der Großteil der Angehörigen der italienischen Terroristengruppen inhaftiert, während es nur einigen wenigen gelungen war, sich ins Ausland abzusetzen. Dies bedeutete – leider – nicht, daß das ganze Phänomen des Terrorismus damit erledigt gewesen wäre. Das haben einige tragische Ereignisse während des Jahres 1985 gezeigt. Aber dabei handelte es sich – davon sind alle überzeugt – eher um Episoden am Rande, selbst wenn ihnen – leider – weitere folgen können. Von den Tausenden von Terroristen – oder man sollte besser sagen: von den *mutmaßlichen* Terroristen, da die Prozesse noch im Gange sind –, die sich in den italienischen Gefängnissen befinden (man spricht von einer Zahl um 5000), gehört die übergroße Mehrheit zur «Linken», eine Minderheit zur

«Rechten», selbst wenn diese traditionellen und bequemen Begriffe heute nur mit vielen Vorbehalten und Nuancierungen gebraucht werden sollten. Die Debatte über die Beziehung zwischen der religiös motivierten und der gesellschaftlich-politisch motivierten Abwendung vom Terrorismus, die uns hier interessiert, hat immer die sogenannten «Linken» unter den Häftlingen betroffen und betrifft auch heute noch diese Linken.

Eine andere Vorbemerkung: Die Diskussion betrifft die heutige Situation, die wir – unter der oben genannten einschränkenden Bedingung – als «nachterroristisch» bezeichnen könnten: Sie zielt nicht auf die Beziehungen, welche einige mutmaßliche Terroristen vor ihrem Eintritt in den «bewaffneten Kampf» zum Katholizismus und seinen Vereinigungen gehabt haben mögen. Auch darüber hat man ausgiebig diskutiert: Wieweit diese Beziehung von großer Bedeutung sei (möge es dabei nun um die Zahl der katholisch erzogenen Terroristen oder um das Gewicht gehen, das dieser Erziehung im Blick auf die späteren Entscheidungen zukomme) oder wie weit sie nur von geringer Bedeutung sei. Die derzeitige Debatte jedenfalls sieht von diesen entfernteren Voraussetzungen ab.

Es ist nicht leicht, innerhalb dieser Entwicklungen bestimmte Augenblicke oder Zeitspannen zu markieren, und zwar auch deswegen, weil die Ereignisse aufs engste mit den Debatten darüber verflochten sind. Ich will aber versuchen, drei «Phasen» aufzuzeigen – wobei ich sofort betonen möchte, daß es sich dabei nicht so sehr um chronologische Zeitabschnitte als vielmehr um logische Momente handelt –, die untereinander entweder zeitlich oder räumlich verflochten sind.

Als erstes Moment kann man nennen die Bewegung, die im Gefängnis unter den Häftlingen entstand und sich weiter entwickelte; als zweites Moment die Antwort, die von christlichen Kreisen gegeben wurde, welche wichtige – wenn auch nicht die einzigen – Gesprächspartner für die Häftlinge wurden; als drittes Moment sind zu nennen die verschiedenen Einstellungen, die derzeit die Anteilnahme der Christen an diesen Vorgängen kennzeichnen[1].

«Dissoziierte» / Reuige / Unbeeinflußbare

Schon im Jahr 1980 und noch mehr in den folgenden Jahren (man erinnere sich daran, daß der Mord an Aldo Moro, der schwerste Schlag, den der italienische Terrorismus ausführte, aber wahrscheinlich auch der Anfang von seinem Abklingen, 1978 geschah) begannen die vielen inhaftierten mutmaßlichen Terroristen einen komplexen, manchmal doppeldeutigen, aber äußerst interessanten Prozeß der Selbstkritik. Mit diesem Prozeß verbindet sich eine Aktion, die darauf zielt, bessere Haftbedingungen zu erreichen, eine Aktion, die dazu führt, daß in den Gefängnissen «homogene Bereiche» gegründet werden, d. h. Gruppen von inhaftierten Männern bzw. Frauen, die zusammen leben und so den Dialog untereinander fördern.

Die bekannteste Frucht dieses langen und mühsamen Prozesses der Selbstkritik ist das von 51 Häftlingen des römischen Rebibbia-Gefängnisses[2] unterzeichnete Dokument (dem noch viele andere folgen werden): Damit beginnt das, was man dann allgemein als *«dissociazione»* (Dissoziierung, Trennung, Sichlossagen) bezeichnen wird. Die Unterzeichner distanzieren sich vom bewaffneten Kampf, an dem sie wegen der angewendeten Methoden Kritik üben und den sie für gescheitert erklären. Dabei machen sie aber zwei wichtige Klarstellungen. Die erste: Das Sichlossagen vom bewaffneten Kampf ist nicht gleichbedeutend mit einem Sichlossagen von dem, was eigentlich das Ziel dieses Kampfes sein sollte – und doch nicht war –, nämlich eine radikale Umgestaltung der italienischen Gesellschaft (die «Revolution», könnte man vereinfachend sagen). Die zweite Klarstellung: Sichlossagen bedeutet nicht Kollaboration mit der Polizei und den Richtern, die nach Namen, bestimmten Umständen, Komplizen usw. suchen. «Dissoziierte» wollen sie sein, nicht Verräter.

Inzwischen aber (und zwar z. T. schon vor dem Entstehen und der Entwicklung der Dissoziierungsbewegung, z. T. auch währenddessen und danach) begannen nicht wenige Häftlinge, den Ordnungskräften jene Mitarbeit anzubieten, welche die «Dissoziierten» nicht leisten wollten. Ihre Argumente (abgesehen von solchen, die nur auf Erleichterung abzielen, die aber offiziell nicht zur Sprache kommen) lauten folgendermaßen: Die bloße Dissoziierung ist nichts anderes als eine halbe Selbstkritik, sie bedeutet keine wirkliche «Umkehr» des Lebens usw.

Die öffentliche Meinung, der es häufig nicht gelingt, die erste Gruppe sauber von der zweiten zu unterscheiden, beginnt diejenigen, die aktiv mit den Ordnungskräften zusammenarbeiten,

die Reuigen *(«pentiti»)* zu nennen. Mit diesem Begriff führt sie ein bemerkenswert mehrdeutiges Element in die Debatte ein. Es besteht die Tendenz, daß der «Reuige» nicht nur populärer wird als der «Dissoziierte», sondern daß er darüber hinaus mit dem Mantel einer religiösen Sakralität umhüllt erscheint. Die öffentliche Meinung wird dann aus diesem Grunde auch (zu einem guten Teil) die Verfahrensvorteile akzeptieren, welche die «Reuigen» von da an in den laufenden Prozessen genießen.

Neben diesen beiden Gruppen ist noch eine dritte zu nennen, jene der sogenannten «Unbeeinflußbaren», d. h. derjenigen, die auch vom Gefängnis her weiter zum bewaffneten Kampf aufrufen und seinem Wiederaufflammen Beifall spenden. Es ist nicht leicht, etwas über die jeweilige zahlenmäßige Stärke dieser drei Gruppen in den italienischen Gefängnissen zu sagen, zudem diese sich Monat um Monat und Jahr um Jahr verändern dürfte. Oft ist es auch schwer, zwischen diesen Gruppen klare Grenzlinien zu ziehen. Bezeichnend ist jedenfalls die auch äußerlich sichtbare Tatsache, daß in den hauptsächlichen Terrorismusprozessen die Angeklagten (wohl um unerfreuliche Zwischenfälle zu verhindern) in drei oder mehr getrennten Käfigen plaziert werden – je nach ihrer Stellung, die sie zum bewaffneten Kampf einnehmen. Die Bewegung der «Dissoziierten» kann man demnach jedenfalls als bei weitem in der Mehrheit gegenüber den anderen Häftlingen bezeichnen. (Mittlerweile entwickelt sich übrigens etwas Ähnliches auch unter den Häftlingen der «Rechten»[3].)

An diesem Punkt müssen wir nun auf den Gesprächspartner Kirche hinweisen.

Einige christliche Kreise lassen sich von diesem Phänomen Fragen stellen

Es bedarf einiger Vorbemerkungen, bevor wir auf die Kirchen in ihrer Rolle als Gesprächspartner zu sprechen kommen. Vor allem fordert die Korrektheit und die Gerechtigkeit, hier den Gebrauch des Plurals zu betonen: *die* Kirch*en*. Die kleine Minderheit der italienischen Protestanten hat in dieser Debatte eine viel größere Rolle gespielt, als ihr von ihrem prozentualen Anteil her eigentlich zukäme. Es muß auch daran erinnert werden, daß der heutige italienische Katholizismus alles andere als homogen ist. Sehr unterschiedlich sind die Positionen der einzelnen Bischöfe, der Priester und der katholischen Verbände (wie die letzte Versammlung im April 1985 in Loreto gezeigt hat). Statt von «*der* katholischen Kirche» oder «*dem* Katholizismus» als Gesprächspartner der Häftlinge zu sprechen, sollte man eher von einzelnen katholischen Persönlichkeiten oder einzelnen katholischen Kreisen sprechen. Es ist gut, daran zu erinnern, daß die Anwesenheit der katholischen Kirche in den italienischen Gefängnissen nichts Neues ist. Man denke nur an die althergebrachte – und vielfach diskutierte – Anwesenheit von Gefängnisseelsorgern und – in den Frauengefängnissen – von Ordensschwestern mit vielfachen Aufgaben. Aber die derzeitige Debatte ist – entweder aufgrund der angesprochenen Themen oder durch die Gesprächspartner – schon weit über den Bereich jener althergebrachten und klassischen Präsenz der Institutionen hinausgegangen.

Natürlich sind nicht alle Episoden und «Treffer» dieser neuen kirchlichen Initiativen bekannt. Wir können hier nur einige wenige nennen, solche, die von den Massenmedien mit größerem Nachdruck erwähnt worden sind. Zwei Beispiele können als eine Art Startsignal genommen werden. Das erste: Im Rebibbia-Gefängnis in Rom laden zu Ostern 1981 einige Häftlinge (insbesondere einer von protestantischer Herkunft und einer von jüdischer Herkunft) einen protestantischen Pastor zu einem Ostergottesdienst ein[4]. Viele Häftlinge versammeln sich zu diesem Gottesdienst, und infolge davon kommt es zu einer regelmäßigen und sich lange durchhaltenden Beteiligung, und schließlich wird damit eine Art von Theologischem Kurs für interessierte Häftlinge angebahnt.

In Mailand nimmt um Weihnachten 1982 herum der Erzbischof Kardinal Martini die Einladung zweier Häftlinge an, ihr hinter Gittern geborenes Kind zu taufen. Das Ärgernis, das gewisse Leute nehmen, ist scheinbar verständlich: Wären nicht so viele andere Kinder vom Erzbischof zu taufen? Warum diese Bevorzugung?

Es kommt in der Folge zu weiteren Ereignissen und Interventionen, von denen wir nur die wichtigsten in Erinnerung rufen wollen. In Mailand lassen einige Exterroristen dem Erzbischof ihre bisher versteckten Waffen aushändigen. Diese Waffenübergabe an die Kirche statt an den Staat hat eine Signalwirkung, die große Diskussionen auslöst[5].

Aus dem römischen Rebibbia-Gefängnis schicken zwei Häftlinge einen Brief über die Themen Reuebekundung und «Dissoziation» an die größten Generalversammlungen der italienischen Protestanten, an die waldensisch-methodistische Synode und an die Baptistische Bundesversammlung 1984. Die beiden Antwortschreiben stellen eine theologische und pastorale Klärung von äußerster Wichtigkeit dar[6].

Inzwischen kommt es zu immer mehr Besuchen hoher kirchlicher Autoritäten Italiens in den Gefängnissen. Eine Begegnung und Zusammenkunft folgt auf die andere. Bei diesen Initiativen tun sich besonders hervor Bischof Antonio Riboldi von Acerra in Kampanien und Pater Adolfo Bachelet SJ, der Bruder von Professor Vittorio Bachelet, einem der bekanntesten Opfer der Terroranschläge. Sehr bemerkenswert ist auch die Aktivität der Gruppe «Carcere e comunità» unter der Leitung von Monsignore Germano Greganti in Rom.

Diesen Aktivitäten, die wir als «seelsorgerlich» bezeichnen können, kommt von der anderen Seite her eine weitausgreifende Bewegung von Verantwortlichen für Terrorakte auch schwerster Art entgegen, die beginnen, Vergebung für ihre Taten bei den am unmittelbarsten betroffenen Gesprächspartnern, nämlich den Opfern und ihren Verwandten, zu erbitten.

Im Winter 1984–1985 schließlich werden im Mailänder Gefängnis San Vittore für die Häftlinge interessante Kurse über verschiedene Themen veranstaltet. Bei ihrer Organisation hatten einige sehr offene Kreise der katholischen Kirche von Mailand entscheidenden Einfluß. Dem bekannten Servitenpater Camillo Del Piaz, der zu den Organisatoren gehörte, ließ ein Häftling zum Zeichen seines Dankes ein ihm gehörendes altes Gewehr zukommen[7].

All dies sind nur einige wenige Vorkommnisse unter so vielen anderen, die nicht leicht zu deuten und sicherlich auch nicht alle gleicher Art sind. In ihrer Gesamtheit gesehen sagen sie aber zumindest dies: In die Debatte der nachterroristischen Phase in Italien haben mit einem alles andere als bloß zweitrangigen Gewicht sowohl religiöse Themen wie etliche Kreise aus den christlichen Kirchen Eingang gefunden. Die Debatte ist dadurch sicherlich bereichert worden, wenn sie auch bisweilen mehrdeutig war. Die verschiedenen Positionen zu unterscheiden, ist nicht leicht, wenn man Verwirrungen vermeiden will, die nicht immer nur begrifflicher Art sind.

Unterschiedliche Haltungen: Von «Barmherzigkeit» zur Vertiefung der gesellschaftlich-politischen Dimension

In der Debatte über den Ausweg aus den «bleiernen Jahren» *(anni di piombo)*, wie man in Anlehnung an die treffende Formulierung eines berühmten Films zu sagen sich angewöhnt hat, sind die Einstellungen der Katholiken zu den «Reuigen» und den «Dissoziierten» und zu deren Haltung zur Kirche also vielfältig verschieden und nuanciert. Man könnte sie klassifizieren nach vier Punkten, wobei man gleich beachten sollte, daß es sich dabei nicht um vier eindeutig benennbare und voneinander abgrenzbare Kategorien handelt. Es handelt sich vielmehr um Haltungen oder besser Motivationen, die sich *in concreto* miteinander vermischen und untereinander überschneiden, wobei in den verschiedenen Gruppen, die sich mit diesen brennenden Problemen befaßt haben, die eine oder andere dieser Haltungen das Übergewicht haben kann[8].

Von einer ersten Haltung oder Motivation kann man sagen, daß sie von der Tugend der «Barmherzigkeit» beherrscht wird. Dies ist eine Haltung, die zumeist bei den Familien der Opfer zu beobachten ist. Eigentümlich ist dieser Haltung die Bereitschaft zum Vergeben der Schuld, die Bereitschaft, gleichsam einen Schlußstrich zu ziehen, ohne daß man sich mit den gesellschaftlichen, juridischen oder politischen Aspekten eines Auswegs aus dem Terrorismus befaßte. Man sucht dafür Erklärungen oder vermittelnde Begründungen aus der Geschichte: Indem man vergibt, gibt man ein wertvolles christliches Zeugnis auf den Spuren Jesu, der am Kreuz vergeben hat, und auf den Spuren einer langen und heldenhaften Überlieferung der Jünger Jesu. Als erstes und leuchtendes Beispiel pflegt man hier das Gebet zu zitieren, das der Sohn von Vittorio Bachelet bei der Bestattung seines von den Roten Brigaden ermordeten Vaters gesprochen hat.

Eine zweite Haltung könnte als «pastoral», als «seelsorgerlich» bezeichnet werden: Die Kirche neigt sich in Treue zu ihrer langen Tradition allen Menschen zu, um ihnen zu helfen, vor allem aber tut sie dies gegenüber den Schwächsten, den «Letzten», wie ein neues Dokument des italienischen Episkopats mit Vorliebe sagt. Unter diesen Letzten kann man die Häftlinge nicht übergehen, ganz gleich, was man ihnen zur Last legen mag oder was ihre Verbrechen sein mögen. In diesem

Sinne richtet sich die Aufgabe der Kirche auf die Verbesserung der Lebensbedingungen des Häftlings, auf die Wiederherstellung seiner Würde und seine Wiedereingliederung in die Gesellschaft.

Es ist klar, daß in dieser Sicht die wegen Terrorismus Inhaftierten einen ersten Platz einnehmen, sei es wegen der Schwere der gegen sie erhobenen Vorwürfe und der daher zu erwartenden Schwere der Strafen, oder sei es wegen des Gewichts ihrer bloßen Anwesenheit in den Gefängnissen oder ihres Images in der öffentlichen Meinung.

Es *könnte* noch eine dritte Haltung geben (wobei der Konditionalis «könnte» zwingend ist), eine Haltung sozusagen «apologetischer» Art, wobei diese Apologetik aber, um nicht mehr zu sagen, fragwürdig ist. Dies ist ein anderer interessanter Aspekt der theologisch-politischen Debatte. Für manche Kreise, denen vor allem daran liegt, die spezifische Rolle der Kirche in der Geschichte und in der Gesellschaft eindeutig zu bestimmen und zu betonen, ist die Kirche angeblich der einzige Ort sozialer Versöhnung, die einzige Instanz, die dazu befähigt ist. Die Gesellschaft könne demzufolge ohne die Kirche nicht die geeigneten Instrumente für eine solche Versöhnung haben, deren sie nach Augenblicken einer schweren Krise doch so sehr bedarf. Hier ist an eine Kirche gedacht, die in der Lage ist, über den gesellschaftlichen Parteien zu stehen und in Konflikten als Schiedsrichterin aufzutreten und Versöhnung zu wirken. «Dies bedeutet eine Aufwertung der Hypothese von einer ‹Kirche als Land der Unschuld›, in Gegensatz zur Welt als dem Ort der Schuld, einer Welt, die kaum fähig ist, diese Schuld anzuerkennen oder sich auch nur eine Vorstellung davon zu machen. In dieser Sicht ist das Ende des Terrorismus Ankündigung und Vorwegnahme der Rückkehr einer Weltwirklichkeit, die von Entfremdung und Scheitern gezeichnet ist, in das Flußbett der Kirche.»[9]

Mit diesen drei Haltungen und Motivationen mitsamt ihren Konvergenzpunkten, aber auch mit ihren Differenzierungen ist die Schilderung des Bildes der theologisch-politischen Debatte der Zeit nach dem Terrorismus aber noch nicht erschöpft. Manche Gruppen von Christen, wenn sie auch eng begrenzt sein mögen, bemühen sich um einige Präzisierungen, indem sie noch etwas zu den vorher beschriebenen Haltungen hinzufügen oder einige der in ihnen enthaltenen Elemente noch ausdrücklicher herausarbeiten. Es handelt sich dabei um Gruppen mit typisch «ökumenischem» Gepräge (die aus der Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten hervorgegangen sind, wie z. B. im Falle der Zeitschrift *com-nuovi tempi*) oder auch um Gruppen mit «gesellschaftlich-politischen» Gepräge in dem Sinne eines starken gesellschaftlich-politischen Engagements für die Erneuerung der Gesellschaft und der Kultur (christliche Gruppen der «Linken» könnte man sagen, wenn diese Bezeichnung nicht mittlerweile etwas allzu konventionell geworden wäre).

Bei den Präzisierungen, die diese christlichen Gruppen in die Debatte einführen oder betonen, handelt es sich in der Hauptsache um die beiden folgenden: Eine erste von eher typisch theologischer Art ist vor allem aus den beiden Dokumenten der protestantischen Synoden zu entnehmen, die wir oben schon erwähnt haben. Die Vergebung der Sünden gehört so sehr zur Herzmitte der christlichen Botschaft, daß sie ihr den eigentlichen Sinn und ihre praktische Bedeutung verleiht:

«Den Gott an den wir glauben, haben wir genau in dem Feld erkannt, das sich zwischen dem Bewußtsein unserer Schuld und der Verkündigung der Vergebung eröffnet.»[10] Aber – man beachte! – die Vergebung ist nicht Sache des Staates und nicht einmal der Kirche: «Man kann die Vergebung nicht dadurch profanieren, daß man sie dem Bereich der reinen Gnade Gottes entzieht und sie hineingeraten läßt in die Mechanismen eines juridisch-moralischen Geschäftes, in dem sie zur Tauschware und zum berechenbaren Objekt wird.»[11] Und daher seien auch alle Forderungen nach Entschädigung und Wiedergutmachung im tiefsten Grunde genommen verfehlt: «Wir glauben, daß die Wiedergutmachung für alle Sünden der Welt und damit auch die eurigen von Christus geleistet worden ist. Wir müssen uns aber dessen bewußt sein, daß keine menschliche Tat wirkliche Wiedergutmachung sein kann, sondern nur Zeichen reuiger Einsicht.»[12]

Zu dieser theologischen Klarstellung kommt eine andere von mehr politisch-sozialer Art hinzu, die aber eng mit der vorhergehenden verbunden ist. Diese Gruppen betonen die «Dissoziierung», das Abrücken von den Vergehen, von den Attentaten, mit einem Wort: vom «bewaffneten Kampf» vor allem aus sittlichen, aber auch aus politischen Gründen. Der bewaffnete Kampf ist

in Italien auf aufsehenerregende Weise gescheitert, ja, man kann sogar sagen, daß er nur dazu gedient hat, jene Art von Gesellschaft zu stärken, die man zu bekämpfen vorgegeben hatte. Zwischen den sittlichen und den politischen Motiven wird dann jeder einzelne «Dissoziierte» so dosieren, wie er nach seinem besten Glauben die Motive für seine Lebenswende beurteilt.

Aber Dissoziierung muß nicht notwendigerweise – wie andere Katholiken voraussetzen würden – das Akzeptieren des politisch-gesellschaftlichen Status quo bedeuten, also den Verzicht auf eine Politik der Erneuerung. Das heißt mit anderen Worten: Sie bedeutet nicht den Verzicht darauf, mit friedlichen Mitteln gegen die sozialen Ungerechtigkeiten, das Zusammenspiel von Kirche und Macht usw. zu kämpfen. Und sie bedeutet auch nicht den Verzicht auf die eigene mühsam aufgebaute Identität – ungeachtet ihrer Fehler – noch den Verzicht auf die noch viel mühsamer *wieder*aufgebaute Identität[13].

Zum ganz und gar vorläufigen Abschluß einer noch offenen Debatte – nämlich der Debatte über die gesellschaftlich-politischen Aspekte der Vergebung im Fall der des Terrorismus Angeklagten – kann man noch einmal die Notwendigkeit betonen, klar zu unterscheiden zwischen den verschiedenen Bereichen, wobei man sich allerdings auch der wechselseitigen Verflechtungen bewußt bleiben muß. Zum Thema «soziale Erneuerungen» antwortet Giuseppe Brunetta denen, die ihm vorgeworfen hatten, daß er bei seiner Analyse der verschiedenen Positionen der Terroristen keinen Gebrauch von typisch christlichen Kategorien gemacht habe, folgendermaßen: «Was die Polemiken betreffs einiger von uns *ausgeschlossener begrifflicher Kategorien* (wie Vergebung und Reue, Vergebungsbewegung und Reuebewegung und ähnliches) angeht, möchten wir betonen, daß diese von der Strafgesetzgebung nicht in Erwägung gezogen werden. *Reue und Vergebung* sind ethisch-religiöse Kategorien, und noch genauer gesagt: der christlichen Religion eigentümliche Kategorien, die wohl nur schwierig in den Bereich des Strafrechts eingeführt werden können.»[14]

[1] Ich beschränke mich hier darauf, unter den Zeitschriften und Periodica christlicher Inspiration (ob katholisch oder protestantisch) einige wenige Leitartikel und wichtigere Beiträge zu nennen. Eine vollständige Liste zu bringen, wäre unmöglich: La Civiltà Cattolica 1984, die Hefte Nr. 3222, 3224, 3227. – Il Regno, 15.9.84, 15.1.1985. – Il Tetto, 1985/127. – Servitium, 1985/39. – com-nuovi tempi, 1983/32; 1984/17, 18, 20; 1985/17. – Il Sabato; Gioventù evangelica; Famiglia Cristiana; La luce; Segnosette; Aggiornamenti sociali.

[2] Do you remember revolution?: Il Manifesto, Februar 1983.

[3] Eine vollständige und genaue Analyse der verschiedenen Positionen ist zu finden in der anerkannten Zeitschrift der Mailänder Jesuiten, «Aggiornamenti sociali», besonders: Giuseppe Brunetta, Posizione degli imputati di terrorismo: 1985/86 und die dort zitierte Literatur.

[4] Bemerkenswert ist der Text des Gebetes, das die Häftlinge bei dieser Gelegenheit gesprochen haben: «Wir danken dir, Herr, daß du uns gewährt hast, uns heute hier zusammenzufinden, an diesem 15. Tag des Monats Nisan in einem Jahr deiner Geschichte, daß du uns, einer armen und freien Gemeinde ohne eigene Vergangenheit, gewährt hast, in der Tradition deines Namens und deiner Lehre auf eine Zukunft zu hoffen und so in der Erinnerung an dein Leiden und deinen Tod die Worte über das Brot und den Wein zu feiern, im Zeichen einer Versöhnung, die uns einem stärkeren Gesetz unterstellt, im Zeichen eines Friedens, der zu einer höheren Gerechtigkeit führt als aller Krieg und alle Gewalt und aller Aufruhr, im Zeichen einer guten Nachricht, die auch unser Zeugnis für ein neues Leben auf dieser Erde über die Schwelle des Neuen Reiches trägt, im Zeichen einer Freiheit, die echter ist als jede andere Befreiung und stärker als jeder Kerker. Für all dies danken wir dir, du Lehrer der Bergpredigt, und darum bitten wir dich hier, uns deine Gegenwart zu schenken, die zu verstehen, gerecht zu machen und zu vergeben weiß, oder uns nur die Hoffnung zu geben – wenigstens für dieses eine Mal –, daß diese unsere kleine Gemeinde, daß dieses Brot und dieser Wein trotz allem eine Tat des Glaubens und des Vertrauens seien.» (Aus: com-nuovi tempi 1983, 32.)

[5] Vgl. Virgilio Fantuzzi SJ, I terroristi e la Chiesa: Significato di un gesto di riconciliazione: La Civiltà Cattolica 1984, Nr. 3222, 492–507.

[6] Der Appell der beiden Häftlinge ist veröffentlicht in: com-nuovi tempi 1984; 17; die Antwort von Maria Sbaffi Girardet, Präsidentin der Synode der Waldensischen und Methodistischen Kirche, und die Antwort der Baptistischen Bundesversammlung finden sich in com-nuovi tempi 1984, 18.

[7] Über die Kurse im Gefängnis San Vittore findet sich ein Bericht in com-nuovi tempi 1985, 17. Hier ein Auszug aus dem Brief des Häftlings Cecco Bellosi an Pater Camillo De Piaz: «Lieber Camillo, warum übergebe ich Dir und den Freundinnen und Freunden der Seminare diese Waffen? Ich könnte viele starke Beweggründe aufzählen, aber ich ziehe es vor, gleich zum Wesentlichen zu kommen: Ihr seid hierher nach San Vittore gekommen, ohne zu urteilen und ohne irgendetwas als Gegenleistung zu fordern, ganz gegen die Gewohnheiten der Macht, die in dieser unserer Zivilisation herrschen. Ihr seid vor allem gekommen, um hier Männern

und Frauen zu begegnen, und wir haben zusammen gearbeitet, um die Schranken zu überwinden, die Gefängnis und Gesellschaft sonst trennen. In diesem Klima war es nicht schwer, ja geradezu natürlich, auch über unsere vergangene Geschichte zu sprechen: eine abgeschlossene Geschichte, die wir aber nicht einfach nur so beiseite schieben wollen...» (Anm: Il Manifesto, 4.9.1985).

[8] Vgl. Gianfranco Brunelli, Se il terrorista chiama l'arcivescovo: Il Regno, 15.9.1984; Filippo Gentiloni, Dissociarsi dal terrorismo ma non dall'indignazione: com-nuovi tempi 1984, 20.

[9] G. Brunelli: Il Regno 15.9.1984, 372.

[10] Aus dem Dokument der Synode der waldensischen und methodistischen Kirche. Vgl. com-nuovi tempi, aaO.

[11] Ebd.

[12] Aus dem Dokument der baptistischen Bundesversammlung; vgl. com-nuovi tempi, aaO.

[13] Bezeichnend in dieser Hinsicht ist eine vor kurzem veröffentlichte Erklärung der katholischen Gruppe «Carcere e communità», die vom Parlament die Verabschiedung eines Gesetzes zugunsten der «Dissoziierten» erbittet, über die sie u.a. folgendes sagt: «Eine ganze Generation, die in dem Bewußtsein, in den Konflikten der Gesellschaft eine große Schuldenlast zu tragen, danach verlangt, aus der Spirale des Ausnahmezustandes auszubrechen, bloß für ihre eigene Schuld bestraft zu werden, auf andere Weise zu büßen als auf die, wie sie die Inhaftierung im traditionellen Gefängnis darstellt. Dies sind heute wirklich neue Menschen. Die Erfahrung des Scheiterns einer ihrer Utopien, die Erfahrung der harten Außenseiterrolle innerhalb der Strafanstalten, der Begegnung mit einigen Exponenten des Katholizismus, die es verstanden haben, ihr unergründliches Verlangen nach Erlösung verständnisvoll aufzunehmen, hat sie verändert. Wir erbitten nicht eine billige Vergebung oder vereinfachende Amnestien, sondern nur darum, man möchte ihre Jugend nicht hinter Gittern verfaulen lassen. Sie haben die Hoffnung, neu beginnen zu dürfen mit dem Aufbau jener besseren Welt, die sie mit verfehlten Mitteln zu verwirklichen sich angeschickt hatten. Sie haben eine Hoffnung, die zugleich nichts anderes als die Hoffnung aller Menschen guten Willens sein kann.» (Carcere e communità, Viale di Villa Aurelia 93/A, I–00167 Roma.)

[14] Giuseppe Brunetta, Posizione degli imputati di terrorismo: Aggiornamenti sociali 1985, 6, 483.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOSÉ RAMOS REGIDOR

1930 in Spanien geboren. Lebt seit mehr als dreißig Jahren in Italien. War Dozent für Theologie an der Päpstlichen Universität der Salesianer in Rom. Seit 1973 arbeitet er im Zentrum IDOC internazionale in Rom und in der Redaktion der gleichnamigen Zeitschrift. Außerdem Mitglied der Redaktion der Wochenzeitung «com-nuovi tempi». Veröffentlichungen u.a.: Il sacramento della penitenza (Edizioni LDC, Turin 1979[5]); Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione (Mondadori, Mailand 1981). Beide Publikationen sind bei Sígueme, Salamanca, auch in spanischer Sprache erschienen. In Zusammenarbeit mit A. Gecchelin: Cristiani per il socialismo. Storia, problematica, prospettive (Mondadori, Mailand 1977). Anschrift: Via degli Strengari 25, I–00186, Roma, Italien.

FILIPPO GENTILONI

1924 in Rom geboren. Essayist. Mitglied der Redaktionen von IDOC internazionale, com-nuovi tempi, Antigone (Zeitschrift für die Probleme des Ausstiegs aus dem Ausnahmezustand und des Strafvollzugs). Mitarbeiter der Tageszeitung Il Manifesto. Veröffentlichungen u.a.: Abramo contra Ulisse. Un itinerario alla ricerca di Dio (Edizione Claudiana, Turin 1984); (zus. mit Marcello Vigli:) Chiesa, comunità, comunione (über die Erfahrungen italienischer Basisgemeinden; Edizioni com-nuovi tempi und Tempi di Fraternità, Rom/Turin 1985). Anschrift: Via dell'Amba Aradam 24, I–00284 Roma, Italien.

Christian Duquoc

Die Vergebung Gottes

Jeder Christ bekennt, daß der Gott Jesu weder Bürge des Sittengesetzes noch Hüter der bürgerlichen Ordnung sei. Er ist vielmehr jener, der in seinem Sohn den Menschen zu verstehen gab, daß er ihnen ihre Schuld vergibt. Worte und Taten Jesu bezeugen, wie tief diese Wahrheit in der Schrift verwurzelt ist. Der Kürze wegen will ich nur das sogenannte Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) anführen sowie den Bericht von der Ehebrecherin (Joh 8,1–12) und die Verzeihung, die Jesus am Kreuz seinen Schmähern zuspricht. Gestützt auf diese übereinstimmende Aussage des Evangeliums zögern viele nicht, ihren Gott als einzigartig und vom Gott des Mose und vom Gott des Muhammad durch die Unbegrenztheit seiner Vergebung unterschieden zu bekennen. Gott klagt keinen der Seinen an, er macht ihnen nicht den Prozeß; den Namen Ankläger behält die Bibel dem Satan vor. Gott setzt seine beiden Gesandten, nämlich Jesus und den Geist, für uns als Beistände, als Anwälte, ein. Sich in der Theorie zu einem Gott zu bekennen, der vergibt, das bereitet keine besondere Schwierigkeit. Etwas ganz anderes ist es aber, dies konkret zu leben, das heißt, die Vorstellung von einem Richtergott aufzugeben. Das ist eine Arbeit, die Zeit braucht. Von nun an scheint es klar, worum es geht: nicht darum, eine grundsätzliche Überzeugung zu rechtfertigen, sondern so zu handeln, daß sie sich sozial und individuell auswirkt. So würde demnach die Vergebung Gottes überhaupt kein dogmatisches Problem bedeuten, sie beträfe lediglich die Praxis des Glaubens.

Ich möchte diese weitverbreitete Überzeugung nicht unbedingt ablehnen; sie ist ein Beweis für gesundes christliches Empfinden. Ich bin mir jedoch nicht ganz sicher, ob man sich in dieser gelassen vorgetragenen Überzeugung eigentlich im klaren ist, was damit theologisch und sozialpolitisch auf dem Spiele steht. Die soziale Problematik dieser Vergebung wird gewiß durch andere Beiträge in diesem Heft deutlicher dargelegt. Doch kann ich selbst nicht gänzlich darauf verzichten, wie ich auch nicht den dogmatischen Gesichtspunkt übergehen kann. Dieser doppelte Belang erklärt auch den Fortgang meiner Überlegungen in diesem Beitrag: Ich werde zuerst darlegen, wie sich die Vergebung Gottes im Gesichtskreis des Evangeliums abzeichnet; dann werde ich die Logik des immer Gleichen beschreiben, die unsere Geschichte durchwaltet; schließlich werde ich deutlich machen, welche Offenbarung von Gott in dieser seiner Vergebung zur Erscheinung kommt.

1. Die Vergebung Gottes im Gesichtskreis des Evangeliums

Über den Ausgangspunkt zur Untersuchung einer Gegebenheit, die zur alltäglichen menschlichen Erfahrung (die Menschen haben einander ja schon vor Bekanntwerden der Evangeliumsberichte verziehen) und zum offenkundigen Inhalt des Evangeliums gehört, läßt sich natürlich immer streiten. Da ich die Einzigartigkeit der Vergebung Gottes ins Licht stellen möchte, habe ich es vorgezogen, gleich das Evangelium selbst sprechen zu lassen. So etwas kann man sicher anfechten; es erlaubt mir allerdings, die Bedeutung des Bezugs zu Gott, die in der Vergebung zum Tragen kommt, in gedrängter Form aufzuhellen.

Um den Horizont der Vergebung Gottes zu umschreiben, dienen mir drei in den Evangelien berichtete Episoden: eine bei Markus (2,1–13), wo Jesus die einem Gelähmten zugesagte Vergebung durch ein Wunder bekräftigt; eine bei Johannes (8,1–12), wo die Haltung Jesu gegenüber einer Ehebrecherin aufgezeigt wird; und endlich jene Stunde, die Lukas (23,34) bezeugt, da Jesus sterbend seinen Anklägern verzeiht.

a. Markus 2,1–13

Der erste Bericht zeugt vom Glauben der Menge an die Fähigkeit Jesu, zu jener Zeit als unheilbar angesehene Krankheiten zu heilen. Markus erzählt uns, wie man einen Gelähmten zu Jesus bringt; er wird durch das aufgerissene Dach hinuntergelassen, genau dorthin, wo Jesus ist; so dicht steht ja die Menge rings um ihn herum, daß dies der einzige Weg ist, um zu ihm zu gelangen. Jesus sieht den Glauben dieser Leute; er sagt zu dem Gelähmten, was dieser vermutlich nicht erwartet hat: «Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!» Unter den Anwesenden befinden sich auch Schriftgelehrte. Sie fangen an zu murren: «Wie kann dieser Mensch so reden? Er lästert Gott. Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?» Jesus stellt diese Überzeugung nicht in Frage; er entgegnet, daß für den Menschensohn (so bei Markus) die Vergebung der Sünden nicht schwieriger ist als die Heilung. Und auf das Wort folgt die Tat: er heilt den Gelähmten. So bezeugt Jesus, «daß der Menschensohn die Vollmacht hat, hier auf der Erde Sünden zu vergeben».

Unnötig hinzuzufügen, daß die feindliche Reaktion der Schriftgelehrten sich nicht gegen die Möglichkeit einer Vergebung durch Gott richtet, sondern gegen die ungebührliche Anmaßung eines Menschen, als Vertreter des Allerhöchsten handeln zu wollen. Gott hat das Recht und die Macht zu vergeben; er kann diese beiden unmöglich einem Menschen übertragen, so denken sie. Jesus lehnt diese Einschränkung ab. Er, wahrer Mensch, wie sie feststellen können, hat von Gott die Vollmacht empfangen zu vergeben. Es gibt also in dieser Welt Zeugen oder Spuren dieser transzendenten Vergebung.

b. Johannes 8,1–11

Die Geschichte von der Ehebrecherin verteidigt eine ähnliche Einstellung. Die Schriftgelehrten und Pharisäer wollen das Gesetz des Mose nicht übertreten, selbst wenn sie es persönlich für zu hart halten. Da sie es weder geschaffen haben noch zu eigen besitzen, sind sie der Auffassung, darüber wachen und ihm dienen zu müssen – mögen ihnen diese Wachsamkeit und dieser Dienst auch noch so schwerfallen. Der transzendente Ursprung des Gesetzes zwingt sie in die Notwendigkeit hinein, die Gerechtigkeit nach den aufgestellten Normen auszuüben, freilich nicht ohne gegen dieses Joch aufzubegehren. So wie sie sich niemals an Gottes Stelle setzen würden, um in seinem Namen zu vergeben, ebenso würden sie es nie wagen, ein Gesetz zu übertreten, auf dem vom Bund her die Identität ihres Volkes und ihres Schicksals gründet.

Jesus wird von solchen Skrupeln nicht geplagt. Er bestreitet zwar das Gesetz nicht, er lehnt sich gegen seine Forderungen nicht auf, stellt aber die Bedingungen seiner Anwendung in Frage. Er führt die Auffassung der Schriftgelehrten und Pharisäer gewissermaßen ad absurdum: Wenn niemand dieser Frau vergibt, wem kann dann vergeben werden? Fordert das Gesetz, daß alle sündenlos seien, damit es seine Frucht zeitige, nämlich das friedliche Zusammensein der Menschen im Bund mit Gott? Muß man einerseits alle Unreinen und alle Gesetzesübertreter ausrotten, damit der Bund Gestalt annehme? Oder verrennt man sich andererseits nicht in eine extreme Gewalttätigkeit, wenn der, welcher ohne Sünde ist, die Macht hat, die Gesetzesgerechtigkeit zu verabsolutieren? Denn wenn sich auf die verfängliche Aufforderung Jesu hin: «Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie», alle zurückziehen, so bedeutet das doch, daß die Frau verloren gewesen wäre, wenn sich alle für gerecht gehalten hätten. Ihre eigene Sünde bewog die Ankläger zu einem wirksamen Erbarmen, was ihnen ihre Reinheit gerade verboten hätte. Das Gesetz wird grausam, sobald es in die Hände tugendhafter Leute gerät. «Der Terror ist der Ausfluß der Tugend» (Robespierre). Terror ist von einer Idee beherrschte Gewalt. Jesus wirft nicht den ersten Stein, er, dessen Heiligkeit und Gerechtigkeit doch alle neutestamentlichen Berichte preisend verkünden. Nicht als unterließe er es, die Sünden der Umstehenden beim Namen zu nennen; er beabsichtigt aber, den Teufelskreis zwischen Gewalttätigkeit und Tugend zu durchbrechen. Die Vergebung, die er dieser Frau gewährt, öffnet einen anderen Raum als jenen, in dem allein die Sünden ihrer Ankläger sie gerettet haben, deren Tugenden ihr jedoch zum Verderben geworden wären. Der neue Raum ist ein wahrhaft menschlicher Raum.

c. Lukas 23,34

Der lukanische Bericht von der Kreuzigung unterstreicht diesen Gesichtspunkt kraftvoll. Der sterbende Jesus bittet Gott nicht, ihn seinen Gegnern dadurch zu entreißen, daß er sie zu-

schanden macht oder zur Machtlosigkeit verurteilt; er bittet vielmehr für sie um Vergebung. Da er selbst das Opfer ist, kann er seinen Henkern ohne jeden falschen Anschein vergeben.

Genau besehen belegen diese drei Texte eine analoge Absicht. Der Markustext spricht in seinem Bericht über die dem Gelähmten zugesagte Vergebung von einer Absolutionserklärung ohne Fürsprache Jesu bei Gott. Jesus wird demnach der Gotteslästerung angeklagt, da er sich ja eine göttliche Macht zuschreibt. In der Passion hingegen spricht Jesus als Vermittler: die erflehte Vergebung, für die er verantwortlich sein will, weil es um ihn selber und um seine Ankläger geht, muß Gottes Vergebung sein und nicht bloß menschlicher Wunsch. Zwischen dieser Vergebungsbitte des Opfers und Gott meldet sich eine stillschweigende Übereinkunft an. Sie kommt voll ans Licht in der Auferstehung, da Gott Jesu Tun zum Seinigen macht. Von nun an ist es als Gleichnis des Handelns Gottes zu lesen. So wird die menschliche, die Rachelogik abweisende Tat zur Offenbarung Gottes, genauso wie das vergebende Wort Jesu an den Gelähmten zum Gleichnis für das in der Heilung sichtbare Hereinbrechen des Lebens wird.

Was in den Texten des Markus und Lukas zur Frage steht, tritt im johanneischen Bericht von der «Ehebrecherin» voll an den Tag. Der Horizont der Vergebung wird hier aber sonderbarerweise nicht durch einen Bezug zur Sünde gezogen; die Gesetzesübertretungen werden nicht eigens angekreidet. Johannes verlegt das Vergeben in den Gegensatz zur Verabsolutierung der Gesetzesgerechtigkeit. Darum wird die Vergebung Gottes nicht in ihrer Transzendenz und ihrer individuellen Wirkung zur Sprache gebracht; im Judentum zweifelte ja kein Mensch an dieser göttlichen Macht. Sie wird in ihren zwischenmenschlichen Wirkungen aufgewiesen. Wird nämlich in der Vergebung die menschliche Vermittlung abgelehnt, heißt das, die sozialen Beziehungen zu blockieren und sie zur Quelle tödlicher Aktionen zu machen. In diesem Punkt reden die Berichte von der «Ehebrecherin» und von der Passion Christi eine deutliche Sprache. Das Leben ist kein Produkt der Gesetzesgerechtigkeit; diese muß vielmehr in Frage gestellt, ins Menschliche eingeschrieben werden, darf nicht etwas bleiben, das sich außerhalb von ihm abspielt. Die Transzendenz der göttlichen Vergebung fügt sich in unsere Geschichte ein. Die der Gesetzesgerechtigkeit innewohnende Problematik wird von Jesus umgestürzt. Für ihn besteht zwischen dem Diesseits und dem Jenseits kein Bruch. Die den Jüngern vorgeschlagene ausdrückliche Vaterunserbitte «Erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben» (Lk 6,12) ist dafür der schlagende Beweis.

2. Die repetitive Logik unserer Geschichte

Die angeführten neutestamentlichen Berichte zeigen unmißverständlich, daß Jesus die Vergebung vom Himmel auf die Erde herunterholt. Und er tut das nicht in Hinsicht auf jene Wirklichkeit, die seine Zuhörer Sünde nennen, sondern im Blick auf das, was sie für Gerechtigkeit halten. Läßt sich im Rahmen der Heiligen Schrift diese offensichtliche Umkehr erklären?

Bevor wir an diese Frage herangehen, sind einige Vorbemerkungen notwendig. Ich beziehe mich hierbei auf das Buch eines Politologen, J. Freund, L'Essence du Politique (Paris 1976).

Die Beziehungen der Menschen untereinander sind nicht nur individueller Natur, sie sind auch politisch und sozial. Die flüchtigste wissenschaftliche Beobachtung der Gesellschaftsbewegungen beweist ihr konfliktuelles Wesen. Aufgrund dieser Konstanten weist J. Freund die Beziehung Freund-Feind dem Politischen zu. Diese Beziehung bedeutet auch die Grenze des Politischen: eine solche Grenze würde sich selber aufheben, bestünde kein möglicherweise feindseliges Außen. Das Politische verwaltet das Einzelne, hier das gemeinsame Interesse einer begrenzten Gruppe. Darum hat es mit Gewalttätigkeit zu tun; es ist ja von seinem Wesen her dazu verpflichtet, auf eine wirkliche oder vermeintliche Bedrohung der Interessen oder des Überlebens einer Partei, einer Klasse, einer Nation oder eines Staates zu reagieren. Im Rahmen dieser besonderen Struktur bedeutet die Gewaltanwendung zwar ein moralisches Problem hinsichtlich ihrer Technik; sie kann aber nicht prinzipiell vermieden werden, außer die Gruppe wäre imstande und bereit, auf ihre Existenz zu verzichten. In jedem Verhandeln ist die eventuelle Gewaltanwendung als notwendiges Element vorhanden. Dieses Schema einer nicht ganz vermeidbaren, jedoch vernünftigen Anwendung von Gewalt rechnet weder mit seiner Bindung an die Idee noch mit dem absoluten Wesen der Gerechtigkeit.

Die Gewalt wird typisch menschlich, sobald sie eine Idee durchsetzen will. Sie ist dann nicht mehr nur bloße instinkthafte Aggressivität oder durch das Ausmaß der Bedrohung bemessener Einsatz; sie ist die Idee, die von sich aus jeden Raum ausschließt, den sie nicht selber bestimmt hat. So ist zum Beispiel der Nazismus im Gegensatz zu allzu verbreiteten Vorstellungen nicht Ausdruck einer blinden, instinktiven, aufs Äußerste getriebenen Gewalttätigkeit – er benützt diese natürlich zu seinen Zwecken –, sondern er ist der durchgeplante und geordnete Wille zur Säuberung der Welt von einer Verschmutzung, wie er behauptet: von den Juden. Gewalt ohne beherrschende Idee kann gemeistert werden; die aus der Idee entstandene Gewalt hat kein anderes Maß als die Maßlosigkeit der Idee selbst, die sich ihrer bedient. Der Terror resultiert aus dem Zusammenspiel von Gewalt und Idee.

Im Unterschied zu dem, was man spontan denken könnte, ist nun die Idee, die sich in der Gewaltanwendung ihren Ausdruck verschafft, an sich gesehen nicht notwendig pervers, nicht von vornherein mit jener Idee vergleichbar, die den Nazismus durchherrschte, daß nämlich der Jude die Welt beschmutze. Die Idee ist oft moralisch, wie etwa der Wille zu einer Gerechtigkeit ohne jede Schwäche oder zu einer sozialen Transparenz ohne Bruch. Ich habe oben an das Wort Robespierres erinnert: «Der Terror ist der Ausfluß der Tugend.» Die Utopie einer unverdorbenen Welt, die in der Ausübung der Macht konkrete Formen annimmt, erweist sich als Terror mit dem Ziel einer grundsätzlich wirksamen Gerechtigkeit, bis die Reinen nur noch unter sich sind. Und da in Hinsicht auf die Utopie einer absoluten Gerechtigkeit niemand rein ist, entfaltet sich der Terror hemmungslos.

Diese Vorbemerkungen scheinen von der Frage nach der Vergebung Gottes weitab zu liegen. Das ist aber nicht der Fall. Denn was in erster Linie das Vergeben möglich macht und wirkt, das ist die Trennung von Idee und Gewalt. Illustration, ja Verifikation dessen sind die im ersten Abschnitt erwähnten neutestamentlichen Berichte. Tatsächlich offenbart sich die Vergebung Gottes nach der in diesen Berichten deutlich erkennbaren Sicht Jesu in der mitten durch den sozialen Bereich laufenden Zäsur angesichts der Gesetzesgerechtigkeit.

Die zur Zeit Jesu waltende Gesetzesgerechtigkeit erweist sich nämlich nicht als eine kontingente Idee, die ihre Wurzeln in der Entscheidung Gottes hat, sondern als ein Absolutes. Darum gilt jede Übertretung als eine Beleidigung des Bundesgottes. Folglich kann nur dieser selbst die mit der Übertretung verbundene Schuld erlassen. Diese enge Verkettung von Beleidigung und Schuld wird von Jesus zurückgewiesen. Er weist die Gesetzesgerechtigkeit in die Schranken ihrer besonderen, begrenzten Situation; ihre Anwendung hängt nicht von der absoluten Idee ab, sondern von der Situation des Subjekts. Zweifellos verwirft Jesus die Idee selbst nicht; aber er lehnt es ab, sie zu ihrem eigenen Nutzen wirken zu lassen; er mißt ihr Wert zu, wenn und insofern sie für die Freiheit des Subjektes wirkt.

In jedem der oben erwähnten Berichte widersetzt sich Jesus der Gesetzesgerechtigkeit, weil sie den Menschen verschließt; sie macht jede echte Zukunft unmöglich. Für den Gelähmten zum Beispiel gibt es keine Zukunft mit Gott, ist er der Vergebung nicht versichert; und seine menschliche Zukunft ist in Frage gestellt, solange er gelähmt bleibt. Durch das Wort der Vergebung öffnet ihm Jesus den Zugang zu einer neuen Beziehung zu Gott, und durch die Heilung wird dem Mann der Weg frei zu einem durch Krankheit unbelasteten, wahrhaft menschlichen Leben. Die von der Gemeinschaft ausgestoßene Ehebrecherin hat als Lösung nur noch den Tod. Die Steinigung würde lediglich den Ausschluß aus der Gemeinschaft ins körperlich Konkrete übertragen. Jesus öffnet ihr den Freiheitsraum und eine Zukunft, wie sie ihr keine Gerechtigkeit je zuerkannte. Jesu Messiastum hätte auch nicht mehr Zukunft, würde Jesus dem Drang nach Macht und Vergeltung nachgeben und seine Gegner vernichten. Seine Gerechtigkeit würde durch Gewaltanwendung, die eben dieser Gerechtigkeit als Stütze diente, zum Ausschluß führen, und zwar aufgrund der Gleichsetzung der Gerechtigkeit mit Gott. Diese Identifizierung lehnt Jesus ab; er verweigert der Gerechtigkeit das letzte Wort; er wendet sich den Anklägern zu und zerschlägt die dem Kreislauf einer im Racheakt voll zur Erscheinung gelangenden Gewalttätigkeit inhärente Logik. Die Vergebung verkündet konkret den Bruch zwischen Idee und Gewalt. Sie ist der frontale Angriff auf das anscheinend gültige, harte Gesetz unserer Geschichte.

Die Vergebung bricht eine Logik auf, die den menschlichen Beziehungen, so sie nach dem System der Gerechtigkeitsäquivalenz funktionieren, zuinnerst anhaftet. Matthäus legt Jesus

folgende Worte in den Mund: «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, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm» (Mt 5,38–41).

Jesus ist nicht naiv. Er fordert nicht Passivität. Er verlangt nicht Verzicht auf den Kampf gegen das Böse. Er zeigt aber, daß ein Ausgleich im Bösen, auch wenn er im Namen der Gerechtigkeit geschieht, die menschliche Gesellschaft nicht verändert. Eine Haltung ist vonnöten, die sich nicht nach dem bemißt, was bereits geschehen ist; es braucht eine Tat, die Neues schafft, eine schöpferische Tat. Andernfalls schließt man sich unausweichlich in eine Logik ständiger Wiederholung des Gleichen ein. Und diese Logik führt letzten Endes zum Ausschluß oder zum Tod mindestens des einen der beiden Gegner. Jenes Neue aber ist in der Vergebung da, denn diese schafft einen Raum, darin die dem richterlichen Ausgleich innewohnende Logik nicht mehr gängige Münze ist. Die Vergebung bedeutet nicht Vergessen des Geschehenen; sie ist vielmehr das Wagnis einer anderen Zukunft, anders als die, zu der das Vergangene oder in Erinnerung Gerufene zwingt. Sie ist Einladung, sich Neues auszudenken. Denn die richterliche Vergeltung legt den Weg fest, den ich gehen muß; die Vergebung dagegen löscht alle vorgegebenen Spuren; allein soll ich das Abenteuer einer Begegnung mit dem anderen wagen. «Auge um Auge» – so etwas beruhigt, da meine Tat im voraus festliegt. Weigere ich mich jedoch, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, bin ich der Auffassung, daß ein einzelnes Auge niemals ein anderes einzelnes Auge ersetzt und daß der einem anderen zugefügte Schaden nie den Verlust des anderen Auges aufwiegt, sondern daß jetzt das Übel nur verdoppelt würde, dann ist klar, daß eine neue, durch keine Regel festgelegte Haltung erfunden werden muß. Ich muß mir dann selber etwas einfallen lassen, muß schöpferisch sein. Die Zukunft des Gelähmten, dem nicht vergeben und der nicht geheilt ist, könnte man sich ja vorstellen; auch die Zukunft der verurteilten Ehebrecherin oder die ihrer Ankläger, so Jesus ihnen nicht verziehen hätte. Sobald aber das Gesetz der ständigen Wiederholung oder der Vergeltung gebrochen ist, läßt sich ihre Zukunft nicht mehr voraussehen. Der Glaubende ahmt den Schöpfergott nach, indem er die Verfügung der Gesetzesgerechtigkeit abweist, denn er schafft eine andere Beziehung zu dem, dem er verzeiht. Auf diese Weise verwandelt die Vergebung die menschlichen Beziehungen; sie besitzt so die Fähigkeit, Gottes eigentliches Antlitz zu offenbaren.

3. Vergebung und Offenbarung Gottes

Unsere Geschichte ist eine Geschichte der Gewalt. Die lateinamerikanischen Befreiungstheologien haben deutlich gemacht, daß unsere Geschichte vom Standpunkt der Sieger aus geschrieben worden ist. Sie wollen sie daher neu schreiben, und zwar ausgehend von dem, was sie die Kehrseite der Geschichte nennen, von dorther also, wo jene stehen, deren Namen auf immer vergessen, die vollständig unterdrückt sind. Dieses Bemühen, die Namenlosen zur Sprache zu bringen, ist gleichsam ein Echo auf eine europäische theologische Strömung, die vermutlich in der Theologie eines Johann Baptist Metz ihre Quelle hat. Sein Buch «Glaube in Geschichte und Gesellschaft» (Mainz 1980) gestaltet sich um den Begriff des Gedenkens: Jesu Christi gedenken heißt des Leidens der Unterdrückten oder Im-Stich-Gelassenen gedenken. Jesus Christus wurde unter die Unterdrückten gezählt, er, der ungerecht Verurteilte und außerhalb der Stadt Gekreuzigte. Empirisch gesehen ist seine Geschichte nicht die eines Siegers. Er wurde ja von den damaligen Machthabern ausgestoßen. Er gehört also zur Kehrseite der Geschichte. Auch wenn Jesus Christus aufgrund seiner Auferstehung als der Messias erkannt ist, bleibt er doch nicht weniger der Verworfene. Die von den Siegern Verworfenen der Geschichte erkennen sich in ihm. So bekennen sie, daß der Gott, auf den er sich berief, selbst ausgestoßen ist, sein Platz fortan außerhalb der Stadt der Menschen den Schwerpunkt hat, sein Geschick auf Erden mit dem der Unterdrückten zusammenfällt. Der Gott Jesu hat so lange keinen Platz in der Welt, wie sich die Geschichte der Sieger auf die Verwerfung der Unterlegenen gründet. Der Gott Jesu wird an jener Bruchstelle erkannt, die Jesus selbst in der Logik der Gewalt geschaffen hat. Gott vergibt denen, die bisher die Geschichte

führten. So offenbart seine Vergebung sein wahres Angesicht.

Es ist nicht einfach, den aus der Siegergeschichte Ausgestoßenen verständlich zu machen, daß die in die unerbittliche Abfolge der Gewalttätigkeiten einbrechende Vergebung nicht nur ihnen als den privilegierten Unterdrückten zugute kommt. Tatsächlich scheint die Vergebung ebenso dem Vergessen wie der Laxheit nahezustehen.

Dem Vergessen zuerst. Denn: Die Vergessenen der Geschichte erneut ins Gedächtnis rufen, wie das in der Befreiungstheologie geschieht, ist das nicht das Gegenteil von Vergeben? Heißt das nicht, die radikalen Gegensätze, die unerbittlichen Konflikte unserer geschichtlichen Vergangenheit aufs neue wachzurufen und solcherweise die Feindschaften erneut aufzustacheln? Indem aber die Vergebung die Logik bloßen Machtwechsels zu unterbrechen sucht, widersetzt sie sich da nicht einem neuen Verständnis von Geschichte, da sie beabsichtigt, durch die Aufhebung der Vergangenheit eine neue Unschuld herzustellen? Ist das nicht ein idealistisches Gebahren? Läßt es in seiner reinen Schönheit der Unterdrückung nicht freien Raum? Der Einwurf ist von Gewicht. Eine doppelte Antwort kann gegeben werden. Einerseits nämlich die oben angeführte Antwort der Vernunft: die Gewalt kennt an sich keine Regel; sie gründet auf dem Gesetz der Wiederholung des Gleichen; die Vergebung stellt von außen her in Frage und macht demnach die repetitive Bewegung zunichte. Andererseits die Antwort des Zeugnisses: Nur das Opfer hat das Recht, seinem Henker zu vergeben; der verworfene Jesus vergibt denen, die ihn verwerfen; es ist die Lage des aus der Geschichte Ausgestoßenen; und eben diese seine Lage verleiht ihm das Recht, Art und Weise eines Neuverständnisses der Geschichte zu bestimmen.

Der Laxheit sodann: Vergeben, bedeutet das nicht auch, die Vergangenheit besitze in einem Gesellschaftsverhältnis kein Gewicht mehr, wie auch die Zukunft nicht? Öffnet das nicht einer bloßen Wiederholung des Vergangenen Tür und Tor? Die Vergebung schreibt ja doch fest, daß es keine Strafe gibt! Erlaubt sie damit den Unterdrückern nicht, in ihrem gemeinen Geschäft ungestört fortzufahren? Die klassischen theologischen Theorien antworten auf diesen Einwurf, daß die Vergebung, obwohl ungeschuldet, doch kein willkürlicher Akt ist: sie erfordert eine Änderung in dem Benehmen des Beleidigers oder Sünders; sie führt in eine andere Beziehung zum Vergebenden. Und diese andere Beziehung hat auch einen Namen: Bekehrung.

So gewichtig auch die genannten Einwürfe voll tiefen menschlichen Verständnisses und großen Wirklichkeitssinnes hinsichtlich der Armen sein mögen, so berühren sie doch nicht den Grund der ganzen Sache. Sie setzen nämlich voraus, daß der Vergebende zur Geisel dessen wird, der sich kein Gewissen daraus macht, ihn zu unterdrükken. Nun weiß zwar der, welcher vergibt, daß er ein Wagnis eingeht, indem er auf eine gewaltsame Regelung verzichtet oder den Rekurs auf die Macht des Rechtes ablehnt. Er weiß jedoch auch, daß die Geschichte ohne dieses Wagnis überhaupt keine Zukunft hat und die Gewaltanwendung sich abwechselnd durch Unterdrücker, die zu Unterdrückten, und durch Unterdrückte, die zu Unterdrückern werden, immer wieder durchsetzt. Wer vergibt, stellt sich unter Einsatz seines Lebens außerhalb dieser unerbittlichen Logik. Denn die Vergebung ist kein Vergessen; sie wahrt die Erinnerung an das strafbare vergangene Vergehen ohne Schwäche; sie ist keine Laxheit, sondern erfordert Bekehrung auf beiden Seiten. Wäre die Vergebung Vergessen oder laxe Weitherzigkeit, dann würde der Vergebende nicht sein Leben riskieren. Aber eben weil sein Vergeben in seiner Wahrheit als Opfer wurzelt, stört er den Beleidiger oder Unterdrücker. Die Vergebung annehmen heißt anerkennen, daß der Gesichtspunkt des Verworfenen die wahnsinnige Wahrheit des Unterdrückers an den Tag bringt.

Wie steht es dann mit Gott?

Gottes Vergebung wird uns in Jesus bedeutet. Jesus spricht sie aus in einer Fürbitte in dem Augenblick, da er dem Todesurteil erliegt. Jesus verzeiht nicht von außen her, anstelle eines anderen. Er spricht nicht im Namen eines Opfers, um zu erklären, er werde keinen Racheprozeß gegen die Henker oder Ankläger anstrengen. Er selbst ist das Opfer. Und kraft dieser «Lage» macht er durch sein Verzeihen das Angebot, den Ausgang in eine andere Logik hinaus aufzutun. Gott übernimmt durch die Auferweckung die Vergebung seines Gesandten, den er als den Sohn bezeugt. Das Pfingstereignis offenbart die Weltweite dieser Vergebung: der Heilige Geist, die Energie der neuen Schöpfung und also neuer zwischenmenschlicher Beziehungen, wird allen angeboten. Aber weder Ostern noch Pfingsten

feiern Vergessen. Weder Ostern noch Pfingsten verbürgen Laxheit.

Als Zeugen der Aufnahme von Jesu Tat durch Gott machen Ostern und Pfingsten das Gedenken an den Gekreuzigten nicht wesenlos. Im Gegenteil. Dieser Jesus, der den Geist gibt, ist derselbe, der ungerecht gekreuzigt wurde. Er wird unablässig als Opfer der Unterdrückung verkündet. Und die Leidensberichte haben dieses Gedenken allgemein gemacht. So wird er ohne Unterlaß verkündigt. Nicht um ein Geschehen in Gang zu bringen, dem analog, das seinen Tod herbeigeführt hat, sondern um zugleich laut in die Welt hinaus zu sagen, daß nicht die Tat des Unterdrückers das letzte Wort hat, sondern die aus der Vergebung entspringende neue Schöpfung. Die Vergebung ist möglich, weil das Verbrechen nicht vergessen ist.

Ostern und Pfingsten sind auch keine Bürgschaft für Laxheit: Jesus verzeiht nicht, indem er behauptet, der Unterdrücker oder das Verbrechen seien ohne jede Bedeutung. Er bezieht den Mord in der Sprache seiner Zeit und auch, um die Tragik des Geschehenen deutlich zu machen, auf die tiefste Macht des Bösen, auf Satan. Die Vergebung macht das Verbrechen nicht ungeschehen, nicht schuldlos durch Banalisierung; sie bezeugt durch eben das Opfer des Verbrechens, daß der Schmäher oder Unterdrücker nur Zukunft hat, wenn er seine Schuld zugibt, so das Opfer wieder in sein Recht stellt und auf diese Weise seine eigene Haltung ändert. Die Vergebung fordert Verwandlung.

Gottes Vergeben ist weder Vergessen noch schwächliches Nachgeben. Gottes Vergeben will in die Welt der menschlichen Beziehungen dringen. Gewiß, Vergebung, Gottes Vergebung ist ungeschuldet, ist Gnade. Gott fordert keine Gegenleistung. Aber sie öffnet eine neue Zeit. Die Vergebung wäre abstrakt, bliebe diese neue Zeit rein innerliche Wirklichkeit. In diesem Sinn bedeutet die Vergebung Gottes, geoffenbart durch den, der das Opfer eines Verbrechens war, immer, daß Gott solidarisch ist mit den Opfern der Geschichte, und dies für eine nicht in erster Linie durch Umsturz der Verhältnisse, sondern durch Schaffung neuer Beziehungen erneuerte Welt. Die Vergebung Gottes ist die Ankündigung des Gottesreiches. Denn es kommt durch Bekehrung und nicht durch Machtwechsel. Der Gott Jesu drängt sich nicht auf; er ist jener Gott, der in oft geschmähter Geduld ein ganz anderes Antlitz offenbart als das eines Gottes nach dem Bild unserer auf Kraft beruhenden Beziehungen und unserer Anbetung der Macht.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

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 im Uechtland, an den Fakultäten der Dominikaner in Le Saulchoir, Frankreich, und an der Ecole Biblique in Jerusalem. Doktorat in Theologie. Zur Zeit Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitglied der Direktionskomitees der Zeitschriften «Lumière et Vie» und CONCILIUM. Veröffentlichungen u.a.: Christologie, Bd. I und II (Paris 1972); Jésus homme libre (Paris 1973); Dieu différent (Paris 1977). Anschrift: 2, Place Gailleton, F-69002 Lyon, Frankreich.

Jon Sobrino

Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung

Dem verzeihen, der uns weh tut, ist ein Akt der Liebe gegenüber dem Sünder, den man von seinem eigenen persönlichen Scheitern befreien und dem man nicht endgültig die Zukunft verschließen möchte; es ist eine schwierige Form der Liebe, denn der Verzeihende muß seinen natürlichen Instikt zur Erwiderung des erlittenen Schmerzes überwinden; dies ist ein großer Akt der Liebe, eine Form der Feindesliebe. Darum ist es ein wichtiger Ausdruck des christlichen Geistes, eine Verwirklichung der schlichten und erhabenen Forderung Jesu: «Ihr sollt vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist» (Mt 5,48); es ist eine Vermittlung der Güte und Gnade Gottes an andere. Demnach muß jede christliche Spiritualität die persönliche Vergebung gegenüber dem Sünder, der uns weh tut, ernstnehmen.

Diesen bekannten Überlegungen ist ein weiterer, nicht weniger bedeutsamer Gedanke hinzuzufügen. Es gilt, christlich auf den *Sünder* zu reagieren, indem man ihm verzeiht; aber es gilt auch, christlich auf seine *Sünde* zu reagieren, und in beiden Fällen reagiert man christlich auf das Negative, das Böse und Unrechte der Geschichte. Die Sünde zerstört den Sünder moralisch, aber sie bringt auch unzählige Übel in die Wirklichkeit, in den Sünder selbst, in den von der Sünde Getroffenen und in die Gesellschaft im allgemeinen hinein. Diesem Bösen muß ebenfalls dem Glauben gemäß begegnet werden, und deshalb muß man davon sprechen, die Wirklichkeit zu heilen oder, in analoger Redeweise, die Wirklichkeit zu «vergeben». Der Christ muß also bereit sein, dem Sünder zu vergeben und die Wirklichkeit zu vergeben, den Sünder von seiner Schuld zu befreien und die Wirklichkeit des Elends zu heilen, die die Sünde einführt. Diese zweite Aufgabe ist auch theologal, und zwar ebenso theologal wie die erste, denn sie wird von dem Gott gefordert, der nicht nur will, daß der Sünder umkehrt und nicht stirbt, sondern der auch die Befreiung von einer sündigen Wirklichkeit will; sie ist Weitergabe der Liebe Gottes, der den Schrei der Bedrängten hört und sie zu befreien beschließt (Ex 3,7f.). Demnach muß jede christliche Spiritualität – nicht nur die Ethik – auch die Vergebung der Wirklichkeit ernstnehmen.

Diese kurzen einleitenden Überlegungen sind wichtig, um von der Vergebung in Lateinamerika sprechen zu können, vor allem deswegen, weil Lateinamerika der Ort einer großen Sünde ist. Zweifellos gibt es auch die typischen Sünden des Egoismus und der menschlichen Schwäche, die die persönlichen, familiären und gemeinschaftlichen Beziehungen vergiften; es gibt die Sünden und die Sünder des Alltagslebens, und deshalb muß weiter gegebetet werden: «Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern» (Mt 6,12). In diesem Artikel wollen wir jedoch unser Hauptaugenmerk auf die große Sünde unseres Kontinents richten, die die gesamte soziale und historische Wirklichkeit prägt, Mehrheiten, ja ganze Völker kreuzigt und tötet. In diesem Kontext hat man sich die Frage zu stellen, was es bedeutet, die Sünde zu vergeben und dem Sünder zu vergeben. Als *analogatum princeps* der Sünde ist dabei die zu Unrecht auferlegte Armut zu sehen, die einen langsamen und gewaltsamen Tod verursacht, und als *analogatum princeps* des Sünders sind die Götzen zu sehen, die Tod hervorbringen und Opfer fordern, um sich am Leben zu erhalten.

In dieser realen Situation beginnen wir mit der Analyse der Vergebung der Sünde als Vergebung einer objektiv sündigen Wirklichkeit, um anschließend die persönliche Vergebung gegenüber dem die Sünde begehenden Sünder zu untersuchen. Diese Vorgehensweise ist dadurch gerechtfertigt, daß a) die objektivierte Sünde am offensichtlichsten ist und am lautesten zum Himmel schreit und dringend eine Antwort verlangt, so wie Medellín und Puebla es sahen; daß b) die schwersten persönlichen Sünden – Folterungen, Morde, Verschwindenlassen usw. – deren Urheber man nach dem Glauben verzeihen muß, ein Ausdruck der objektiven fundamentalen Sünde sind; und daß c) die Spiritualität der Sünde beide Dimensionen der Sünde berücksichtigen muß, dies jedoch letzten Endes im Hinblick auf die Versöhnung der Wirklichkeit selbst, in der Weise, daß sie geschwisterliche Beziehungen ermöglicht.

Diese Vorgehensweise ist nicht notwendig von einer universalen Logik herzuleiten, aber in der lateinamerikanischen Wirklichkeit ist sie notwendig oder zumindest angebrachter als die umgekehrte Vorgehensweise.

I. Die Vergebung einer sündigen Wirklichkeit

1. Medellín und Puebla wissen genau, daß es Sünder und Sünden gibt, daß jede Sünde ihre letzte Wurzel im Herzen des Menschen hat und verhängnisvolle Früchte hervorbringt: Armut, Ängste und Enttäuschungen (Medellín, Armut der Kirche 4; Puebla 73). Als etwas Neues fügen sie hinzu, daß die Sünde oft und in schwerster und massivster Weise durch Strukturen weitergegeben wird, «in denen die Sünde derer, die sie begründet haben, ihre zerstörerische Spur hinterlassen hat» (Puebla 281). Als Hirten ist den Bischöfen in Medellín und Puebla natürlich daran gelegen, die Schuld der Sünder mit der Wurzel auszureißen und für ihre Heilung zu sorgen. Und dennoch geben sie sich nicht damit zufrieden, eine Lehre – und sei es auch eine neue – über den Prozeß der Sünde vorzubringen, sondern sie stellen deren Wirklichkeit in den Mittelpunkt. Und wenn sie diese in den Blick nehmen, beginnen sie nicht bei ihren Wurzeln, sondern bei ihren Früchten: der sündigen Wirklichkeit. Auch wenn ihre Hauptaussagen bekannt sind, müssen sie hier wiederholt werden. Die lateinamerikanische Wirklichkeit befindet sich in einem «Zustand der Sünde» (Medellín, Frieden 1), sie bringt eine «soziale Sünde» zum Ausdruck (Puebla 28), dies sind Äußerungen, die, seit sie ausgesprochen worden sind, nichts an Aktualität eingebüßt haben.

Dieser Einstieg ist nicht zufällig. Das bedeutet nicht, daß man vom moralischen Scheitern des Sünders oder von der Art und Weise, wie er von seiner Schuld zu befreien ist, nichts wissen will, und es heißt auch nicht, daß man die alltäglichen Sünden verkennt. Es bedeutet, daß man bei dem anfängt, was in sich schwerer wiegt und mehr zum Himmel schreit und dringender einer Lösung bedarf, und bei dem, was auch zur Behandlung der Frage der Vergebung gegenüber dem Sünder und zum Verständnis der alltäglichen Sünden beiträgt. Von den Früchten der Sünde her läßt sich die Wirklichkeit des Sünders besser erkennen; von der großen Sünde her begreift man, was die große Vergebung ist; und von beiden aus lassen sich die kleinen Sünden und Vergebungen besser verstehen.

Dies verhält sich so, weil die objektive Sünde Lateinamerikas nicht irgendeine Sünde ist, sondern «das Elend (...), das große Menschengruppen in die Randzonen (...) drängt (...), eine Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreit» (Medellín, Gerechtigkeit 1); weil sie die «Situation unmenschlicher Armut (ist), in der Millionen von Lateinamerikanern leben» (Puebla 28), die sie versklavt (328), ihre Würde untergräbt (330); und weil sie Ausdruck einer materialistischen, entmenschlichenden Gesellschaft und sogar Weltordnung ist, die «die Reichen immer reicher werden lassen auf Kosten der Armen, die immer mehr verarmen» (30). Dies ist «die verheerendste und erniedrigendste Geißel» (28).

2. Die Bedeutung dieser bekannten Aussagen liegt darin, daß Medellín und Puebla sie deshalb in den Mittelpunkt stellen, weil sie die Zeichen der Zeit zum Ausdruck bringen. Historisch kennzeichnen sie eine Epoche, und theologisch zeigen sie die Gegenwart oder Abwesenheit Gottes. In dieser Realität der ungerechten Armut verdichtet sich die ganze Wirklichkeit, und von dieser Wirklichkeit aus gilt es, die Gesamtheit des christlichen Lebens kritisch zu prüfen und zu verwirklichen. Bei der sündigen Wirklichkeit Lateinamerikas anzusetzen, ist daher keine willkürliche Einseitigkeit oder lediglich ein pädagogisch begründetes Vorgehen. Es ist notwendig.

In diesen Zeichen hat «die Zeit», die Wirklichkeit, in einem großen schmerzerfüllten und hoffnungsvollen Schrei das Wort ergriffen. Die Bischöfe haben nicht mehr getan, als diesen Schrei aufzunehmen, aber unter dem Druck der Wirklichkeit selbst hätten sie auch gar nicht anders handeln können. «Aus den verschiedenen Ländern steigt ein Schrei auf, dessen Vielstimmigkeit und Nachdruck ständig zunimmt. Es ist der Schrei eines Volkes, das leidet und Gerechtigkeit, Freiheit und Achtung vor den Grundrechten der Menschen und der Völker fordert» (Puebla 87). Doch sie nehmen auch den von Hoffnung erfüllten Ruf auf, die «Sehnsucht nach Mündigkeit, nach Befreiung von aller Knechtschaft» (Medellín, Einleitung 4).

Für unsere Fragestellung bedeutet all dies, daß die lateinamerikanische Wirklichkeit als Sünde zutage getreten ist und daß das, was täglich auf unserem Kontinent geschieht, Sünde ist. Diese Wirklichkeit ist das schreiendste Nein zum Willen Gottes, eine furchtbare Beleidigung Gottes,

sie «schreit zum Himmel» (Medellín, Gerechtigkeit 1), sie «läuft dem Plan des Schöpfers zuwider und ist gegen die Ehre gerichtet, die wir ihm schulden» (Puebla 28). Wie schreiend und furchtbar diese unsichtbare Beleidigung Gottes ist, läßt sich deutlich erkennen an den sichtbaren Beleidigungen, an dem langsamen, gewaltsamen Tod durch die tägliche strukturelle Unterdrükkung und durch die grausame Repression, die den Armen den Tod bringen, an den ganz konkreten, unverwechselbaren Gesichtern der Armen, und an ganzen Völkern, die, wie Erzbischof Romero sagte, gekreuzigt werden, die, wie Bischof Pedro Casaldáliga angesichts des Verschwindens ganzer Stämme klagt, vernichtet werden. Die transzendentale Beziehung zwischen Sünde und Tod erscheint hier in aller Deutlichkeit als Geschichte gewordene Wirklichkeit. Die Sünde führt zum Tod des Sünders, zuvor aber bringt sie anderen den Tod. Sünde ist das, was dem Sohn Gottes den Tod brachte, und Sünde ist das, was noch immer den Kindern Gottes den Tod bringt.

3. Mit dieser Sünde, dieser ungerechten Armut und diesem Tod haben es in allererster Linie die Christen aufzunehmen. Wenn sie barmherzig reagieren, müssen sie die Opfer in Schutz nehmen. Was mit der persönlichen Schuld der Täter zu geschehen hat, bleibt eine wichtige, aber zunächst sekundäre Frage. Was der Glaube unmittelbar verlangt, ist die Befreiung der Wirklichkeit von der Sünde und die Wiederherstellung der menschlichen Würde der Opfer und, in einem zweiten Schritt, die Rehabilitierung des Sünders und die Wiederherstellung der menschlichen Würde des Täters. Das bedeutet, daß man zuallererst die Wirklichkeit «vergeben muß«.

Die Vergebung der Wirklichkeit hat ihre besondere Struktur und Zielrichtung. Diese besteht in nichts anderem als dem Ausreißen der Sünde aus der Wirklichkeit; und das geschieht im Kampf gegen die Sünde, um sie auszurotten und sie auf sich zu nehmen. Gegen die Sünde kämpfen heißt in erster Linie, wie für Jesus und die Propheten, sie öffentlich anzuprangern, dem Schrei der Opfer Gehör zu verschaffen, denn die Sünde sucht sich zu verbergen, und die Sünde zu entlarven, denn sie versucht, sich zu rechtfertigen und sich in zynischer Weise sogar als ihr Gegenteil auszugeben. Die Sünde mit der Wurzel auszureißen, beginnt also mit der Anklage, daß es den Tod und die Kreuzigung ganzer Völker gibt, daß dies unerträglich ist und das größte Übel darstellt, ohne es ideologisch zu relativieren, indem man, wie es oft geschieht, auf größere Übel verweist, in Lateinamerika zum Beispiel auf den Marxismus; es beginnt damit, daß man diesen Tod, diese Kreuzigung als die schwerste Sünde gegen Gott entlarvt, die sich folglich nicht rechtfertigen oder gar im Namen Gottes legitimieren läßt, wie dies wirkungsvoll versucht wird, indem man den Tod und die Kreuzigung als gottgewollte Verteidigung der christlich-abendländischen Kultur hinstellt. Mit Gewißheit kämpft man gegen die Sünde, indem man zerstört und aufbaut; indem man die todbringenden Götzen, konkret die Strukturen von Unterdrückung und Gewalt, objektiv zerstört; indem man neue Strukturen der Gerechtigkeit aufbaut und die geeigneten Mittel, die diesem Ziel dienen, unterstützt, die politische, gesellschaftliche und pastorale Bewußtseinsbildung und Organisation, die Befreiungsbewegungen, all das, was zu einer Veränderung der Strukturen hinführt.

Vieles ist von seiten des kirchlichen Lehramts, der Theologie und der Praxis der Christen zu der Frage gesagt worden, wie die Sünde konkret mit der Wurzel auszureißen sei, und hier ist nicht der Ort, es zu wiederholen. In unserem Zusammenhang kommt es darauf an, die formale Struktur dieses Ausreißens deutlich zu machen. Die Sünde der Wirklichkeit vergeben heißt, diese umkehren, heißt, an die Stelle des Antireichs das Reich Gottes zu setzen, Ungerechtigkeit durch Gerechtigkeit, Unterdrückung durch Freiheit, Egoismus durch Liebe, Tod durch Leben zu ersetzen.

4. Aber die Vergebung der Wirklichkeit ist auch eine Sache der Spiritualität und nicht bloß der analytischen Erkenntnis der Realität und der entsprechenden Praxis. Sie verlangt, daß man mit der Hoffnung auf die Utopie des Reiches Gottes anfängt und an ihr festhält, und sie erfordert vor allem große Barmherzigkeit und große Liebe. Es geht offensichtlich nicht darum, eine kalte, abstrakte Gerechtigkeit einzuführen, die eine vergewaltigte Wirklichkeit wieder ins Gleichgewicht bringen soll, sondern darum, die Armen in Schutz zu nehmen, Millionen von Menschen, die im Elend dahinvegetieren. Die Gerechtigkeit in der Wirklichkeit wird erstrebt, damit die Armen Leben haben. Diese in ihrem Leben bedrohten Armen, sie sind es, die ein radikales Loskommen von sich selbst und ein unbedingtes Sich-Einsetzen für sie notwendig machen, bis zur Selbstver-

gessenheit. Die Wirklichkeit vergeben ist eine Sache der Liebe, einer großen Liebe.

Die christliche Vergebung der Wirklichkeit verlangt, im Unterschied zu anderen Formen der Ausrottung der Sünde, auch, daß man diese auf sich nimmt. Das bedeutet zunächst einmal eine Inkarnation in die Welt der Sünde, in die Welt der Armen, bedeutet, daß man sich von ihrer Armut betreffen läßt und ihre Schwäche mit ihnen teilt. Diese Inkarnation ist ihres hohen Preises wegen Umkehr, die zur Solidarität mit ihnen führt, aber auch dazu, daß man die Wirklichkeit ganz anders sieht, daß man die Mechanismen, mit denen man sich vor der Wirklichkeit schützt, überwindet – denn die Menschen neigen nicht nur dazu, sich gegen Gott zu verteidigen, um ihn manipulieren zu können, sondern auch gegen die Wirklichkeit –, daß man sich ihr öffnet, um ihre Wahrheit und ihre Forderungen zu erfassen.

Die Sünde auf sich nehmen heißt jedoch auch, die ganze Last der Sünde auf sich zu nehmen, die den, der gegen sie kämpft, bedroht und zugrunde richtet wie den leidenden Gottesknecht. Wie die Theorien über die Ausrottung der Sünde und die Funktion des Leidens bei dieser Ausrottung auch aussehen mögen, christlich läßt sich die Sünde nicht von außerhalb ihrer selbst ausrotten und auch nicht dadurch, daß man ihrer zerstörerischen Kraft nur eine andere Macht entgegensetzt – obgleich dies auch notwendig ist. Man muß auf die Möglichkeit gefaßt sein – und die Geschichte Lateinamerikas zeigt, wie real diese Möglichkeit ist –, sich ihre zerstörerische Last in ihren verschiedenen Formen als Bedrohung, Verfolgung und Tod aufzuladen. Die Sünde auf sich zu nehmen verlangt daher Tapferkeit, um standzuhalten, wenn ihre Ausrottung einen äußerst hohen Preis fordert und die Sünde auf einen selbst zurückfällt; es verlangt, daß man an der Hoffnung festhält, wenn sie sich verfinstert; es verlangt die aktive Bereitschaft zur größten Liebe, die Bereitschaft, sein Leben für die Armen hinzugeben, deren Leben man schützen will; es verlangt, kurz gesagt, daß man das Schicksal des Gottesknechts auf sich nimmt, um durch die Finsternis und das Scheitern hindurch zu Licht und Erlösung zu werden.

Mit alldem soll gesagt werden, daß die Wirklichkeit zu vergeben auch eine Sache des Geistes ist, und daß es großen Geist verlangt. Aufgrund ihres eigenen Wesens und nicht nur der Intention nach fordert und fördert diese Vergebung eine grundlegende Spiritualität der Abkehr von der eigenen Person, der radikalen Hingabe und radikalen Liebe, der auf die Probe gestellten und diese Prüfung bestehenden Hoffnung, des wahren Glaubens – wahr deshalb, weil er sich in den Prüfungen bewährt – an den Gott, der heiliges Geheimnis ist: an den heiligen Gott, den Gott des Lebens, des Schutzes für die Armen, der Befreiung, der Auferstehung; an den Gott, der immer noch Geheimnis ist, gekreuzigt in den Armen und denen, die sie verteidigen, und der dennoch die Hoffnung auf die Zukunft bewahrt und weiter die Geschichte an sich zieht.

II. Die Vergebung gegenüber dem Sünder

1. Inmitten einer sündigen Wirklichkeit leben die Sünder. In erster Linie sind dies die todbringenden Götzen; ihnen zu vergeben bedeutet grundsätzlich, sie auszumerzen. Aber diese Götzen haben konkrete Vertreter, die konkrete Sünden begehen: Folter, Mord, Verschwindenlassen usw. Die große Sünde äußert sich in diesen Formen, und die Götzen nehmen in Folterknechten, Mördern usw. Gestalt an. Diese Vergehen sind keine tragischen Einzelfälle, sondern sie ereignen sich massenhaft. Daher sind sie *analogatum princeps* dessen, was an der Sünde persönliches Unrechttun ist. In diesem realen Kontext erhebt sich die christliche Frage nach der Vergebung gegenüber dem, der uns Schmerz zufügt, mit ihrem ganzen Ernst.

2. Die erste Aussage, die wir machen müssen, bezieht sich darauf, daß es in Lateinamerika die Vergebung für diese Art von Sünden als christliche Antwort auf den Sünder gibt. Da sie Vergebung für derart schwere Sünden ist, erhellt die Wirklichkeit dieser Vergebung deren Wesen viel besser als jede Begriffsanalyse. Wir wollen eines von vielen Beispielen der Vergebung erwähnen und von einem Allerseelen-Gottesdienst in einem Zufluchtsort in San Salvador berichten:

«Um den Altar herum standen an diesem Tag Plakate mit den Namen der verstorbenen und ermordeten Familienangehörigen. Die Leute wären gerne zum Friedhof gegangen, um Blumen zu den Gräbern zu bringen, aber weil das nicht ging, weil sie im Zufluchtsort eingeschlossen waren, malten sie um die Namen herum Blumen. Neben den Plakaten mit den Namen der Angehörigen stand noch eines ohne Blumen mit folgender Aufschrift: ‹Unsere toten Feinde. Gott möge ihnen vergeben und sie bekehren.› Am

Ende der Eucharistiefeier fragten wir einen alten Mann, was dies letzte Plakat zu bedeuten habe, und er sagte zu uns: ‹Wir haben diese Plakate gemacht, so als ob wir unseren Toten Blumenschmuck brächten, weil wir meinten, sie würden so spüren, daß wir bei ihnen wären. Aber weil wir Christen sind, wissen Sie, da dachten wir, daß auch sie, die Feinde, am Altar sein müßten. Sie sind unsere Brüder, auch wenn sie uns töten und ermorden. Sie wissen ja, daß die Bibel sagt: Es ist leicht, die Unsrigen zu lieben, aber Gott verlangt auch, daß wir die lieben, die uns verfolgen›.»

Diese Worte erklären besser als viele Untersuchungen, was Vergebung ist; schlicht und einfach eine große Liebe. Die persönliche Vergebung ist nicht nur und auch nicht in erster Linie eine schwierige asketische Übung oder die Befolgung eines hohen Gebots, sondern in allererster Linie Ausdruck einer großen Liebe, die auf den Sünder zugeht, um zu erlösen. Dieselbe Liebe, die einen dazu bewegt, die Wirklichkeit zu «vergeben», bewegt einen dazu, dem zu vergeben, der Schmerz zufügt, auch dem, der in solchem Ausmaß Schmerz bereitet. Es ist die Liebe, die das Böse zum Guten wenden will, wo immer es sich zeigt. In einer freien Wiedergabe der bekannten Worte von Berdjajew können wir sagen: Die Sünde ist ein physisches Übel für das Opfer, für den Täter aber ist sie ein moralisches Übel. Von diesem Übel gilt es ihn zu befreien, und darum geht es der Vergebung: um die Bekehrung, die Neu-Schöpfung des Sünders. Durch die liebevolle Annahme muß man ihn von der Angst oder Verzweiflung befreien, die ihn befallen könnten; und mit Liebe muß man ihn von sich selbst und dem Trotz befreien, in den er geraten ist. Die Vergebung besitzt daher die ursprüngliche Logik der Liebe, und ihre letzte Begründung liegt nicht in einer Sache, die ihr nicht selbst wesentlich wäre – daß sie ein Gebot ist, erklärt ihr Wesen nicht, auch wenn es pädagogisch zu ihrer Verwirklichung beiträgt –, sondern in der Grundhaltung, Gutes zu tun, wo Böses ist, um das Böse in Gutes zu verwandeln.

Diese Verwirklichung der Vergebung setzt eine bestimmte Sicht des Lebens und Gottes voraus. Den Sünder mit Liebe bekehren zu wollen, setzt die Überzeugung voraus, daß die Liebe die Kraft besitzt, die Sünde und den Sünder zu verwandeln, daß die Liebe Macht hat, auch wenn die Geschichte diese Überzeugung oft in Frage stellt. Es ist darum eine utopische Überzeugung, an der man jedoch trotz aller Fehlschläge festhält. Es ist keine idealistische Überzeugung, denn sie erlaubt gleichzeitig den Zwang, damit der Sünder nicht noch mehr Untaten vollbringt, und gibt der Argumentation der alttestamentlichen Weisheitslehre Recht, nach der der Sünder auch «zu seinem eigenen Besten» umkehren muß. Im Grunde aber sagt die Vergebung, daß es zur Heilung des Sünders von der Wurzel her keinen anderen Mechanismus gibt, der die besondere Macht der Liebe besäße. In dieser Weise handelte Jesus, und so handeln viele Christen: Sie vergeben mit Liebe, in der Hoffnung, daß diese Liebe den Sünder verwandelt.

Demnach besteht das Ziel der Vergebung nicht einfach darin, die Schuld des Sünders zu heilen, sondern in dem Ziel jeder Liebe: Gemeinschaft miteinander zu bekommen. Natürlich geschieht Vergebung auch aus dem durch Erfahrung gewonnenen Wissen darum, daß allein mit strikter Gerechtigkeit ohne irgendeine Art von Vergebung die persönlichen und gesellschaftlichen Beziehungen in einem Chaos enden würden, denn groß ist die Zahl der Sünder, und groß ist die Zahl der Sünden. Schon dieses Wissen verlangt irgendeine Art von Vergebung, um den Teufelskreis von Sünde und Vergeltung der Sünde zu durchbrechen. Aber das letzte Ziel der Vergebung ist ein anderes, nämlich die positive Versöhnung. Vergeben wird letzten Endes, um das Reich Gottes aufzubauen, um geschwisterlich miteinander verbunden zu leben.

3. Dem Sünder zu vergeben ist ein gewaltiger Akt des Geistes, ein tiefer Akt der Liebe, freilich mit besonderen Merkmalen, die eine bestimmte Spiritualität erfordern und begünstigen. Wenn die Vergebung der Wirklichkeit die notwendige Wirkung der Liebe hervorhebt, so betont die Vergebung gegenüber dem Sünder die Geschenkhaftigkeit, die Unrechtmäßigkeit und Ungeschütztheit der Liebe. Man vergibt nicht aus irgendeinem persönlichen Interesse oder Gruppeninteresse, und sei es noch so berechtigt, sondern einfach aus Liebe; die Liebe zeigt sich nicht als überzeugendes Argument, sondern schenkt sich einfach.

Die Vergebung gegenüber dem Sünder setzt eine besondere Hoffnung voraus, die Hoffnung auf das Wunder der Bekehrung und das Wunder der Versöhnung. Aus dieser Hoffnung erwächst die Bereitschaft, sogar siebzigmal siebenmal zu verzeihen und auf den Sieg der Liebe zu hoffen

oder aber – wenn es eine Hoffnung wider alle Hoffnung scheint – Gott die eschatologische Vergebung zu überlassen: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.» Diese Vergebung erfährt das Schweigen – und muß dazu bereit sein – und die böse Überraschung, daß die Vergebung nicht angenommen, sondern zurückgewiesen wird, daß der Sünder sich mit noch mehr Groll gegen den wendet, der ihm Vergebung anbietet. Aber er erlebt auch das Glück der Versöhnung, die Freude darüber, daß der verlorene Sohn ins Vaterhaus zurückgekehrt ist, die Gemeinschaft der Kinder Gottes.

Die Vergebung gegenüber dem Sünder wiederholt und vervielfältigt die Geste der Güte Gottes und zeigt auf diese Weise einen besonderen Glauben an Gott. Einen Glauben an den Gott der Gnade, der zärtlicher ist als eine Mutter, und einen Glauben an das Geheimnis Gottes, der auch dann machtlos ist, wenn es darum geht, die Freiheit des Sünders zu verändern. Und schließlich einen Glauben an den Gott des Bundes, der so oft von den Menschen gebrochen worden ist und den geschlossen zu haben Gott, anthropomorph gesprochen, bereuen könnte; dieser Bund Gottes wird jedoch aufrechterhalten und immer radikaler als unverdientes Geschenk und endgültige, unwiderrufliche Initiative angeboten. Die Vergebung gegenüber dem Sünder macht die Heilsinitiative Gottes deutlich, an der nichts – weder der Sünder noch die fortgesetzte Sünde – etwas ändern kann: daß Gott uns zuerst geliebt hat (1 Joh 4,11), als wir noch Sünder waren (Röm 5,8). In der realen Geschichte, in der wir leben, müssen wir in vielerlei Weise den Glauben an diesen Gott zur Realität machen. Aber um seine absolute Geschenkhaftigkeit zu erweisen und zu zeigen, daß man an sie glaubt, ist die Bereitschaft zur Vergebung gegenüber dem Sünder unersetzlich.

III. Spiritualität der Vergebung

Die Wirklichkeit vergeben und dem Sünder vergeben sind zwei Formen ein und derselben Liebe, von denen eine jede eine bestimmte Spiritualität fordert und fördert. Außerdem muß, was noch nicht geschehen ist, die Bereitschaft zur Vergebung im Alltagsleben erwähnt werden. Das bedeutet, daß die gesamte Spiritualität der Vergebung eine komplexe Spiritualität ist, die eine Vielfalt von Aspekten umfassen muß, die geschichtlich in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen: 1. auf struktureller Ebene die Beziehung zwischen der Ausrottung der Sünde und der Vergebung gegenüber dem Sünder; 2. im Alltagsleben die Vergebung der Sünden und ihre Beziehung zu der großen strukturellen Vergebung. Die Spiritualität der Vergebung muß alle diese Aspekte berücksichtigen und vor allem als eine Einheit in sich fassen, und das ist eine Sache des Geistes, damit der Nachdruck auf einem Aspekt den andern nicht zum Verschwinden bringt.

1. Auf struktureller Ebene besteht die größte Spannung darin, die unumgängliche Aufgabe der Ausrottung der Sünde – geschichtlich die Aufgabe der Befreiung – fortzuführen und dem Sünder zu vergeben. Eine bekannte Auflösung dieser Spannung enthält die alte Sentenz «Die Sünde hassen und den Sünder lieben». Aber diese Lösung ist nicht radikal genug, auch wenn das, was sie besagt, wahr sein mag, denn obgleich es stimmt, daß man den Sünder lieben muß, muß man die Sünde nicht nur hassen, sondern ausrotten, und das ist objektiv ein Angriff auf den Sünder. Die Befreiung von der Unterdrückung bedeutet auch die Zerstörung des Unterdrükkers, insofern er formal Unterdrücker ist; und obgleich diese Aufgabe heikel und gefährlich ist, darf sie aus Liebe zu den Unterdrückten nicht vernachlässigt werden.

Die Spiritualität der Vergebung muß diese Spannung zwischen Liebe und Zerstörung in sich schließen; und dies kann nur aus einer großen Liebe heraus geschehen, die die Zerstörung des Sünders als Liebe versteht. Aus Liebe muß man zur Annahme des Sünders bereit sein und ihm vergeben; und man muß bereit sein, ihm seine Taten unmöglich zu machen, die andere und ihn selbst in ihrer Menschenwürde verletzen.

Diese Spiritualität ist keine andere als die Jesu, der alle liebt und bereit ist, allen zu vergeben, aber in einer ganz bestimmten Weise. Jesus liebt die Unterdrückten, indem er auf ihrer Seite ist, und er liebt die Unterdrücker, indem er gegen sie ist; auf diese Weise ist Jesus für alle. Aus Liebe zu den Unterdrückten sagt Jesus den Unterdrükkern schonungslos seine Wahrheit, prangert sie an, entlarvt sie, verdammt sie und droht ihnen mit dem Verlust ihrer letzten Menschenwürde. Aber dabei steht Jesus paradoxerweise auch auf seiten der Unterdrücker. Es ist die paradoxe Form der Liebe, die ihnen Erlösung schenkt, indem sie sie als Sünder zerstört. Daß die Liebe

Jesu eine verzeihende Liebe zur Person des Unterdrückers ist, zeigt in ergreifender Weise sein Schrei der Vergebung am Kreuz. Daß diese Liebe wirklich neu-erschaffen will, zeigt die Szene um den bekehrten Zachäus. Dieser wird nicht nur von Jesus angenommen und erfährt so Vergebung, sondern er wird von seinem unterdrückerischen Wesen befreit und so erlöst.

Erzbischof Romero hat für diese von Spannung geprägte Spiritualität ein vollendetes Beispiel gegeben. Er wünschte den Unterdrückern nur Gutes, empfing sie persönlich, wenn sie aus irgendeinem Grund zu ihm kamen, und er vergab ihnen bei seinem Tod; aber mehr als alles andere wünschte er, daß sie aufhörten, Unterdrücker zu sein. Um ihretwillen klagte er sie an und forderte sie im Namen Gottes auf, die Wege der Unterdrückung und Repression zu verlassen, in prophetischer Weise drohte er ihnen sogar mit den Worten des Kardinals Montini: «Nehmen Sie ihre Ringe ab, damit man Ihnen nicht die Hand abschlägt!» Bei alledem trieb ihn nur die Liebe: daß die Unterdrücker aufhören sollten, Unterdrücker zu sein, zum Wohl der Unterdrückten und zu ihrem eigenen Wohl.

Die Bedeutung der persönlichen Vergebung darf deshalb nicht dazu führen, daß man die Dringlichkeit der Ausrottung der Sünde verkennt. Aber diese Dringlichkeit darf ebensowenig die Wichtigkeit der Vergebung vergessen machen, gerade damit die Ausrottung der Sünde in einer christlicheren und wirksameren Weise geschieht.

Die Befreiungsbewegungen – historische Formen der Ausrottung der Sünde – sind notwendig, gerecht und gut; aber sie bleiben kreatürlich und sind daher begrenzt und auch der Neigung zur Sünde unterworfen. Ihre Grenzen zu übersteigen und ihre negativen Begleiterscheinungen so gering wie möglich zu halten, ist eine Sache des Geistes. Im Kontext der Befreiung ist die Vergebung gegenüber dem Sünder ein wichtiges Zeichen des Geistes, der stärkt und heilt. Diese Vergebung als unverdiente Liebe ist ein wichtiger Weg, das zu bewahren, was im Ursprung der Befreiungsbewegungen liegt: die Liebe und nicht das Ressentiment oder die Rache, und am Ziel der Befreiung festzuhalten: einer gerechten und geschwisterlichen Gesellschaft für alle. Die Vergebungen, die innerhalb der Befreiungsprozesse geschenkt werden, besitzen einen Wert und eine Symbolkraft, die bedeutsamer sind als das Ereignis an sich. Sie sind auch sakramentale Momente, die an den Ursprung erinnern, zu einem Ziel anspornen und in den Prozeß tiefe Zeichen der Menschlichkeit hineintragen, der Menschlichkeit, die so bedroht ist, wo immer ein Kampf stattfindet, und sei er auch gerecht.

Die Vergebung gegenüber dem Sünder ist auch – für die Gläubigen zweifellos – ein Anlaß der Erinnerung an die eigene Sünde und die von Gott empfangene Vergebung. Einem anderen die Gunst der Vergebung zu erweisen ist ein Anlaß, der daran erinnert, daß man selbst diese Gunst erfahren hat. Und diese einfache, aber tiefe Erfahrung ist äußerst wichtig, damit sich nicht Hybris in die Befreiungsprozesse einschleicht, damit wir «die Revolution machen wie einer, dem vergeben worden ist», wie J. I. González Faus sagt, und damit wir daran denken, daß wir die befreiende Liebe in irdenen Gefäßen tragen. Diese Erfahrung kann vor der Tendenz zu jeglichem Autoritarismus, zu Dogmatismus, zu übertriebener Machtausübung bewahren, die geschichtlich den Befreiungsbewegungen innewohnt.

2. Die Spiritualität der Vergebung muß auf der beschriebenen strukturellen Ebene eingeübt werden, aber auch im Alltagsleben, wo das Unrecht unmittelbarer und die Vergebung herzlicher ist. Beides hängt miteinander zusammen. In den christlichen Gemeinden hat die Wiederentdeckung der strukturellen großen Sünde und der strukturellen großen Vergebung wirksam dazu beigetragen, ihre eigene Welt der Sünde und der Vergebung wiederzuentdecken. Die strukturelle Unterdrückung hat dazu verholfen, die typischen Unterdrückungen innerhalb der Gemeinden zu entdecken: den Männlichkeitskult, das autoritäre Verhalten ihrer Leiter, das Sich-Fernhalten von Verantwortung, den Egoismus und die Herrschsucht. Oftmals geben sie ehrlich zu: «Wir haben im kleinen gehandelt wie die großen Unterdrücker.»

Dies hat ihnen geholfen, das Wesen der gemeinschaftlichen Sünde wiederzuentdecken: die kleinen Tode innerhalb der Gemeinde, das, was ihre Mitglieder entzweit und gegeneinander aufbringt, das, was das Reich der Geschwisterlichkeit in die Ferne rückt. Aber es hat ihnen auch geholfen, Wesen und Ziel der Vergebung wiederzuentdecken. Ohne die Annahme der Vergebung kann die Liebe Gottes nicht weitergegeben werden: «Der Herr hat immer gesagt, daß einige Schafe ihm weggelaufen sind, aber er ging ihnen nach auf den Wegen und durch den Morast und

machte nicht Halt, bis er sie gefunden hatte.» Und ohne Vergebung kann es keine Versöhnung geben, kann es keine Gemeinde geben, kann es kein Reich Gottes geben: «Wir wissen, daß wenn Don Fonso und Don Toño mit Freund Chepe keinen Frieden schließen, auch die Gemeinde sich spalten wird und wir so nicht mehr füreinander dasein können.»

Das Strukturelle hat ihnen geholfen, das, was die Gemeinde betrifft, zu verstehen, aber das, was in der Gemeinde geschieht, hat ihnen auch dazu verholfen, das Strukturelle zu verstehen. Diese christlichen Gemeinden, die die Sünde in ihrer eigenen Mitte spüren und vergeben können, sind diejenigen, die sich am meisten für die Ausrottung der Sünde in der Gesellschaft einsetzen, die am ehesten zu der großen Vergebung bereit sind, zur Vergebung gegenüber denen, die unzählige ihrer Mitglieder ermordet haben. Die Gemeinden, die am meisten die Versöhnung in Innern suchen, sind diejenigen, die am ehesten zur gesellschaftlichen Versöhnung bereit sind, die – in der gegenwärtigen Lage El Salvadors – am meisten für den Dialog arbeiten, die sich über die kleinen Gesten der Versöhnung, den Austausch oder die Freilassung von Gefangenen am meisten freuen.

Die Vergebung in den Gemeinden unterstreicht – durch die Nähe ihrer Mitglieder und die Unmittelbarkeit der Unrechtstaten –, daß die Spiritualität der Vergebung gemeindebezogen ist, daß es, auch wenn der konkret Betroffene vergibt, doch die ganze Gemeinde ist, die vergibt oder vergeben sollte, und daß Vergebung geschenkt wird im Hinblick auf den Aufbau der Gemeinde. Sie unterstreicht auch – weil in den Gemeinden alle sich ihrer eigenen Sünden stärker bewußt sind –, daß alle auf Vergebung angewiesen sind und daß alle von Gott Vergebung erhalten. Die Vergebung, die man einem andern schenkt, wird vor der Möglichkeit bewahrt, sich in eine prometheische Geste letzter Überlegenheit zu verwandeln; es geht vielmehr darum, mit Vergebung auf die einem selbst gewährte Vergebung zu antworten, anderen eine Gunst zu erweisen, im Wissen, daß einem selbst eine Gunst erwiesen worden ist.

3. Die gesamte Spiritualität der Vergebung in ihrer Spannung und Komplexität ist ein Ausdruck der Spiritualität der Befreiung, der spirituellen Männer und Frauen, die von G. Gutiérrez beschrieben worden sind als diejenigen, die «frei zu lieben» sind. Vergeben heißt befreien, diejenigen lieben, die von einer sündigen Wirklichkeit unterdrückt werden, und diese darum befreien; die Unterdrücker lieben und darum bereit sein, sie anzunehmen und als Unterdrücker zu zerstören. Aber vergeben, das tun die von sich selbst Befreiten, diejenigen, die Gnade und Vergebung durch ihre Brüder und Schwestern und durch Gott erfahren haben. Andere befreien, das verlangt befreite Menschen, und die von sich selbst befreiten Menschen sind jene, die am besten andere befreien können. Die Vergebung als wirksame und unverdiente Liebe bringt diese Spiritualität zum Ausdruck.

Erzbischof Romero begriff sehr gut, daß die Vergebung Liebe ist, und zwar verschiedene Formen der Liebe, die durchgehalten werden müssen. Es gilt, die Unterdrückten zu verteidigen und die Wirklichkeit zu vergeben, und darum sagte er: «Es ist notwendig, den sozialen Veränderungen unserer Gesellschaft auf den Grund zu gehen. Wenn wir wollen, daß die Gewalt aufhört und daß jedes Unbehagen aufhört, dann muß man bis zur Wurzel gehen. Und die Wurzel liegt hier: in der sozialen Ungerechtigkeit» (30. 9. 1979). Es gilt dem Sünder zu verzeihen, und darum sagte er: «Wenn sie so weit gehen sollten, mich zu töten, dann dürfen Sie sagen, daß ich denen, die es tun, vergebe und sie segne» (März 1980). Es gilt einzugestehen, daß man selbst Sünder ist und auf Vergebung angewiesen ist, und deshalb sagte er: «Jeder einzelne von Ihnen ebenso wie ich, wir alle können im Gleichnis vom verlorenen Sohn unsere eigene Geschichte erkennen» (16. 3. 1980). Es gilt als letzten Horizont der Vergebung die Utopie der Versöhnung zu bewahren und fruchtbar zu machen, und deshalb sagte er: «Über allem steht das Wort Gottes, das heute zu uns geschrien hat: Versöhnung!» (16. 3. 1980).

4. Lateinamerika ist Ort der Sünde, aber auch Ort der Vergebung; die Sünde ist in reichem Maße vorhanden, in überreichem Maß aber gibt es Gnade. Wir wollen zum Schluß noch sagen, daß Sünde und Vergebung in Lateinamerika nicht eine Sache bloß von Lateinamerikanern und für Lateinamerikaner sein darf, sondern eine Sache von allen und für alle sein muß. Johannes Paul II. hat gesagt, daß am Tage des Gerichts die Völker der Dritten Welt über die Erste Welt richten würden. Dem ist hinzuzufügen, daß sie schon heute die Sünde der Welt auf sich nehmen und darum diejenigen sind, die die Sünde der Welt vergeben können.

Das, was über die Vergebung in Lateinamerika gesagt worden ist, soll nicht nur Ergriffenheit oder Bewunderung hervorrufen, sondern der Ersten Welt die eigene Sünde bewußt machen und sie zur Umkehr bewegen. K. Rahner hat gesagt, nur derjenige, der Vergebung erfahren habe, erfahre sich als Sünder. Die Tragödie der Dritten Welt müßte an sich schon ausreichen, um dieses Sündenbewußtsein hervorzurufen; wenn sie dies nicht tut und wenn nicht einmal die von gekreuzigten Völkern angebotene Vergebung dies bewirkt, dann kann man sich fragen, was die Erste Welt bekehren wird.

Wir wollen dies abschließend positiv ausdrükken. Wenn die gekreuzigten Völker die Sünde der Welt entdecken lassen, wenn diese Völker bereit sind, der sündigen Welt Vergebung anzubieten und diese Welt anzunehmen, um sie in ihrem gepeinigten Gewissen zu vermenschlichen, wenn sie alle auffordern, gegen die objektive Sünde zu kämpfen, um die Wirklichkeit zu humanisieren, wenn diese Entdeckung, diese Annahme und diese Aufforderung akzeptiert werden, dann sind Versöhnung, Solidarität und die Zukunft des Reiches Gottes in der Geschichte möglich. Und dies steht letzten Endes bei der Spiritualität der Vergebung für die heutige Menschheit auf dem Spiel.

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

JON SOBRINO

Baskischer Herkunft. Geboren 1938. 1956 Eintritt in den Jesuitenorden. Seit 1959 Mitglied der Mittelamerikanischen Provinz der Gesellschaft Jesu. Jetzt in El Salvador wohnhaft. 1969 Priesterweihe. 1963 Lizentiat in Philosophie und Geisteswissenschaften an der Saint Louis University. 1965 ebendort Magistergrad in den Ingenieurwissenschaften. 1975 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation zum Thema: Significado de la cruz y resurrección de Jesús en las cristologías sistematicas de Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann (nicht veröffentlicht). Veröffentlichungen: Cristología desde América Latina (Mexiko 1976[2]; engl. Übersetzung: Christology at the crossroads, Orbis Books, New York 1984[6]); 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 (Sal Terrae, Santander 1981); A oração de Jesus e do cristão (Ediciones Loyola, São Paulo 1981); Oscar Romero (CEP, Lima 1981); Jesús en América Latina (UCA-Editores, San Salvador 1982); Oscar Arnulfo Romero, Märtyrer der Befreiung. In: O.A. Romero, Die notwendige Revolution (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982). Anschrift: Mediterráneo 50, Jardines de Guadelupe, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.

George Soares-Prabhu

«Wie auch wir vergeben»: zwischenmenschliche Vergebung in der Lehre Jesu

Dem indischen Leser, der das Neue Testament in dem Bestreben durchsieht, den spezifischen Reiz seiner Spiritualität auszumachen, springen vermutlich zwei Besonderheiten der neutestamentlichen Weisungen besonders ins Auge. Er wird von der wiederholten und nachdrücklichen Aufforderung zur tatkräftigen Sorge um das Wohl unseres Mitmenschen und von der häufigen Aufforderung, einander zu vergeben, beeindruckt sein. Beides ist sicher nicht ganz neu für ihn. Erbarmen gegenüber unseren Mitmenschen, ja sogar der gesamten Schöpfung gegenüber – *sarvabhūtahite ratāh* (leidenschaftliche Freude am Wohlergehen aller Menschen) in der wunderbaren Formulierung der *Bhagavad Gita* V,25 XII,4 – zeichnet den vollkommen befreiten Menschen in der hinduistischen ebenso wie der buddhistischen Tradition aus; und nirgendwo fand ich die Lehre von der Vergebung so überzeugend und eindringlich ausgedrückt wie in der buddhistischen Geschichte von Dīghāvu, dem Prinzen von Kosala, der, als er den Mörder seiner Familie und Usurpator seines Königreiches in seiner Gewalt hatte, dessen Leben schonte, da er sich des Rates seines sterbenden Vaters erinnerte: «Schau nicht in die Ferne (z. B. laß' deinen Haß nicht lange währen), schau nicht auf das Naheliegende (z. B. entzweie dich nicht eilfertig mit deinen Freunden), denn Haß wird nicht durch Haß beschwichtigt; Haß beruhigt sich einzig und allein durch den Verzicht auf Haß» (*Mahavagga* X.ii.3–20)[1].

Der indische Leser wird jedoch sogleich die tatkräftige Sorge um den Nächsten und die gegenseitige Vergebung als die beiden Pole (den negativen und den positiven) des *dharma* Jesu erkennen, jener komplexen Mischung aus Weltanschauungen, Werten, Überzeugungen und Vorschriften, die die Gefolgschaft Jesu «beieinanderhält» und zu einer erkennbaren Gemeinde zusammenfügt. Denn wenn dies auch nicht ausschließlich christliche Standpunkte sind, so erhalten sie durch ihren besonderen Stellenwert innerhalb der Lehre Jesu und ihre konkrete Ausgestaltung im Neuen Testament doch eine spezifisch christliche Bedeutung.

Die tätige Sorge um den Nächsten, die sich nicht nur in geistigen Eigenschaften wie der Geduld, der Nachsicht, der liebenden Zuwendung und der Güte ausdrückt (1 Kor 13), sondern ganz konkret auch in der Sorge um die materiellen Bedürfnisse des «Nächsten» (Mt 25,31–46; 1 Joh 3,17; Jas 1,27), wird im Neuen Testament als die oberste Regel eines christlichen Lebens vorgestellt (Mk 12,28–34); während die Vergebung für jene, die uns Unrecht getan haben (Mk 11,25; Mt 6,14–15), und die Aussöhnung mit denen, denen wir Unrecht getan haben (Mt 5,23–24), als unerläßliche Vorbedingungen für das christliche Gebet und den Gottesdienst geltend gemacht werden.

I. Vergebung im Gebet des Herrn

Es ist also nicht erstaunlich, daß die tatkräftige Sorge um die Bedürfnisse unseres Nächsten und die Vergebung für jene, die uns Unrecht getan haben, im Gebet des Herrn (Mt 6,9–13; Lk 11, 2–4) deutlich in Erscheinung treten – in jenem Gebet, das Jesus seinen Jüngern als ein vorbildhaftes Gebet hinterläßt, das ihre besondere Identität als eschatologische Heilsgemeinschaft zum Ausdruck bringen soll (Lk 11,1). Somit enthält das Gebet eine kurze, aber deutliche Zusammenfassung des *dharma* Jesu. In seiner ursprünglichen, von Joachim Jeremias rekonstruierten Fassung lautete das Gebet wahrscheinlich wie folgt[2]:

Abba! Dein Name werde geheiligt, dein Reich komme; unser Brot für den morgigen Tag gib uns heute; vergib uns unsere Schuld, wie auch wir unseren Schuldigern hiermit vergeben; und laß nicht zu, daß wir von dir abfallen.

Der Anruf des Gebets *(abba)* beschwört die besondere und einzigartige Gotteserfahrung Jesu (das Fundament seines *dharma*), die er an seine Jünger weitergibt (Mt 11,25–27), damit es auch ihnen möglich sei, Gott zu erfahren (und ihn nicht nur lediglich zu benennen oder sich vorzustellen) als den Vater, dessen sorgende, unbedingte und alles vergebende Liebe allen gilt (Mt

6,25–34; Lk 15,11–31). Die beiden folgenden an Gott gerichteten Bitten (Dein-Bitten) drücken das zentrale Anliegen Jesu aus: das Kommen des Himmelreiches Gottes; denn der Name Gottes wird geheiligt, wenn und in dem Maße, als das Himmelreich sichtbar wird. Zwei Wir-Bitten haben dann zwei komplementäre Aspekte des Himmelreiches zum Inhalt: das Brot des Lebens und die eschatologische Vergebung. Die abschließende Bitte macht uns die gefährliche Situation bewußt, in der wir unser Gebet sprechen; denn unser Leben als Jünger hat einen unsicheren Platz in dieser gewalttätigen, gewinnsüchtigen und machtlüsternen Welt, die Hunger hervorbringt, Vergebung geringschätzt, uns unermüdlich bedrängt und danach trachtet, uns den Werten zu entfremden, die uns dazu bewegen, unser Gebet zu sprechen.

Die beiden Bitten um das tägliche Brot und um Vergebung gehören unmittelbar zusammen. Sie greifen die beiden komplementären Aspekte der *dharma* Jesu (tatkräftiges Sorgen und Versöhnung) auf, die wir weiter oben erwähnten. Denn die Bitte um das tägliche Brot bedient sich eines konkreten Symbols, das unsere tätige Sorge um das Wohl unserer Brüder und Schwestern veranschaulicht, während die Bitte um Vergebung unserer Bereitschaft zur Versöhnung Ausdruck gibt. Zugegeben, das «tägliche Brot» *(árton epioúsion)*, um das wir beten, ist nicht nur das materielle Brot, sondern auch das «Brot des Lebens», das heißt, das Geschenk eschatologischen Heils. Jedoch schließt dies auch das «tägliche Brot» mit ein, das wir zu unserem Leben hier und jetzt benötigen. Denn die biblische Eschatologie hat nicht ausschließlich spirituellen oder außerweltlichen Charakter; sie verneint die Geschichte nicht, sondern erfüllt sie. Und da das Himmelreich sich nicht in dem väterlichen Austeilen von Wohltaten erschöpft (denn Gott ist zwar ein nährender, nicht aber ein schonender Vater), sondern beides gleichzeitig ist, Geschenk und Verantwortung, beinhaltet unsere Bitte um Brot auch unsere Bereitschaft, unser Brot mit anderen zu teilen und uns für das tägliche Brot derer einzusetzen, die keines haben; ebenso wie das Beten um die eschatologische Gabe der Vergebung Gottes auch unser Bemühen um Vergebung für jene beinhaltet, die uns Schaden zufügten.

Das Versprechen, jenen zu vergeben, die uns Unrecht getan haben, fällt als die einzige Bezugnahme auf eine menschliche Aktivität im Herrengebet besonders auf. Dies hebt die Bedeutung der Vergebung im *dharma* Jesu zweifellos nachdrücklich hervor. Die Fähigkeit zu vergeben, ist eindeutig nicht nur eine von vielen Eigenschaften, die das Neue Testament von einem Jünger Jesu erwartet! Sie stellt vielmehr eine absolut notwendige Dimension des christlichen Lebens dar, das sich als eschatologische Existenz in einer endzeitlichen Gemeinde versteht. Denn ohne eine solche Bereitschaft zu vergeben (und Vergebung zu erlangen), ist eine eschatologische Gemeinschaft nicht möglich. Gottes eschatologische Vergebung kann (ebenso wie Gottes sorgende Liebe) in einer vergebenden Gemeinde nur wirksam werden, wenn jene, die diese Vergebung erfahren durften, selbst zur Vergebung bereit sind. Das «Brot des Lebens» kann es nicht geben, wenn nicht auch Vergebung erfahren wird.

II. Die religiöse Dimension der Vergebung

Die im Gebet des Herrn geforderte Bereitschaft zur Vergebung ist deshalb nicht nur als ein erfreulicher Charakterzug oder eine erworbene psychologische Bereitschaft zu verstehen. Sie ist eine religiöse Eigenschaft, die ihre Wurzeln im Innersten der christlichen Erfahrung eines absolut verzeihenden Gottes hat. Das Neue Testament verbindet deshalb unser Vergeben stets mit der Vergebung Gottes. Dieser Zusammenhang wird auf verschiedene, manchmal scheinbar widersprüchliche Weisen formuliert. Markus hält unser Vergeben offenbar für eine Voraussetzung der göttlichen Vergebung, wenn er uns ermahnt: «Wann immer du betest, vergib, wenn etwas zu vergeben ist, damit *(hína)* auch dein Vater im Himmel dir deine Vergehen vergeben möge» (Mk 11,25). Die Lukasversion des Herrengebets äußert sich auf die gleiche Weise, nur etwas nuancierter: «Und erlaß uns unsere Sünden; denn auch wir *(kaì gàr autoì)* erlassen jedem, was er uns schuldig ist» (Lk 11,4). In der Fassung des Matthäus erfährt diese Bitte des Gebets sogar noch eine weitere Abschwächung: «Und erlaß uns unsere Schulden, wie *(hos)* auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben» (Mt 6, 12). Unser Vergeben stellt hier nun keine Bedingung mehr dar, mit der wir uns Gottes Vergebung erst zu verdienen hätten; es wird vielmehr als ein Paradigma für die göttliche Vergebung oder vielmehr als deren Begleiterscheinung gesehen. In seinem unmittelbar folgenden Kommentar zu

dem Gebet aber hebt Matthäus diese Bitte um Vergebung noch einmal besonders hervor und formuliert sie in einer Weise um, die das Bedürfnis zu vergeben, um Vergebung zu erlangen, sogar noch stärker betont als dies bei Markus geschieht: «Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, dann wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben» (Mt 6, 14–15). Der Kolosserbrief kehrt diesen Zusammenhang aber um! Er erklärt unser eigenes Vergeben nicht zur Vorbedingung der Vergebung, die Jesus uns gewährt, sondern sieht unser Vergeben als eine Folge des Vergebens Jesu, das Modellcharakter für uns habe: «Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr!» (Kol 3,13).

1. Menschliches Vergeben und göttliche Vergebung

Welcher Zusammenhang also besteht zwischen dem menschlichen Vergeben und der Vergebung Gottes? Die ziemlich unklaren und anscheinend widersprüchlichen Formulierungen des Neuen Testamentes (auf die wir nicht allzuviel Nachdruck legen wollen, da es sich nicht um theologische Fachtermini handelt) bezeichnen einen Zusammenhang dialektischer Interdependenz, der, so meine ich, seine Wurzeln in der unbegrenzten Vergebungsbereitschaft Gottes hat. Alle Vergebung geht, wie jede Liebe auch, die sie ja nur in einer besonderen Form verkörpert, von Gott aus, der uns zuerst geliebt und vergeben hat (1 Joh 4,7,21; Lk 7,47; Mt 18,23–35). Wenn wir unseren Nächsten lieben (und ihm vergeben), kommt Gottes Liebe (und Vergebung) in uns zur Vollendung (1 Joh 4,12). Das heißt, unsere Erfahrung der liebenden Vergebung Gottes verstärkt sich und unsere Fähigkeit zu lieben und zu vergeben nimmt zu. Sollten wir es ablehnen, unserem Nächsten zu vergeben, wäre auch die Vergebung Gottes für uns nicht mehr erfahrbar – nicht weil Gott jemals aufhören würde zu lieben und zu vergeben (was ihm gar nicht möglich wäre, da er die vergebende Liebe *ist*), sondern weil wir es versäumten, auf seine Vergebung zu antworten, indem wir unserem Mitmenschen Vergebung gewähren und uns dadurch seiner verzeihenden Liebe gegenüber verschließen würden. Die Sonne wird immer wieder scheinen, da sie gar nicht anders kann als immer wieder aufzugehen; wir sind es, die uns vor ihren warmen Strahlen verbergen oder unsere Augen vor ihrem Licht verschließen.

Die mitmenschliche Vergebung ist die Antwort auf unsere Erfahrung der Vergebung durch Gott und setzt so eine spiralenförmige Bewegung des Vergebens in Gang. Hervorgerufen durch die Erfahrung der vergebenden Liebe Gottes wirkt sie sich wiederum auf unsere Erfahrung aus, indem sie neue Möglichkeiten des Vergebens in uns weckt. Die menschliche Vergebung ist somit sowohl eine Folge unserer Erfahrung der göttlichen Vergebung, als auch (auf einer zweiten Ebene) eine Bedingung für diese. Aus diesem Grunde erscheinen uns die neutestamentlichen Formulierungen zum Thema Vergebung so widersprüchlich und unklar. Sie beschreiben unterschiedliche Momente dieses Kreislaufs der Vergebung, verschiedene Segmente der Spirale also.

2. Vergebung gewähren und Vergebung erlangen

Vom Neuen Testament her wird also klar, daß unsere Vergebungsbereitschaft für unsere Brüder und Schwestern nicht das Ergebnis einer erzwungenen Anstrengung sein kann, die wir in der Hoffnung, uns die Vergebung Gottes verdienen zu können, oder aus der Furcht heraus, wir könnten die göttliche Vergebung verlieren, unternehmen. Unsere Vergebung ist immer die Folge unserer Erfahrung der freien und gütigen Vergebung Gottes. Nur derjenige, der selbst Vergebung erlebt hat, kann wirklich vergeben, und nur derjenige, der Liebe erfahren hat, kann wirklich lieben (Lk 7,36–50).

Die Erfahrung der Vergebung ist somit eine Voraussetzung für die Fähigkeit zu vergeben. Jesu ausdrückliche Anweisung, daß die Vergebung dem Gebet vorauszugehen habe (Mk 11,25), entspricht seiner Weisung, daß ein Gottesdienst – wie feierlich er auch immer sei – zu unterbrechen ist, sobald sich die Erinnerung an einen ungelösten Konflikt aufdrängt (Mt 5, 23–24). Diese Weisung Jesu ist bemerkenswert. Die Darbringung einer Gabe am Altar ist ein besonders feierlicher Akt der Anbetung. Dennoch heißt uns Jesus dieses Tun sogleich in dem Moment zu unterbrechen, wo jemand sich erinnert, seinem Bruder oder seiner Schwester ein Unrecht zugefügt zu haben – auch wenn es sich bei einem Unrecht, das sich so unerwartet und unangebracht meldet, wohl kaum um etwas Ernstes handeln kann![3] Wir sind damit wieder bei

dem Grundlegenden des *dharma* Jesu, in dem die Beziehung zu Gott gewöhnlich durch die Beziehung zu unseren Mitmenschen vermittelt ist. Die Geschichte ist der Ort, an dem die Menschheit Gott begegnet. Wir lieben Gott, indem wir unseren Mitmenschen lieben (Mk 12, 38–34); wir erfahren Gottes Vergebung, weil wir unseren Brüdern und Schwestern, die uns Leid zufügten, vergeben (Mt 6, 14–15); wir erstreben die Aussöhnung mit Gott nur, wenn wir uns mit jenen versöhnt haben, denen wir Unrecht getan haben (Mt 5, 23–24).

Die Vergebung des Neuen Testaments umfaßt somit sowohl die Bereitschaft, jenen zu verzeihen, die uns Unrecht getan haben, als auch die Bereitschaft, uns um die Vergebung derer zu bemühen, denen wir Unrecht getan haben. Beides ist erforderlich, wenn unser Vergeben aufrichtig sein soll und nicht in jene typische religiöse Bekundung einer selbstgerechten Herablassung abgleiten soll. In einer aufrichtigen und ungezwungenen Weise zu vergeben lernen wir nämlich nur, wenn wir uns zu unserer Sündhaftigkeit bekennen und es zulassen, daß wir Gottes Vergebung erleben, indem wir von unseren Brüdern und Schwestern Vergebung erbitten und annehmen. Die Unfähigkeit, Vergebung anzunehmen, weist auf die Unfähigkeit zu vergeben hin. Psychologisch ausgedrückt: Wir vergeben anderen nur, wenn wir gelernt haben, uns selbst zu vergeben.

III. Die psychologische Dimension der Vergebung

Die Fähigkeit sich selbst – und damit auch anderen – zu verzeihen, entwickelt sich, wenn wir in uns eine Haltung reifen lassen, die auf das Richten anderer und unserer selbst verzichtet. Tatsächlich wird die Vergebungsbereitschaft bei Lukas mit dem Verzicht auf das Richten gleichgesetzt, wie eine vielsagende Auswahl seiner Aussagen in seiner Predigt über das Richten zeigt (Lk 6,36–38):

> *«Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist! Richtet nicht, dann werdet auch ihr nicht gerichtet werden. Verurteilt nicht, dann werdet auch ihr nicht verurteilt werden. Erlaßt einander die Schuld, dann wird auch euch die Schuld erlassen werden. Gebt, dann wird auch euch gegeben werden...»*

Eine ungewöhnlich treffende Formulierung des christlichen Imperativs («Seid barmherzig – *oiktirmōn* – wie euer Vater barmherzig ist») wird hier in vier formal gleichen Aussagen konkret verdeutlicht. Jede der Aussagen wurde als «heiliges Gesetz» formuliert, das heißt in Form einer göttlichen *lex talionis*, derzufolge alles menschliche Verhalten in der Gegenwart einmal von einer entsprechenden göttlichen Handlung in der eschatologischen Zukunft beantwortet werden wird (beachten Sie das Passiv in der theologischen Formulierung!)[4]. Zwei gleichlautenden Verboten («Richtet nicht», «Verurteilt nicht») entsprechen zwei Aufforderungen («Vergebt», «Gebt»), was an die beiden grundlegenden Wir-Bitten (um Brot und Vergebung) des Herrengebets erinnert. Die Vergebung wird also mit einer Ablehnung der Verurteilung verknüpft.

1. Wir wagen es nicht zu verurteilen, da wir alle Sünder sind

Wie also können wir eine solche nicht richtende Einstellung, die es ablehnt zu verurteilen, erreichen? Offensichtlich zögern wir mit der Verurteilung jener, die uns Unrecht getan haben, wenn uns bewußt ist, daß wir ebenso sündig sind wie sie. Das Neue Testament besteht nachdrücklich auf der universalen Sündhaftigkeit der Menschheit, die uns alle ohne Ausnahme zu Schuldnern gegenüber der Gnade Gottes macht (Röm 5, 12–21; 1 Joh 1, 8–10). Ein solches Sündenbewußtsein ist weniger Ausdruck einer pessimistischen Sicht der menschlichen Natur als vielmehr das Ergebnis eines außerordentlich gründlichen Verständnisses dessen, wie das Verhalten des Menschen sein sollte. Jesus verschärfte die Normen eines angemessenen menschlichen Verhaltens (Liebe) dermaßen, daß jeder Anspruch auf Sündenlosigkeit von vornherein unmöglich geworden ist. Dies wird uns eindrucksvoll in den beiden ersten gegensätzlichen Formulierungen der Bergpredigt nach Matthäus nahegebracht (Mt 5, 21–32). Anders als die folgenden drei Gegensatzpaare (Mt 5, 33–48) führen diese nicht zu einem Verbot oder einer Verfügung. Stattdessen schließt jede mit der prinzipiellen Feststellung, daß Zornesäußerungen wie ein Mord geahndet werden (Mt 5, 21–22) und daß ein begehrlicher Blick einem Ehebruch gleichkommt (Mt 5, 27–28). Wenn uns aber bereits solch spontane Ausdrücke der menschlichen Aggressivität, wie sie Zorn und erotische Faszination sind, auf eine Ebene mit Mördern und Ehebrechern stellt, dann kann doch wirklich niemand

mehr für sich in Anspruch nehmen, ohne Sünde zu sein und es wagen, den ersten Stein zu werfen (Joh 8, 2–11)[5]. Wir wagen es nicht, uns anzumaßen, den Splitter aus dem Auge unseres Bruders zu entfernen, weil wir alle den Balken in unserem eigenen Auge haben (Mt 7, 3–5).

2. Wir wagen es nicht, andere zu richten, da wir nicht in die Herzen der Menschen blicken können

Letztendlich ist unser Verzicht auf ein Verurteilen jener, die uns verletzt haben, Teil einer umfassenderen und fundamentaleren Haltung, um die Jesus uns anhält, wenn er uns einlädt, das Richten gänzlich zu unterlassen: «Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!» (Mt 7,1)[6]. Ein jegliches Richten wird hier ausgeschlossen, weil nur Gott das Herz eines Menschen kennen kann, in dem allein die ethische Qualität eines Tuns beschlossen liegt (Mk 7, 14–23).

In einem Zeitalter, das von den großen «Meistern des Mißtrauens», Nietzsche, Freud und Marx[7], vor den verdeckten Motiven des menschlichen Verhaltens – personalen wie sozialen – gewarnt worden ist, leuchtet uns die Logik des Verbots Jesu um so mehr ein, auch wenn uns seine Realisierung in der Praxis nach wie vor schwierig erscheint. Wir vergeben, weil wir kein Recht haben, andere zu richten; und wir haben nicht das Recht zu verurteilen, weil es uns nicht gegeben ist, in die Herzen der Menschen zu schauen. Aufgrund der Unsicherheit, die aus diesem Mangel an Einblick in die Beweggründe menschlichen Handelns folgt, sieht sich der Jünger Jesu in seiner Liebe sogar veranlaßt zu verzeihen, anstatt zu verurteilen. «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,24), sagt Jesus im Blick auf seine Henker und gibt so seinen Jüngern ein Beispiel der Vergebung, das über den Verzicht auf eine Verurteilung noch hinausgeht und eine ausdrückliche Abschwächung des Vergehens vornimmt!

Grundlegend für die Lehre Jesu aber ist ein absolutes Verbot, das jeden Versuch grundsätzlich untersagt, irgendjemanden auf irgendeine, wie auch immer geartete Weise zu richten. Ein indischer Leser wird dies teilweise zu würdigen wissen, da auch in seiner Tradition ein nicht urteilendes Bewußtsein als der Beginn (und das Ende) der Weisheit und das Herz aller Vergebung gilt. «Wenn ich etwas verstehen will», schreibt Krishnamurti, «muß ich es schlicht wahrnehmen; ich darf es nicht kritisieren, nicht verurteilen, nicht als ein Vergnügen anstreben oder es als unerfreulich meiden wollen. Lediglich der schweigsamen (das heißt nicht richtenden oder urteilenden) Wahrnehmung eines Sachverhalts bedarf es»[8]. «Lehre mich zu vergeben», bittet ein Schüler seinen Lehrer in einer alten indischen Geschichte. «Wenn du nicht verurteilt hättest», lautet die Antwort, «würdest du nicht vergeben müssen.»[9]

IV. Die politische Dimension der Vergebung

Das Richten anderer zu vermeiden, heißt natürlich nicht, das Böse, das sie anrichten, stillschweigend zu dulden. Sündern zu vergeben, heißt nicht, die Sünde zu billigen, weder in persönlicher noch in sozialer Hinsicht. Denn die Vergebung, die das Neue Testament meint, entschuldigt die Sünde nicht noch toleriert sie sie; sie überwindet sie (Röm 12, 21). Ebenso wie die Feindesliebe (Lk 6, 34–35), die nur eine andere Bezeichnung ist, ist die Vergebung ein völlig dynamischer, ja sogar «aggressiver» Akt[10]. Sie ist zwar nicht gerade affektiv, aber effektiv. Sie führt nicht nur zu einem Wandel im Innern desjenigen, der vergibt, sondern auch zu einer Veränderung der Situation dessen, der Vergebung empfängt.

1. Vergebung und Reue

Die biblische Erzählung von der Heilung des Gelähmten von Kafarnaum bringt dies symbolisch zum Ausdruck (Mk 2, 1–12). Denn hier wird die Vergebung der Sünden des Gelähmten («Deine Sünden sind dir vergeben!») durch die Heilung seiner Lähmung offenbar («Nimm dein Bett und geh!»). Die Vergebung seiner Sünden führt zur Genesung des Gelähmten und wird auf diese Weise offenkundig. Zugegeben, die Erzählung, wie sie die synoptischen Evangelien wiedergeben, ist als eine apologetische Rechtfertigung der Autorität Jesu und seiner Gemeinde, Sünden zu vergeben, gedacht; eine Autorität, die auf der Vollmacht Jesu zu heilen beruht. Es ist dies aber eine eindeutig sekundäre Bedeutung, die der ursprünglichen Wundererzählung durch das Einfügen eines kontroversen Dialogs (Mk 2, 6–10) hinzugefügt wurde (Mk 2, 1–5; 11–12). Die Beifügung des Dialogs ist aber nicht willkürlich erfolgt. Wahrscheinlich wurde sie als erläuternder Zusatz verstanden, in Anspielung auf die Sündenvergebung, die bereits Bestandteil der

ursprünglichen Wundererzählung – oder doch zumindest implizit in dieser enthalten – war[11]. Denn als Zeichen des Himmelreiches sind «alle Wunderheilungen Jesu Symbole der ... Sündenvergebung, die die Gemeinschaft der Menschen mit Gott wiederherstellt»[12]. So ist auch die Heilung des Gelähmten als eine sichtbare Manifestation der Vergebung seiner Sünden gemeint; wirkliche Vergebung heilt.

Eine ähnliche Unterweisung erteilt die Erzählung von Simon, dem Pharisäer, und der Sünderin (Lk 7, 36–50). Die Liebe, die die Sünderin Jesus erweist, ist ein Zeichen dafür, «daß ihr ihre vielen Sünden vergeben sind» (Lk 7, 47). Diese Erfahrung der Vergebung ermöglicht es der Frau, zu lieben. Die Vergebung verwandelt sie. Simon dagegen erfährt keine Veränderung, weil er es sich nicht gestattet, Vergebung zu erfahren. Er bleibt weiterhin der nicht vergebende, richtende Mensch, der er immer war. Er, nicht die Frau, ist der wirkliche (reuelose und ohne Vergebung gebliebene) Sünder. Die Erfahrung der Vergebung ermöglicht es einem Menschen also, zu lieben.

Auch das Leben von Zachäus (Lk 19, 1–10) ändert sich von Grund auf, als er der vergebenden Annahme Jesu begegnet. «Die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von jemand zu viel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück» (Lk 19, 8). Die Erfahrung, daß ihm vergeben ist, weckt seine Reue *(metánoia)*.

Das Neue Testament geht also von einem dialektischen Verhältnis zwischen Vergebung und Reue aus (Lk 24, 27), das der Dialektik zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung, von der weiter oben die Rede war, entspricht. Echte Vergebung, die wirklich angenommen wird, ruft in demjenigen, der sie empfängt, Reue hervor – die dann wieder zum ursprünglichen Akt der Vergebung zurückfließt und ihm Nachdruck verleiht. Erfährt diese Spirale zwischenmenschlicher Vergebung eine Unterbrechung, ist offensichtlich etwas falsch gelaufen. Entweder war unsere Vergebung dann nicht echt; oder der Mensch, dem die Vergebung galt, will diese gar nicht.

2. Die Politik der Vergebung

Wichtig ist, dies in bezug auf die Situation der strukturellen Sünde in Erinnerung zu behalten. Wenn jene, die gewaltige Strukturen der Ausbeutung, Unterdrückung und (rassistischen und sexistischen) Diskriminierung aufrechterhalten und damit zwei Drittel der Menschheit einem hoffnungslosen Elend ausliefern, um Vergebung bitten, während sie es gleichzeitig ablehnen, etwas von ihrem Reichtum, ihren Privilegien und ihrer Macht abzugeben, dann sind sie offensichtlich verstockt. «Was würden wir zu Leuten sagen», bemerkt James Cone, «die darauf bestehen, uns zu unterdrücken, aber bestürzt sind, wenn wir sie ablehnen?»[13]

Die Antwort mag in der tatkräftigen und beharrlichen Vergebungsbereitschaft liegen, die Mahatma Gandhi praktizierte und predigte. Da er aus der Mitte eines ausgebeuteten und kämpfenden Volkes sprach, ohne daß er diesem von einer Position des Wohlbehagens, der Sicherheit und der stillschweigenden Duldung aus und sozusagen von außen gut zugeredet hätte, sind seine Worte von Gewicht. Gewaltlosigkeit (die für ihn stets eine «vorurteilsfreie Vergebung» beinhaltete), läßt Gandhi uns wissen, «meint nicht die demütige Unterwerfung unter den Willen des Übeltäters, sondern meint, daß jemand sich aus vollstem Herzen dem Willen des Tyrannen entgegenstellt»[14].

Zweifellos ist eine solch tatkräftige Vergebung wirkungsvoller aus einer Position der Stärke heraus zu praktizieren als von schwachen Positionen aus. «Enthaltsamkeit (in bezug auf Vergeltung) ist Vergebung», so wieder Gandhi, und «die Macht zu bestrafen ist wirkungslos, wenn sie von einem scheinbar hilflosen Geschöpf ausgeht. Man kann wohl kaum davon sprechen, daß eine Maus einer Katze vergibt, wenn sie es zuläßt, von dieser aufgefressen zu werden.»[15] Offenbar wird echte Vergebung also nicht dadurch gefördert, daß die revolutionären Momente unter den «Elenden dieser Erde» durch eine parteiliche und beschönigende Interpretation der Lehre Jesu entkräftet werden. Denn immer nur dann, wenn die Ausgebeuteten ihre Stärke entdeckten – indem sie sich ihrer Würde als Menschen bewußt wurden, indem sie die massive Kraft ihrer Solidarität erfuhren und indem sie die kreative Rolle erkannten, die sie in der Geschichte zu spielen berufen sind – immer nur dann waren sie in der Lage, vollständig und aufrichtig zu vergeben.

Wenn eine solche Vergebung auf die Reue des Ausbeuters trifft und dieser durch den Druck einer energischen und unbeugsamen, vergebenden und fordernden Liebe zur Umkehr bewegt

wird, kommt die Spirale der Vergebung in Gang und tut ihre Wirkung. Dies verdeutlicht die Dynamik von Gandhis *satyagraha* (aktiver gewaltloser Kampf, gestützt auf Wahrheit), welches die konsequenteste und wirkungsvollste Methode ist, die je entwickelt wurde, um die im Evangelium enthaltene Politik der Vergebung in die Praxis umzusetzen. Sie kann uns, glaube ich, Hoffnung für die Zukunft in einer wachsend gewalttätigen und nicht vergebenden Welt geben. Denn nur die Spirale einer tatkräftigen Vergebung vermag die Spirale der Gewalt zu durchbrechen, die unsere Welt auseinanderreißt.

[1] Zitiert in P. Carus, The Gospel of Buddha (New Delhi 1969) 85–88.

[2] J. Jeremias, Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 152–171.

[3] E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus (Göttingen 1962) 122–123.

[4] Zu den «Sätzen des heiligen Gesetzes» vgl. E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, 2. Bd. (Göttingen 1965) 69–81. Beachten Sie, daß Käsemann die Aussprüche in Lk 6,37–38 ausdrücklich von der Form ausnimmt, die er so brillant beschrieben hat (aaO. 99). Die Gründe, die er dazu anführt, überzeugen mich allerdings nicht.

[5] G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums (München 1977).

[6] Wie der Kontext bei Matthäus zeigt, wurde dieser Ausspruch unabhängig von den anderen, welche ihm in Lk 6, 37–38 beigefügt wurden, weitergegeben. Seines extremen Radikalismus wegen ist anzunehmen, daß es sich um einen authentischen Ausspruch Jesu handelt; vgl. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, 2. Bd. (Tübingen 1969) 92–93.

[7] P. Ricœur, Le conflit des interprétations (Paris 1969); oder: The Conflict of Interpretations (Evanston 1974) 148.

[8] J. Krishnamurti, The First and Last Freedom (London 1954) 179.

[9] Die Erzählung erscheint in einem in Kürze aufgelegten Buch von A. de Mello mit dem Titel: One Minute Wisdom, publiziert bei Gujerat Sahitya Prakash.

[10] L. Schottroff, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition: G. Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie, Festschrift für Hans Conzelmann (Tübingen 1975) 197–221.

[11] L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, 1. Teil (Göttingen 1975) 181–183.

[12] E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus, Neues Testament Deutsch 1 (Göttingen 1967) 32–33.

[13] J.H. Cone, God of the Oppressed (New York 1975) 226.

[14] M.K. Gandhi, The Collected Works of Mahatma Gandhi (New Delhi 1965) 133.

[15] AaO. 131.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

GEORGE SOARES-PRABHU

1929 in Indien geboren. Studium der Chemie an der Universität Bombay, dann Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Derzeit Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Päpstlichen Hochschule Jnana Deepa Vidyapeeth in Puna. Veröffentlichungen u.a.: The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew (Diss. veröffentlicht in Analecta Biblica, Rom 1976); (als Hg.:) Wir werden bei Ihm wohnen: Das Johannesevangelium in indischer Deutung (Theologie der Dritten Welt, Nr. 6, Herder, Freiburg i.B. 1984); außerdem viele Beiträge in indischen theologischen Zeitschriften. Anschrift: De Nobili College, Pune 411 014, Indien.

Virgil Elizondo

Ich vergebe, vergesse aber nicht

Einleitung

Ich bin mit dem typischen Schlagwort der USA: «Vergib und vergiß» aufgewachsen, und ohne weiter darüber nachzudenken, ging ich damals davon aus, daß Vergeben gleichbedeutend mit Vergessen sei und umgekehrt. Jedoch war mir das Vergessen nie leicht gefallen, und oft schien die Stärke meines Wunsches zu vergessen die Erinnerung an die ehemalige Verletzung geradezu lebendig zu erhalten. Die Wunde war immer noch zu spüren. Hatte meine Unfähigkeit zu vergessen die Unmöglichkeit zu vergeben zur Folge? Oft genug begleiteten Schuldgefühle meine Unfähigkeit zu vergessen; ich fühlte mich schuldig, des Vergebens unfähig zu sein, weil ich nicht vergessen konnte.

Als ich zum ersten Mal in Paris weilte, suchte ich das Denkmal auf, das an die Deportation jener Franzosen erinnert, die in den deutschen Konzentrationslagern ums Leben kamen. Als ich die Hauptinschrift über dem Portal las, war ich zunächst entsetzt: «Laßt uns vergeben, aber niemals vergessen.» Dies widersprach so völlig dem, was ich als «christlich» erachtete. Während ich über diesen schockierenden Satz weiter nachdachte, fiel mir ein, daß Jesus uns niemals aufgefordert hatte, zu vergessen, daß die zentrale Botschaft seines Wortes und Lebens aber die Vergebung der Menschen untereinander war. War dies aber möglich, zu vergeben, ohne vergessen zu haben? Plötzlich wurde mir klar, daß die wirkliche Tugend der Vergebung genau dann offenbar wird, wenn ein Mensch sich auch erinnert. Wenn ich aber vergessen könnte, müßte ich erst gar nicht vergeben, dazu wäre dann keine Veranlassung mehr gegeben... Da mir das Vergehen aber nur zu gut in Erinnerung war, konnte ich auch von ganzem Herzen vergeben. Dies ist der entscheidende Punkt der Vergebung; denn Vergeben heißt nicht vergessen, es heißt aber, von dem inneren Zorn, von Ressentiments und Rachebedürfnissen, die jede Faser meines Seins aufzehren, befreit zu sein.

I. Der Missetäter als Herr und Gebieter meines Lebens

In einer Welt wie der unseren, in der Sünde, Verwirrung und Perversion auf so vielerlei Art und unvermutet das Regiment führen, versteckt hinter einer Unzahl von Masken der Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit, von Gesetz und Ordnung, in einer solchen Welt bewahrheitet sich das biblische Urteil über die Menschheit voll und ganz, das da heißt: «Es gibt keinen, der gerecht ist, auch nicht einen; es gibt keinen Verständigen, keinen, der Gott sucht. Alle sind abtrünnig geworden, alle miteinander taugen nichts. Keiner tut Gutes, auch nicht ein einziger. Ihre Kehle ist ein offenes Grab, mit ihrer Zunge betrügen sie... Schnell sind sie dabei, Blut zu vergießen; Verderben und Unheil ist auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens kennen sie nicht. Die Gottesfurcht steht ihnen nicht vor Augen» (Röm 3,10–18). Kein Weg scheint hier herauszuführen, denn sogar in unserem Streben nach Gerechtigkeit und Versöhnung nehmen wir Zuflucht zur Gewalt, um die Schuld der Verletzung, die uns getroffen hat, wiedergutzumachen oder zurückzuzahlen. Der Verbrecher muß bestraft werden! Das Verbrechen muß geahndet werden! Die verletzte Ehre muß wiederhergestellt werden, indem der/die andere auf die Knie gezwungen wird. Es hat den Anschein, als könne nur eine gewalttätige Bestrafung für ein gewalttätiges Verbrechen entschädigen.

Der einzige Weg, auf dem wir Menschen ein Verbrechen tilgen können, ist scheinbar der, daß wir dem Übeltäter Übles zufügen. Wenn ich verletzt worden bin, kommt meine Wut nicht

eher zur Ruhe, als bis der Missetäter bekommen hat, was ich glaube, daß er es verdient. Aber auch wenn der Missetäter seine Strafe empfangen hat, kehren Friede und Ruhe noch nicht wieder ein. Die Erinnerung an die Missetat ist weiterhin eine Quelle des Ärgers und der Unruhe. Bitterkeit, zumindest aber Enttäuschung bleiben zurück. Groll und Ärger toben weiterhin in mir. Oftmals möchte ich meinen Zorn an anderen auslassen, ohne zu erkennen, was ich tue.

Der größte Schaden aber, den eine Verletzung mit sich bringen kann – ein Schaden, der oftmals gravierender ist als die Verletzung selbst – ist die Zerstörung meiner Freiheit, ich selbst zu sein; denn mein Innerstes wird unwillkürlich von Wut und Groll beherrscht sein, die als geistiges Gift mein gesamtes Sein durchdringen und mein Leben unbewußt, aber um so machtvoller weitestgehend beeinflussen. So werde ich oft gereizt und beleidigend reagieren, jemand sein, mit dem schwer zurechtzukommen, ja der sogar boshaft ist. Ich werde mein eigenes Selbst nicht wiedererkennen. Schließlich werde ich mein neues Selbst sogar hassen. Nie zuvor habe ich mich so gekannt, war ich den Gefühlen in meinem Innern derart machtlos ausgeliefert. Ich hasse die Übeltäter, die mir all dies angetan haben, und gerade in diesem Haß erlaube ich ihnen, Herr und Gebieter meines Lebens zu sein. Ihr Leben wird zur dominanten Macht, die mein ganzes Leben beherrscht. Worauf wartet Gott denn noch? Warum eilt er nicht herbei, sie zu bestrafen?

Können die Juden den Holocaust vergessen? Können die Japaner Nagasaki und Hiroshima vergessen? Können die Kriegsgefangenen die deutschen Konzentrationslager vergessen? Können die Eingeborenen Amerikas die Invasion der Europäer vergessen, Eroberung, Völkermord und Vorherrschaft? Können die Schwarzen Amerikas die Generationen ihres Sklavendaseins vergessen?

Kann das Kind die im Alkoholrausch verübten Schläge seiner Eltern vergessen? Kann ein Ehepartner die Untreue des andern vergessen? Kann ein Freund den Verrat eines Freundes vergessen? Kann ein Student vergessen, wie ein Lehrer ihn der Lächerlichkeit preisgab? Kann ein Arbeiter die entwürdigenden Beleidigungen eines Aufsehers vergessen? Auch wenn man es noch so sehr wünscht, die Vergangenheit kann nicht ungeschehen gemacht werden. Was geschehen ist, ist geschehen. Wir müssen damit leben, müssen sehen, wie wir damit zurecht kommen, können es nicht ungeschehen machen und können es niemals völlig auslöschen.

Je tiefer die Verletzung reicht, um so größer ist der beherrschende Einfluß der Nachwirkungen. Und es kommt der Zeitpunkt, wo geschieht, was die Schriften sagen: «Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse» (Röm 7, 15). Depression, Angst, Ärger, gemischt mit Gefühlen der Wertlosigkeit und Minderwertigkeit, durchsetzen meinen Alltag. Beratung, hartes Arbeiten, Urlaub, Ausruhen, Medizin, Gruppentherapie – all das hilft zwar, nichts aber scheint meine innere Freiheit wieder herstellen zu können, meine Selbstwertschätzung und meinen Frieden. Muß ich mich einfach damit abfinden, ein unglückliches Leben zu fristen, ein Leben, in dem ausgerechnet der Mensch zur beherrschenden Figur wurde, der sich gegen mich verging? Die elementare Sündhaftigkeit der Sünde selbst verwandelt – und darin besteht ihre größte Tragik – das Opfer in einen Sünder. Derjenige, der verletzt wurde, fühlt bis ins Innerste seines Seins das Bedürfnis, mit gleicher Münze heimzuzahlen. Es scheint, als könne der von der Sünde angerichtete Schaden nur wiedergutgemacht werden, wenn gegen den Sünder wiederum gesündigt wird; Fälle ausgenommen, wo die Erfordernisse der Justiz eine Maßnahme gegen den Übeltäter notwendig erscheinen lassen. Der/die Schuldige muß bestraft werden, muß bekommen, was sie/er verdient. Die Sünde muß geahndet werden; durch die Ahndung aber wird das Opfer zum Sünder, da er/sie ein Übel mit gleicher Münze heimzahlte! Somit sündigte nicht nur der eine; die Reaktion des Opfers ließ es gleichermaßen selbst zum Sünder werden.

Die große Tragik besteht darin, daß diese Art der Vergeltung einfach zum Wachstum und zur Fortentwicklung einer sich ausdehnenden Spirale der Gewalt beiträgt. Darüber hinaus stellen die Narben, die dem Herzen, der Erinnerung und der Seele des verletzten Menschen zugefügt werden, an sich schon eine Art geistigen Krebses dar, der das Leben der Opfer schlechterdings auffrißt, indem er sie zu sein veranlaßt, was sie gar nicht sein wollen: mißmutig, zänkisch, rechthaberisch, zurückgezogen; und sie zu einem Tun veranlaßt, das sie sich andernfalls nicht einmal hätten ausdenken mögen: ein von Betrug, Aggressivität, Eifersucht und Groll bestimmtes Tun. «Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten?»

(Röm 7,24). Menschlich gesehen scheint aus dem Unglück, das die Menschen sich selbst schaffen, kein Weg herauszuführen.

Uns selbst überlassen, würden wir uns mit Sicherheit selbst zerstören, indem wir Vergehen mit Vergehen vergelten. Denn selbst wenn wir den Übeltäter bestraft haben, sind wir immer noch mit dem Fluch der Erinnerung an das Vergehen behaftet, was Gefühle des Ärgers und der Abscheu mit sich bringt. Bin ich einmal verletzt worden, so scheint es, werde ich niemals mehr meinen vorherigen Frieden, meine Gelassenheit und Heiterkeit zurückgewinnen können. Auch wenn das Vergehen gerächt ist, heilt der in dem verwundeten Herzen sitzende Krebs nicht aus, sondern frißt das Leben des Opfers langsam auf. Auf uns allein gestellt, sind wir offenbar nicht in der Lage, uns wiederherzustellen. Anscheinend sind wir für den Rest unseres Lebens dazu verdammt, unglücklich zu sein ... und, was das schlimmste ist, es findet eine Übertragung auf die nachfolgenden Generationen statt, dergestalt, daß dieser Typus einer vergeltungsorientierten Einstellung und Handlungsweise ein Bestandteil der natürlichen Funktionen des Menschen wird, die sich im Verlauf seiner historischen Entwicklung herausbilden. Dieses Denkmuster prägt sich so tief in die von Menschen entwickelte Lebensweise ein, daß wir es nicht nur als funktional und natürlich ansehen, sondern auf der Grundlage einer göttlichen Gerechtigkeit auch für erforderlich[1]. Vergeltung erscheint als Erfordernis der Natur, das Ausbleiben der Vergeltung dagegen als Schwäche, Feigheit und sogar Versagen. Wir haben so gut anhand des Vorbildes vorheriger Generationen gelernt und so tief verinnerlicht, was wir erfuhren, daß sogar unser Herz nunmehr Vergeltung fordert, überzeugt davon, daß es auf diese Weise genesen könne.

Da nimmt es nicht Wunder, daß die Juden meinten, Jesu Sündenvergebung sei Blasphemie gewesen. Denn aus einer menschlichen Perspektive erscheint die wirkliche und bedingungslose Vergebung jenseits aller natürlichen Möglichkeiten des Menschen, ja selbst seines tiefsten Herzensverlangens, zu liegen. Zu vergeben bedeutet nämlich, das Vergehen auslöschen; vergeben heißt, ungeschehen machen. Da aber nur Gott aus dem Nichts heraus erschaffen kann, kann auch nur er bereits Existierendes oder Geschehenes in Nichts zurückverwandeln. Also kann nur Gott etwas ungeschehen machen, kann nur er wirklich vergeben. Somit ist die Vergebung offenbar der einzige Weg, der Menschen offensteht, um den Schmerz zu beruhigen, den das Vergehen mit sich bringt; die Vergeltung aber wird nie zu einer völligen Wiedergutmachung führen.

II. Der einzig wahre Herr und Gebieter des Lebens

Gott hat die Menschheit erschaffen; sie ist Kind Gottes. Wir sind das Erzeugnis des göttlichen Genius und der göttlichen Güte und Freundlichkeit. Dem Mysterium seines Schöpfungsplanes gemäß schuf uns Gott als schwache, begrenzte, unvollkommene, aber dennoch sehr gute Wesen. Obwohl wir uns selbst verunstaltet haben, läßt er uns in seiner unendlichen Liebe nicht im Stich. «Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16). Wie eine Mutter ihr Kind um so mehr liebt, wenn es krank ist und sein Zustand ihren liebenden und sorgenden Schutz auslöst, da sie nicht den Tod ihres Kindes will, sondern seine Genesung zu bestmöglicher Gesundheit, so gilt dies um so mehr für Gott. Nicht daß die Mutter die Krankheit ihres Kindes liebte, da aber das kranke Kind der Hilfe und des Beistandes um so mehr bedarf, fühlt sich die Mutter unwillkürlich zu dem Kind hingezogen.

«Vergißt etwa eine Frau das Kind, das sie nährt; hört sie auf, den Sohn ihres Schoßes zu lieben? Und wenn sie es vergäße, ich vergesse dich nicht» (Jesaja 49,15). Wer kann Gottes nicht enden wollendes fürsorgliches Verhalten nach Wohlergehen für seine Kinder besser nachvollziehen als eine liebende Mutter? Auch wenn das Kind alle möglichen Greueltaten begangen hätte und dafür bestraft werden müßte, wollte die Mutter nicht seine Vernichtung, sondern, daß es ein anständiges Leben begänne und es sich wohlergehen ließe. Auch wenn das Kind vor nichts zurückschreckte, *weiß* die liebende Mutter, die diesen Menschen in ihrem Schoß ausgetragen hat, daß er gut ist, auch wenn aller Augenschein gegen ihn spricht. Nicht daß die Mutter die Tatsachen nicht kennen würde, sie verfügt aber über jenes die Ratio übersteigende Wissen des Herzens, das die äußeren Anzeichen zu durchschauen vermag und die letztgültige Identität des irrenden Kindes sehen kann – «Trotz allem weiß ich, daß mein Kind gut ist». Und die Mutter hat

vollkommen recht! Das Kind ist gut! Es kann alles Mögliche falsch gemacht haben, ja das Schlimmste, das man sich vorstellen kann, begangen haben, als Schöpfung Gottes ist es dennoch im wesentlichen gut, und die liebende Mutter ist, trotz aller verwerflichen Augenscheinlichkeit, im Recht. Wenn einer der liebenden Eltern sein/ihr Leben geben könnte, damit das schwächliche Kind wieder genesen und leben könnte, so würde er/sie dies sehr wahrscheinlich tun, um des Lebens des Kindes willen.

Genau diesen Vergleich aber gebraucht die Bibel als Metapher für Gott. Gottes Erbarmen für die irrende Menschheit wird vom Anfang bis zum Ende mit dem bangen Schoß einer Mutter verglichen. Gottes liebende Barmherzigkeit ist so groß, daß sie sogar unnatürlich erscheint, – besonders angesichts der dazu im Gegensatz stehenden bedrückenden Forderung der Menschheit nach Rache und Wiedergutmachung; ich wage sogar zu sagen, nicht nur unnatürlich erscheint, sondern auch ungerecht! Im Vergleich zu dem Begriff von Gerechtigkeit, den eine sündige Menschheit hat, die Verbrechen mit Verbrechen heimzahlt, erscheint die Gerechtigkeit Gottes, der Sünde mit einer liebenden Vergebung vergilt, als völlig ungerecht. Verglichen mit dem Gesetz der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem erscheint Gottes Gerechtigkeit als vernunftwidrig. Dieses Gesetz aber hat sich so tief in die Herzen der sündigen Menschheit eingegraben – und wir alle wurden in Sünden empfangen, in die Sünde hineingeboren, und tun das unsrige zu unserer Sündigkeit hinzu –, daß es unserer zivilisierten Gesellschaft nunmehr als angemessen erscheint. Einer ungerechten Menschheit erscheint gerade die göttliche Gerechtigkeit als die Aufhebung der Gerechtigkeit. – Und eben das ist sie auch – die Aufhebung der «Gerechtigkeit» des Ungerechten.

Wegen des rein gesellschaftlichen Gesetzes, das immer neu Sünde, Rache, Gewalt und Vergeltung hervorbringt und verbreitet, bestand für Gott der einzig mögliche Weg, die Menschheit vor ihrer Selbstvernichtung zu bewahren, in der Menschwerdung seiner selbst. In dem Menschen, zu dem er wurde, nahm eine neue Schöpfung ihren Anfang – eine neue Menschheit. So sandte Gott seinen einzigen Sohn, damit er unter menschlichen Bedingungen lebe, Fleisch annehme, sich unter den Bedingungen unserer Lebensumstände durch unsere Versuchung hindurchkämpfe und Gottes Weg des Erbarmens, der Vergebung und der unbedingten Liebe bei all dem dennoch treu bleibe. Die Liebe allein reicht als Grundprinzip des Lebens aus. So lautete der Auftrag des Vaters, die Menschheit durch die Macht einer unbegrenzten, bis zum äußersten gehenden Liebe zu rehabilitieren. Genau dies hat Jesus getan.

Jesus blieb Gott gegenüber selbst noch gehorsam, als sein Volk seinen Tod forderte. Er blieb gehorsam auch dann noch, als das Volk einen bekannten Verbrecher ihm vorzog. Sein Schweigen brachte den Verdammten Erlösung und Freiheit (Lk 23, 18–25), genauso, wie er es zu Beginn seines öffentlichen Wirkens vorhergesagt hatte (Lk 4,18). Selbst als seine engsten Freunde ihn im Stich ließen und davonliefen, blieb er gehorsam. Und er war gehorsam auch dann noch, als er es mit seinem Leben bezahlen mußte, durch den Tod am Kreuz. Während er all dies durchstand, äußerte er nicht ein einziges Fluchwort, keine Klage, kein Wort, das auf Gerechtigkeit pochte. Alle hatten ihn verraten, er aber starb mit Worten der Vergebung auf seinen Lippen. Er war versucht worden, trug aber den Sieg davon. Der Sünde gelang es nicht, ihn zur Sünde zu verführen. Sogar als alle sich gegen ihn versündigten, blieb er standhaft in seiner Liebe für einen jeden. Alle hatten sich an ihm vergangen, er aber wies es von sich, irgendjemanden zu verletzen. Er wollte nicht zulassen, daß ihre Vergehen zur Grundlage seiner liebenden Beziehung zu ihnen würden. Dies war die einzige Möglichkeit, den Fluch zu brechen, der sich in die Geschichte der Menschheit eingeschlichen hatte und zur normalen und natürlichen Weise des Umgangs miteinander geworden war. «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23, 34). In absolutem Vertrauen auf Gott brachte er seinen Auftrag ohne das geringste Zögern zu Ende; einen Auftrag, der nach menschlichen Maßstäben ein einziger Mißerfolg war. «Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist» (Lk 23, 46).

Im Namen der Gerechtigkeit hatte die Menschheit über ihn zu Gericht gesessen, ihn verdammt, verurteilt und hingerichtet. Aber all dies hat ihn nicht vernichten können. Die Sünde konnte ihn zwar töten, sie konnte aber nicht die Macht seiner unbegrenzten Liebe brechen. Indem er es ablehnte, die Heimzahlung der gegen ihn verübten Verbrechen zu fordern, bricht Jesus ein für allemal den Fluch der Menschheit, der da lautet: Verletzung gegen Verletzung, Verbrechen gegen Verbrechen, Beleidigung gegen Be-

leidigung; in Begleitung eines sich steigernden Crescendo des Bösen, das in seiner Vernichtung des Einzelnen wie der Gesellschaft, des Missetäters wie des Opfers fortfährt. Jesus leugnete die Vergehen der Menschheit nicht, er nahm den Vergehen aber die Macht, über das Leben von Menschen zu gebieten und zu herrschen. Indem er den Kreuzestod freiwillig und ohne ein Wort des Protestes auf sich nimmt, bricht er die Macht des Fluches, leitet er den einzig wahren Weg zum Leben ein. Gott erweckte ihn von den Toten und bestätigte seinen Weg als DEN WEG – als den einen und einzigen Weg –, da die Menschheit vom Tod zum Leben befreit wurde. Gnade und Vergebung sind der einzige Weg, der zur jähen Beendigung der krebsartigen Ausbreitung von Sünde und Gewalt führt. Einen anderen Weg gibt es nicht. So reinigte uns Jesu Blut endgültig von dem Gift, das uns Sünde mit Sünde vergelten läßt. In ihm zerbrach der sich wachsend ausbreitende Teufelskreis vom Leben zum Tod definitiv. Damit sind wir in der Lage, einen neuen Anfang zu setzen.

III. Von der Knechtschaft zur Freiheit

Wie wir schon im ersten Teil feststellten, ist es – menschlich gesprochen – wirklich unmöglich, der Knechtschaft der Vergeltung zu entgehen, sind wir erst einmal verletzt worden. Das Vergeltungsbedürfnis bringt uns aber dazu, das Böse zu tun, obwohl wir es nicht tun wollen (Röm 7, 19). Auch wenn ich es mit Hilfe von Rationalisierungen, die etwa Gerechtigkeit oder Verstehen vortäuschen, zu verschleiern suchte, es gelänge mir doch nicht, von diesem inneren Bedürfnis loszukommen. Dieses alte Selbst des Menschen aber, das zur Vergeltung und sogar zum Tode verdammt ist, ist am Ende. «Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde blieben» (Röm 6, 6). Jesus durchbrach den Zirkel des Vergehens wegen eines Vergehens und eröffnete dem Menschen damit von Grund auf neue Möglichkeiten für seine Beziehungen und für die Gesellschaft als ganze. Die letzte Grundlage der menschlichen Beziehungen stellen deshalb nicht mehr notwendig die Verletzungen dar, die wir einander zufügten; vielmehr ist eine Liebe möglich geworden, die in der Lage ist, Schmerz und Bitterkeit der Verletzungen hinter sich zu lassen.

So wie einst das Gesetz dazu gebraucht wurde, unsere sündhaften Neigungen, die uns auch noch als natürlich erschienen, zu zügeln und unter Kontrolle zu halten, so könnte nun das neue Leben in Liebe die Grundlage aller Beziehungen sein und ohne Zweifel den Platz des Gesetzes einnehmen. Denn wie Augustinus sagt: «Liebe und tue, was dir gefällt.» Das Gesetz ist notwendig nur da, wo Sünde und Vergehen reichlich vorhanden sind; es ist aber dort überflüssig, ja sogar lächerlich, wo es Liebe im Überfluß gibt. So wie das Gesetz die destruktiven Eigenschaften des Menschen in Grenzen hielt, könnte jetzt die Gnade den Weg zu neuen und ungeahnten Möglichkeiten des menschlichen Geistes eröffnen.

Die vollständige Vergebung erscheint uns so unmöglich, weil uns die Erinnerung an die Verletzung noch immer quält und uns dazu drängt, die Begleichung der Schuld zu verlangen. Somit wird zur wichtigsten Frage überhaupt: Bleiben wir weiterhin bei unserer menschlichen Art, Vergeltung für ein Vergehen zu fordern, nur um dann selbst zu Tätern zu werden? Oder wagen wir es, *an Jesus zu glauben* und unsere Befreiung zu bewahrheiten (Röm 3, 24–28)? Es wäre dies die Bekehrung von dem Weg, der uns als der natürliche erschien, zu dem Weg Jesu, der uns zu einer Vergebung befähigen wird, wie sie nur Gott möglich ist – zu einer grenzenlosen Vergebung. An Jesus glauben heißt, ihm zu trauen und ein vollkommenes Vertrauen in seinen Weg zu haben.

Jeder von uns hat gesündigt, durch den Opfertod Jesu aber ist unser verwundetes Selbst rehabilitiert worden. Unser gebrochenes Selbst ist vor Gott, vor den anderen und sogar vor uns selbst gerechtfertigt worden. Ohne jedes Eigenverdienst haben wir Vergebung erlangt. Während wir in der Sünde fortfuhren, gab Christus sein Leben für uns (Röm 5, 6). Er gab lieber sein Leben hin als nachzugeben und sich gegen uns zu vergehen, da wir uns gegen ihn vergingen. Am Kreuz waren ihm unsere Vergehen mit Sicherheit gegenwärtig. Wir selbst hatten in unserer Sündhaftigkeit seine Kreuzigung gefordert. Er aber ließ sich nicht von dem irdischen Verlangen nach Rache bestimmen. Er hielt sich frei für die Liebe und kündete Vergebung an. Er eröffnete uns die Möglichkeit, desgleichen zu tun. «Durch ihn haben wir auch den Zugang zu der Gnade erhalten, in der wir stehen...» (Röm 5, 2).

Der Weg Jesu erschien einer Menschheit absurd, für die Rache und Vergeltung zur üblichen

Lebensart wurde. Menschen *glaubten* an das, was sie als Gerechtigkeit ansahen, und sie meinten, ihre eigenen Bedürfnisse entsprächen den Forderungen Gottes, der selbst eine solche Handlungsweise verlange. So schien Gott einzufordern, was die sündhafte Menschheit sich als gerecht zurechtlegte. Weil Jesus aber vergab und auch uns lehrte, einander zu vergeben, wie Gott uns vergibt, behaupteten die religiösen Funktionäre, er lästere Gott; sie warfen ihm sogar vor, er sei vom Anführer der Dämonen besessen (Mk 3, 22; Joh 10, 19–30); seine eigene Familie vermutete, er habe den Verstand verloren (Mk 10, 21); die einfachen Leute nahmen Anstoß an ihm, auch sie waren überfordert (Mk 6, 3). Sollten wir nicht zugeben, daß dies für die meisten Menschen zutrifft? Wie ich zu vermuten wage, auch für viele gute Christen und führende Kirchenvertreter? Immer noch fühlen wir uns von Jesus überfordert. Die Kirche gewährt ohne weiteres sakramentale Absolution, aber oftmals frage ich mich, ob diejenigen, die die Absolution erteilen, selbst voll akzeptiert haben, daß das Beichtkind mit Gott und der Gemeinde vollkommen ausgesöhnt, daß sein Vergehen ausgelöscht ist. Es fällt uns immer noch leichter, *unseren eigenen menschlichen Wegen Glauben zu schenken*, als *Jesus zu glauben.*

An jemanden glauben meint nicht jenen flauen Glauben, der bedeutet, daß man sich seiner Sache nicht ganz sicher ist. Man glaubt etwas in bezug auf jemanden, wenn man sich seiner Sache nicht sicher ist. Der Glaube an einen Menschen steht allerdings dem Wissen, das ich von ihm habe, keineswegs konträr gegenüber. Genau dann, wenn wir jemanden gut kennen und ihm vertrauen, *glauben* wir auch an ihn. Wenn ich einen Arzt sehr gut kenne und volles Vertrauen in seine Fähigkeiten habe, fällt es mir leicht, meine ganze Zuversicht in ihn/sie zu setzen und zu tun, was immer mir zur Wiederherstellung meiner Gesundheit aufgetragen wird. Was mir zu tun empfohlen wird, mag mir zumeist unnatürlich erscheinen, aber da ich den Fähigkeiten des Arztes vertraue, tue ich aus freiem Entschluß, was mir gesagt wird; ich *glaube an* die Kompetenz des Arztes.

Der Glaube an Jesus ist der Beginn unserer Rehabilitierung; er bewahrt uns vor den tödlichen Fallen, die unsere gewöhnlichen Weisen des Handelns mit sich bringen. Denn wer an Jesus glaubt, macht sich dessen Handlungsweise zu eigen, tritt in seine Fußstapfen, selbst dann, wenn sein Fleisch – seine natürlichen Neigungen[2] – ihn in die entgegengesetzte Richtung zerren. Je größer unser Glaube an Jesus ist, um so mehr wird sein Leben zu unserem eigenen: Wenn der Geist Gottes in euch wohnt, seid ihr vom Geist bestimmt (Röm 8, 9). Dieser Geist überwältigt unsere sündhaften Neigungen zu Rache und Vergeltung. Er bewirkt unsere vollkommene Wiedergeburt zu einem neuen Leben – und nicht nur zu einer Änderung unseres Selbst. Denn der Geist Gottes macht euch zu seinen Söhnen, aufgrund seiner Macht ist es euch möglich auszurufen: «Abba, Vater!» (Röm 8, 15). Es ist dieses neue Leben – das Leben Gottes in uns – das uns die Möglichkeit eröffnet, über unsere natürlichen Neigungen hinauszugehen. In Christus kehren sich ehemalige Werte und Bedürfnisse um: «Doch was mir damals ein Gewinn war, das habe ich um Christi willen als Verlust erkannt» (Phil 3, 7).

Die wahre Gerechtigkeit Gottes tritt nunmehr an die Stelle der Gerechtigkeit der ungerechten Menschheit: «Nicht meine eigene Gerechtigkeit suche ich, die aus dem Gesetz hervorgeht, sondern jene, die durch den Glauben an Christus kommt, die Gerechtigkeit, die Gott aufgrund des Glaubens schenkt» (Phil 3, 9). Es ist der Glaube an Jesus, der uns erneuert. Er verwandelte Paulus vom fanatischen Verfolger jener, die nicht seiner Meinung waren, zu dem unermüdlichen Apostel der unbegrenzten und universalen Liebe Gottes für alle Menschen. Selbst als er verfolgt, geschlagen, ins Gefängnis geworfen und beleidigt wurde, ließ er sich nicht davon abbringen, Gottes Liebe und Vergebung zu leben und zu verkünden. Wie Jesus führte Stephanus Worte der Vergebung im Mund, als er starb. Die ersten Märtyrer gingen ihrem Tod entgegen, nicht indem sie Verwünschungen ausstießen oder Gerechtigkeit forderten, sondern indem sie den Lobpreis auf das Leben Gottes sangen. In all diesen Fällen setzte sich eine neue Friedfertigkeit durch. Da meldete sich kein brennender Wunsch nach Rache, kein rechtschaffener Instinkt, der nach Gerechtigkeit schrie. Obwohl sie beleidigt, verleumdet und gemordet wurden, konnte man sie nun nicht mehr zerstören. Schon oft wurden wir von unseren inneren Gefühlen, durch Ärger, Angst, Verletztheit, Desillusionierung und Widerwille zerstört, wenn wir unseren natürlichen Verhaltensweisen folgten, obwohl doch niemand uns tötete. Wir waren zum Tod verdammt, obwohl wir lebten. Nun aber erlebten wir eine

völlige Umkehrung. Nichts kann den inneren Frieden und die Gelassenheit eines Menschen zerstören, dessen Herz verwandelt wurde, von einem Herzen aus Stein zu einem Herzen der Liebe.

Vergebung ist nicht eine Frage des Vergessens von erlittenem Unrecht oder des nicht Wahrhabens des Unrechts. Tatsächlich ist es nicht einmal gutzuheißen, wenn wir vergessen. Es könnte dann zu leicht passieren, daß wir selbst dasselbe Unrecht noch einmal begehen; oder wenn wir die Verletzung und den Schmerz nicht wahrhaben wollten, würde es uns nur zu leicht gelingen, die unglaublichen Schmerzen, die Menschen einander zuzufügen fähig sind, zu ignorieren, ohne sie überhaupt zur Kenntnis nehmen zu müssen. Die Erinnerung kann ein hervorragender Lehrer sein und sogar eine Quelle des Wachstums und der Fortentwicklung unserer sensitiven Fähigkeiten, unserer Empfindsamkeit für andere. Die von der Liebe verwandelte Verletzung kann zu einer ergiebigen Quelle des Erbarmens für den Schmerz anderer werden. Gerade die Erinnerungen an die Schmerzen eines Vergehens, das durch den Glauben an Jesus heilte, können zu wertvollen Quellen eines sehr fruchtbaren Dienstes der Versöhnung inmitten der von Schmerzen geplagten Menschheit unserer Tage werden. Die wirkliche Herausforderung der Menschheit besteht nicht im Vergessen, sondern in der Bekehrung. In der Bekehrung zum Weg Gottes aufgrund unserer Begegnung mit Jesus und des daraus erwachsenden Glaubens vollziehen wir den radikalen und endgültigen Bruch mit unserer natürlichen Gerechtigkeit und beginnen, an der Gerechtigkeit Gottes Gefallen zu finden, die bereits in diesem Leben den Fluch mit dem Segen vergilt, Unrecht mit Verzeihen, Diebstahl mit Geschenk, Beleidigung mit Lob und Vergehen mit Vergebung. «Das Trachten des Fleisches führt zum Tod, das Trachten des Geistes aber zu Leben und Frieden» (Röm 8, 6). Ein neues natürliches Gesetz tritt in Kraft, so daß wir nicht mehr tun, wozu uns der Zug und Druck unserer menschlichen Gepflogenheiten und Traditionen drängt, sondern tun, wozu uns der Heilige Geist ermächtigt. Es ist nicht unsere Sache, endgültig zu urteilen oder zu bestrafen, sondern die Gottes, der allein die Geheimnisse der Herzen kennt und der am Tag des jüngsten Gerichtes das wahre Recht sprechen wird.

Vergeben heißt, daß die Liebe die Rechtschaffenheit übertrifft und das göttliche Erbarmen die menschliche Gerechtigkeit. Jesus nahm lieber freiwillig seinen Tod hin als den Abbruch seiner liebenden Beziehung zu anderen Menschen – Freunden wie Feinden. Und obwohl das feige Verhalten der Apostel am ersten Karfreitag sicherlich seinen Abscheu verdiente oder wenigstens eine entschiedene Zurechtweisung, läßt Jesus es nicht zu, daß der Verrat seiner Jünger sein Verhältnis zu ihnen bestimmt. Seine Liebe geht über die Forderungen der menschlichen Sehnsüchte eines irdischen Herzens hinaus. Als erstes besucht der auferstandene Herr die Apostel, nicht um sie zu schelten oder eine Rechtfertigung zu verlangen, sondern um ihnen einen totalen und unbedingten *shalom* zu bringen. Jesus läßt nicht zu, daß die schlechten und beschränkten Taten seiner Jünger zur Grundlage seiner liebenden Beziehung zu ihnen werden.

Der Glaube an Jesus setzt uns instand zu leben, wie er gelebt hat. Wenn wir verletzt wurden, ermöglicht uns der Glaube an Jesus und seine Lebensweise, unsere Mißbilligung eines Vergehens hintanzustellen, weil wir nicht wünschen, daß das Vergehen zum bestimmenden Ereignis unserer Beziehungen wird. Dies bedeutet nicht, daß wir das Böse, das geschehen ist, gutheißen oder nicht wahrhaben wollten, es bedeutet nur, daß wir es ablehnen, die verletzende Tat zum bestimmenden Ereignis unserer Beziehung werden zu lassen. Vergeben ist weder gleichbedeutend mit Verstehen noch mit Vergessen oder Nichtwahrhabenwollen. Es ist ein Akt der Großzügigkeit, der bewußt übersieht, was angerichtet wurde, um das, was unserer Freundschaft und Liebe entgegensteht, aus dem Weg zu räumen. Jesus läßt es nicht zu, daß die Verdienste oder auch Fehler meines Lebens sein Verhältnis zu mir bestimmen.

Vergebung ist nicht die Folge von Gerechtigkeit, sondern der Ausfluß der göttlichen Großzügigkeit, die nun in uns Menschen lebendig ist. Wenn Gott selbst es ist, der vergibt, wie komme ich Sünder dann dazu, andere zu verdammen? Das unwillkürliche Zeichen, daß ich Gottes Vergebung wirklich angenommen habe, ist meine Fähigkeit, anderen zu verzeihen, wie Gott mir verziehen hat. Nur wenn ich selbst anderen vergebe, wird offenbar, daß ich die Vergebung, die Gott mir gewährt, wirklich in mich aufgenommen und mir zu eigen gemacht habe! Indem ich anderen vergebe, heiße ich Gottes großzügiges Angebot der universalen Vergebung willkommen und übernehme es für mich. Nun kann

auch ich vergeben, wie allein Gott vergeben kann. So erfahre ich in meinem Vergeben eine Vergöttlichung: Irren ist menschlich, Vergeben ist göttlich!

Mithin sterbe ich meinem alten Selbst, das nach Verstehen und Wiedergutmachung ruft. Die alten Forderungen des irdischen Herzens nehmen im selben Maße ab, als das neue Geistesleben in meinem Innern Fuß faßt, heranwächst und ausreift. Je mehr ich von Jesus «ergriffen» bin, um so mehr werde ich die Früchte des Heiligen Geistes erfahren.

Zu vergeben wird uns niemals leicht fallen, da die Forderungen des natürlichen Selbst sich auf vielerlei Art weiterhin nörgelnd bemerkbar machen werden. Mit Sicherheit ist es jedoch möglich, an Jesus zu glauben und unser Vertrauen in seinen Weg zu setzen. Nach menschlichen Maßstäben mag sein Weg uns oft als sinnlos, unvernünftig, unsinnig oder ungerecht erscheinen, jedoch ist er die einzige Möglichkeit, den zerstörerischen Zirkel zu durchbrechen, der den Übeltäter in der Person, die er verletzt, einen neuen Übeltäter erzeugen läßt. In dem Maß, als wir für unsere eigenen Wege mehr Vertrauen aufbringen als für die Wege Gottes, werden wir in der Zerstörung unserer selbst wie anderer fortfahren. Die einzige Möglichkeit, die wir haben, besteht darin, daß wir unser volles Vertrauen in den Weg Gottes setzen.

Wenn wir es wagen, dem göttlichen Arzt zu vertrauen und sein Rezept zu akzeptieren, werden wir uns als völlig wiederhergestellt erleben dürfen. Und auch wenn wir sterben müssen, wir werden in Frieden sterben und uns in Frieden dem Schlaf der Gerechten hingeben dürfen. Denn für jene, die fest an Jesus glauben, gilt: «Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung; dem allem widerspricht das Gesetz nicht» (Gal 5, 22).

Nur indem wir uns zum Weg des Herrn bekehren, können wir in Wahrheit vergeben und dennoch die Erinnerung an die Verletzungen der Vergangenheit wachhalten. Sich zum Weg des Herrn zu bekehren heißt, daß die Verletzungen der Vergangenheit heilen, ohne in Vergessenheit zu geraten, daß Friedfertigkeit an die Stelle von Ängsten tritt und daß die Schmerzen der Vergangenheit in Freude verwandelt werden.

[1] Wann immer ich in der Folge den Ausdruck «natürlich» verwende, beziehe ich mich nicht auf die wahre Natur des Menschen, wie sie von Gott erschaffen wurde, sondern habe eher die Natur vor Augen, wie sie sich durch Generationen hindurch aufgrund von Nachahmung, Gewohnheit und Tradition herausgebildet hat und so selbstverständlich geworden ist, daß sie nun als natürlich angesehen wird und wie natürlich funktioniert. Diese Natur hat sich uns so tief eingeprägt, daß sie offensichtlich zu unserem eigenen Fleisch und Blut geworden ist. In diesem Sinne ist der Begriff *sárx* zu verstehen, wie ihn die Bibelübersetzung «The Good News for Modern Man» widergibt: als die Art, in der die von Gott getrennte Menschheit nachzudenken, zu urteilen und zu handeln sucht.

[2] Ich beziehe mich hier auf den Begriff *sárx* bei Paulus – Neigungen, die sich so sehr in mein Sein eingeprägt haben, daß sie als Teil meines eigenen Fleisches erscheinen. Meine ganze konkrete Existenz drängt mich in diese Richtung.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

VIRGIL ELIZONDO

Geboren in San Antonio, Texas. Studierte an der Ateneo University in Manila, am dortigen East Asian Pastoral Institute und am Institut Catholique in Paris. Seit 1971 Präsident des Mexican American Cultural Center in San Antonio. Veröffentlichte zahlreiche Bücher und Zeitschriftenartikel. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, Mitherausgeber von Catequesis Latino Americana und der «God With Us Catechetical Series» (Sadlier Publishers, Inc., USA). Arbeitet als theologischer Berater von Basisgruppen in Armenvierteln in den USA. Anschrift: Mexican American Cultural Center, 3019 W. French PL., P.O.Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

Miguel Rubio

Die christliche Tugend der Vergebung

I. Die Vergebung als christliche Besonderheit

Natürlich ist die Vergebung keine christliche Erfindung, und sie ist auch keine ausschließliche Praxis der Christen. Die Tatsache, daß ich diesen Artikel mit dem Hinweis auf die christliche Eigentümlichkeit beginne, beruht auf zwei wesentlichen Motiven: zum einen, um einer gewissen begrifflichen Unstimmigkeit zu begegnen, die sich hinter der Aussage «die christliche Tugend der Vergebung» verbirgt, und zum anderen, um von Anfang an die christliche Perspektive zu verdeutlichen, die wir einnehmen.

Die begriffliche Unstimmigkeit

Diese läßt sich ganz einfach so formulieren: Es ist unzulässig, etwas als Tugend zu bezeichnen, was es eigentlich nicht ist. Tatsächlich stimmen weder der Akt noch der Habitus der Vergebung recht mit der klassischen, üblichen Bedeutung des Tugendbegriffs überein.

Ein erstes Bedeutungsfeld bezieht den Begriff der Tugend auf den *Bereich der Ethik*. In der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte stellt die Tugend anfänglich einen der Schlüsselbegriffe zur Erklärung und Systematisierung menschlichen Verhaltens in seiner moralischen Dimension dar: Die klassische *areté* (Sokrates, Platon, Aristoteles, die Stoiker usw.) bedeutet jene Form des Wissens, die den Weisen gut, tüchtig macht. Der Weise besitzt diese geistige Fähigkeit, mit deren Hilfe er seine Instinkte und Leidenschaften beherrscht, indem er sie der Vernunft unterordnet und sie ins rechte Maß bringt, mit dem Ziel, das Glück als endgültige Fülle des Seins zu erringen. In diesem philosophisch-ethischen Sinn (und ohne Berücksichtigung der vielfältigen Varianten, durch die sich die einzelnen philosophischen Richtungen voneinander unterscheiden) kann die Tugend «gelernt» werden: Sie kann durch die Praxis erworben, entwickelt und gefestigt werden; die Tugend ist eine wesentlich anthropozentrische Eigenschaft: Sie ist die letzte Grundlage, die alle Handlungen tugendhaft macht, und sie ist das erstrebte Ziel, das die Harmonie der Seele bewirkt. Die scholastische *virtus* (über die Kirchenväter, Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus usw.) nimmt das aristotelische, stoische, neuplatonische Gedankenerbe auf und theologisiert es. So wird die Tugend zu jener geistigen Eigenschaft, die Gott dem Menschen verleiht, damit dieser ein rechtschaffenes Leben führen kann[1]. Die anthropozentrische Betrachtungsweise weicht der theozentrischen; entsprechend wird der Charakter des Erlernbaren und der Aufgabe, um die man sich bemüht, abgeschwächt zugunsten des Charakters des wirksamen Geschenks und der Gnade[2].

Ein zweites Bedeutungsfeld begrenzt den Tugendbegriff auf den *Bereich der Asketik*. Sehr bald verschiebt sich die eher philosophisch-theologische Sicht der Tugend in Richtung auf eine eher religiöse Betrachungsweise; der ethische Inhalt verwandelt sich in einen asketischen. Dies geschieht in einem langwierigen Prozeß unter vielfältigen Einflüssen, zunächst in einigen biblischen Schriften, dann bei den Kirchenvätern und in der Scholastik: Das Spätjudentum, die Stoa, der Neuplatonismus, die Gnosis tragen auf unterschiedliche Weise zu dieser Verschiebung bei. Am Ende setzt sich die asketische Bedeutung sowohl im Begriff als auch in der Praxis der Tugend durch. Diese entgeht daher kaum der Gefahr der Deformierung, die beispielsweise aus dem zugrundeliegenden Schema des Dualismus (Gegensatz Laster – Tugend, Leib – Geist, Welt – Gott usw.), der übermäßigen Spiritualisierung des Lebens, der individualistischen, nicht-dialogischen Reduzierung der Person des Menschen erwächst.

Der Akt oder der Habitus des Vergebens darf, was seinen spezifisch christlichen Charakter anbelangt, keineswegs von einer der erwähnten Bedeutungen her verstanden werden. Die christliche Vergebung als Tugend im strengen Sinn zu definieren, würde daher zu einer gewissen begrifflichen Unstimmigkeit führen.

Dennoch sprechen wir von der christlichen Tugend der Vergebung.

2. *Die christliche Perspektive*

Wir sprechen hier also von der Vergebung als einer Tugend, die sie strenggenommen nicht ist, wohl aber in einem eher verallgemeinernden, annähernden Sprachgebrauch. Auf diese weniger übliche Weise sprechen wir von Tugend in einem doppelten *positiven Sinn:* deskriptiv als von etwas Wertvollem und insofern keineswegs allgemein Verbreitetem und paränetisch als von etwas Lobenswertem und insofern auch Empfehlens- und Nachahmenswertem.

«Vergeben» gehört zu dieser seltsamen Art von aufregender, ebenso mühseliger wie tröstlicher, ebenso löblicher wie nötiger Tugend; Vergeben ist keine Geste allgemeiner Routine, kein alltäglicher Brauch: eher eine verborgene, sonderbare Blume, die immer aus Schmerz und Überwindung erblüht; Vergeben erscheint tugendhaft, weil es uns über uns selbst hinaus, aus unserem ersten, spontanen Rachegefühl heraus zu dem führt, was in uns selbst das Beste ausmacht. Unser Alltagsleben bezeugt die angeborene Schwierigkeit zu vergeben, sowohl im aktiven Sinn des Vergebens oder der Bitte um Vergebung als auch im passiven Sinn des Vergebungempfangens; aber dasselbe Alltagsleben bezeugt auch, daß dort, wo Vergebung geschieht, Glück erlebt wird.

Die christliche Erfahrung ist voll von Vergebung; vor allem auf passive Weise: Der Glaubende weiß sich als Christ aus der Großmut Gottes geboren. Aber auch auf aktive Weise: Der Glaubende weiß sich als Christ zur selben Großmut geboren. Die christliche Erfahrung im umfassenden Sinn ist voll von Vergebung, weil sie und insofern sie voll von Liebe ist.

In diesem Sinn also beziehen wir uns auf die Tugend der Vergebung, deren Wirklichkeit in den biblischen Quellen des Christlichen tief verwurzelt ist und sich immer wieder bekräftigt findet. Das heißt: Wenn es, von einer begrifflichen Unschärfe abgesehen, legitim ist, von der Vergebung als Tugend in einem «besonderen» Sinn zu sprechen, dann nimmt diese Besonderheit im Horizont der biblischen Quellen spezifische Dimensionen und Umrisse an.

Es ist leicht, diese Besonderheit festzustellen. Einmal im Hinblick auf die Tugend: Das hebräische Alte Testament kennt den Begriff nicht, ebensowenig entwickelt es eine systematische Vorstellung von den Tugenden, auch wenn es möglicherweise auf manche von ihnen anspielt (vgl. Jes 11, 2); der griechische Text in Weish 8, 7 greift bereits das stoische Schema der vier Kardinaltugenden auf (vgl. z. B. Gal 5, 22ff; Kol 3, 12ff; Eph 4, 2; 1 Tim 6, 11; 2 Petr 1, 5ff); auch wenn sich keine eigentlich systematische Behandlung der Tugenden herausbildet, stellen diese Kataloge – die häufig Lasterkatalogen entgegengesetzt und sowohl deskriptiv als auch paränetisch formuliert werden – einen deutlichen Gradmesser des Einflusses dar, der vom hellenistischen Denken der Umwelt ausging. Nur selten ist die Vergebung in diesen Listen enthalten (vgl. z. B. Kol 3, 13; Eph 4, 32; 1 Petr 3, 9).

Andererseits aber gilt im Hinblick auf die Vergebung: Sowohl das Alte als auch das Neue Testament sind nicht zu verstehen ohne die ausdrücklichen und zahlreichen Bezüge zur Vergebung: Vergebungsgeschichten, Gesten, Erfahrungen, Bitten um Vergebung...; durch eine außerordentlich facettenreiche Sprache und in einer Weise, die jede a priori festgelegte Einordnung zunichte macht, wird die Konstante «Vergebung» zu einem der Leitfäden, die die Welt und die Art der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen bestimmen. Eines fällt hier sofort auf: im Horizont der Schrift verweist jede Erfahrung von Vergebung auf Gott als letzten Bezugspunkt und erste Erklärungsfigur. Biblisch gesprochen ist Gott immer Protagonist der Vergebung.

Aufgrund dessen wird verständlich, daß es auch unter diesem Gesichtspunkt nur in einer sehr besonderen Weise möglich ist, von Vergebung als Tugend zu sprechen. Auch wenn wir uns auf die Vergebung als Praxis des Menschen beziehen, erscheint der Tugendbegriff etwas eng und ungeeignet, um dieses christliche Verhalten ganz richtig zu definieren. In ihm vereinigen und ergänzen sich Gabe und Aufgabe, Notwendigkeit der Gnade und Möglichkeit des Erlernens. Es mag daher angebracht sein, auf Begriffe zurückzugreifen wie «talante» (hier etwa: «Einstellung», «Bereitschaft») (J.L.L. Aranguren) oder «Haltung» bzw. «actitud» (J. Endres, M. Vidal), die in der gegenwärtigen theologisch-ethischen Reflexion sehr geistvoll aufgenommen worden sind[3]. Jedenfalls eröffnen uns Ausdrücke wie christliche Einstellung oder Haltung der Vergebung von anderen anthropologischen Voraussetzungen aus einen Zugang zu derselben Wirklichkeit; aber auch hier wäre es möglich, ähnliche begriffliche Unstimmigkeiten zu entdecken wie bei der Bezeichnung der christlichen «Tugend» der Vergebung.

Mit allen entsprechenden terminologischen Vorbehalten und unter größtmöglicher Beachtung der ganzen Komplexität des Vergebens in seiner christlichen Eigenart besteht daher die beste Möglichkeit, um zu seiner wahren Bedeutung Zugang zu finden, im berühmten Rückgriff auf die Quellen selbst. – Was erfahren wir hier über die Vergebung?[4]

II. Christliche Erfahrung und Praxis der Vergebung

Aus dem christlichen Blickwinkel betrachtet, den wir uns zu eigen machen[5], spielt die Erfahrung von Vergebung im wesentlichen auf zwei Momente an, die zugleich die Spannweite ihrer Bedeutung ausmachen. Vergeben ist in erster Linie eine *Gabe:* Die Tatsache der Vergebung offenbart uns Gott als Ereignis des Erbarmens. Vergeben enthält darüber hinaus eine *Aufgabe:* Die Gesten der Vergebung werden in der Kirche als der Zeugin der Vergebung und der Dienerin der Versöhnung aktualisiert und konkretisiert.

1. Die Erfahrung: Die Vergebung als Ereignis des Erbarmens

Der soteriologische Hymnus, der den Epheserbrief einleitet, preist die Herrlichkeit Gottes, der uns in Jesus und durch ihn die Vergebung der Sünden gewährt. Dies wird zum Zeichen: In dieser Gabe enthüllt sich die Einzigartigkeit Gottes (vgl. Eph 1, 7ff). Wenn die Gnade im allgemeinen eines der Merkmale darstellt, die uns das Überraschende an Gott vor Augen führen, so bringt die Barmherzigkeit im besonderen ihn uns nahe und macht ihn uns zugänglich. Gott ist nicht nur gnädig, sondern, wenn er vergibt, schenkt er sich selbst als Erbarmen.

Nur Gott kann vergeben. Erbarmen zu haben ist das Besondere an Gott, sein unverwechselbares Vorrecht; Gott offenbart sich als solcher gerade durch das, was ihn von der Wesensart der Menschen unterscheidet. Gott verwirklicht seine Gegenwart unter den Menschen im Vergeben.

Sowohl im Judentum als auch im Urchristentum erscheint die Erfahrung des Glaubens an Gott eng verknüpft mit der Erfahrung von Vergebung. Zwei Texte der Urkirche liefern uns in dieser Hinsicht eine vielsagende Information:

Die Heilung des Gelähmten (Lk 5, 17–26 u. par). Die in dieser Erzählung ausführlichere Tradition des Lukas wird fast zu einer Beweisführung. Auf die Behauptung – in Jesus von Nazaret erfüllt sich das «Gnadenjahr des Herrn» (Lk 4, 19) – folgt die Darstellung der Tatsachen, die sie untermauern, darunter diese von der kritischen Konfrontation mit den Pharisäern und Gesetzeslehrern umrahmte Episode. Indem sie deren Ärgernis feststellt – «Wer ist das, daß er eine solche Gotteslästerung wagt? Wer außer Gott kann Sünden vergeben?» (Lk 5, 21; Mk 2, 7) –, bekräftigt die christliche Tradition dieselbe Überzeugung: Jedes Vergebungsgeschehen ist wirklich eine Tat des Erbarmens, die unausweichlich auf Gott verweist. Bloß – und hier hebt sie sich vom Judentum ab –: In Jesus wird das Ereignis Gottes zur gegenwärtigen Wirklichkeit.

Das Vaterunser (Lk 11, 1–4; Mt 6, 9–15). Die lukanische Tradition, die hier in ihrer redaktionellen Form ursprünglicher ist[6], stellt dieses Gebetsschema in den Kontext einer Bewußtwerdung, durch die die Jesus am nächsten stehende Gruppe ihre eigene Identität gegenüber anderen zeitgenössischen Gruppierungen innerhalb des Judentums – zum Beispiel der Gruppe um den Täufer (Lk 11, 1) – formuliert. Die neue Glaubensgemeinschaft betet in der Art Jesu; mit Jesus wagt sie es, Gott als Abba zu duzen. Indem sie sich ihm in einem spontanen Aufzählen von Dringlichkeiten und Bedürfnissen öffnet, erkennt sie ihn als den barmherzig Vergebenden: «... erlaß uns unsere Sünden; denn auch wir erlassen jedem, was er uns schuldig ist» (Lk 11, 4; Mt 6, 12)[7]. Die christliche Erfahrung, daß Gott die Barmherzigkeit der Vergebung tut, erhält hier ein neues differenzierendes Element (das die Überlieferung des Matthäus mit dem Kommentar in 6, 14–15 verstärkt): Die Gabe der Vergebung, die wir von Gott erhalten, wird durch unsere tatsächliche Bereitschaft bedingt, unsererseits Vergebung zu schenken.

In Jesus geschieht das Erbarmen Gottes. Das gesamte neutestamentliche Denken kann als eine Ansammlung von Versuchen betrachtet werden, das Ereignis Gottes in Jesus zu erklären. Verschiedene Sprachstile, verschiedene Schlüssel, verschiedene Voraussetzungen, verschiedene Anwendungen, aber immer die gleiche Grundkonstante: Das Erbarmen Gottes nimmt in Jesus ein menschliches Antlitz an.

Daher muß die christliche Erfahrung der Vergebung zwangsläufig von einer christologischen Bedeutung geprägt sein. Wir zeigen schematisch drei Determinanten dieser Bedeutung auf.

Jesus spielt die Gott vorbehaltene Hauptrolle. Vergeben ist ausschließliches Recht Gottes; doch die christliche Tradition zögert nicht, hier und da zu vermerken, daß Jesus dieses göttliche Privileg verkörpert und vergegenwärtigt. Wir haben bereits kurz angedeutet, wie sie den Skandal für das Judentum konstatiert, als Jesus dem Gelähmten erklärt: «Deine Sünden sind dir vergeben» (Lk 5, 20; Mk 2, 5; Mt 9, 2). Es handelt sich nicht um einen vereinzelten Anspruch, sondern um eine wiederholte Geste; beispielsweise gegenüber Levi (Lk 5, 32), Zachäus (Lk 19, 10) oder in besonderer, gewollt demonstrativer Weise gegenüber der Sünderin (Lk 7, 36–50).

Jesus löst die Dynamik des Bekehrungsprozesses aus. Die Erfahrung der Vergebung ist ein heilsamer Schock. Wenn Jesus vergibt, erschüttert er den Menschen; er bewirkt in ihm eine Rückkehr zur Echtheit im Gesamtgefüge seiner Beziehungen zu sich selbst, seinen Mitmenschen, zur Welt und zu Gott. In Übereinstimmung mit der besten prophetischen[8] und rabbinischen Überlieferung[9] betont die Tradition des Urchristentums die Dringlichkeit der Umkehr (Mt 18, 3; Mk 10, 15; Apg 2, 38); diese kennzeichnet das Wesen der Gruppe um Jesus als eine der Grundbedingungen seiner Nachfolge. Das Thema der Umkehr ist von zentraler Bedeutung im Lukasevangelium; die Reue, die die Haltung des Menschen gegenüber Gott bestimmt, läßt sich nicht auf eine bloß individuelle Befindlichkeit reduzieren, sondern sie besitzt gesellschaftliche Tragweite; und dies mit einer doppelten Konnotation: einmal in dem Sinne, daß für Gott die Vorurteile gesellschaftlicher Klassifizierungen nicht zählen, und zum anderen in dem Sinne, daß die Umkehr Veränderungen des eigenen Verhaltens auf der Ebene gesellschaftlicher Praxis mit sich bringt (vgl. Lk 10, 25–37; 15, 11–32; 19, 1–10)[10].

Jesus tritt für eine neue Logik der zwischenmenschlichen Beziehungen ein. Der Bewertungshorizont, in dem er sich bewegt, verletzt die Voraussetzungen der normalen zwischenmenschlichen Logik. Oft wirkt er verblüffend. Schon aus diesem Gesichtspunkt erhellt sich zum Teil die häufig in der Überlieferung festgehaltene Tatsache, daß er nicht verstanden wird. Und das liegt daran, daß die Logik, die die zwischenmenschlichen Beziehungen regelt, sich am Recht des Stärkeren oder bestenfalls am Gesetz der Gegenseitigkeit, der Äquivalenz, als Norm der Gerechtigkeit ausrichtet. Jesus dagegen läßt sich von seiner Logik der Überfülle leiten. Damit macht er deutlich, daß seine Art, gerecht zu sein – wie die Gottes – in der Barmherzigkeit besteht. Diese Praxis wird ganz offenkundig in der überzeugenden Antwort auf das Talionsgesetz (Ex 21, 23ff; Lev 24, 18ff; Dt 19, 21), die uns die Logienquelle überliefert hat (Mt 5, 39ff; vgl. Lk 6, 29f). Jesus setzt auf eine Logik der Überfülle, auf die Logik Gottes selbst. In ihr werden die Beweggründe der instinktiven Reaktion außer Kraft gesetzt; sogar die von den Impulsen des Verstandes diktierten Verhaltensprinzipien werden durchbrochen. Der Vergeltung setzt sie die Vergebung entgegen, dem Pochen auf Rechte die Haltung der Versöhnung über jegliche Grenzen hinweg.

2. *Von der Erfahrung zur Praxis: Vergeben in der Art und im Namen Jesu*

Die christliche Erfahrung der Vergebung erschöpft sich nicht im Erlebnis ihrer Gnadenhaftigkeit. Vergeben ist nicht nur eine Gabe, die man empfängt, sondern zugleich auch eine Aufgabe, die zu erfüllen ist. Im Grunde handelt es sich darum, die in erster Linie passive Erfahrung des «Vergebung-Findens» als Erlebnis umzusetzen in die vorrangig aktive Erfahrung des «Vergebung-Übens» als Aufgabe. Diese Erfahrung der Vergebung als Aufgabe stellt die christliche Tugend der Vergebung dar.

Die christliche Tugend der Vergebung in der Urkirche

Sie kann auf zwei komplementären Ebenen der Verwirklichung entfaltet werden: Die empfangene Gabe wird Aufgabe gegenüber dem Inneren des gläubigen Menschen, der sich auf die Seinsweise Gottes in Christus hin verändert; indem er barmherzig ist, wird der Christ neue Schöpfung nach dem Ebenbild Gottes, der Barmherzigkeit ist; in diesem Sinne wird der Christ – die Kirche – Zeuge der Vergebung, lebendiger Ort der Aktualisierung der Barmherzigkeit. Aber mehr noch: Die empfangene Gabe wird zur Aufgabe gegenüber den Mitmenschen; die neue innere Erfahrung entwickelt eine Dynamik nach außen und gestaltet ihrerseits die Verhaltensweisen gegenüber anderen; in diesem Sinne wird der Christ – die Kirche – Diener der Versöhnung, lebendiges

und wirksames Zeichen der Vergebung in der Art und im Namen Jesu.

Die Erfahrung/Praxis der Vergebung als Aufgabe nimmt in der Physiognomie der verschiedenen urchristlichen Gemeinden einen sehr bedeutsamen Platz ein. Mt 18 beispielsweise entwickelt ein gemeinschaftliches Verhaltensschema auf dem gemeinsamen Nenner der christlichen Tugend der Vergebung: Als Ausgangspunkt beruft man sich auf das Logion Jesu über die Notwendigkeit der Umkehr (V. 3); in ungewöhnlich drastischer Form wird im folgenden die Schwere der Sünde hervorgehoben – vor allem, wenn sie auf die Schwachen und Kleinen zurückfällt – (V. 6–11), um dann auf eine erneute Bekräftigung der Barmherzigkeit und Fürsorge des Vaters hinzuarbeiten (V. 12–14); erst danach werden die drei Regeln der brüderlichen Zurechtweisung (V. 15–18), vor allem aber der Grundsatz der grenzenlosen Vergebung (V. 21–22) und die unabdingbare Notwendigkeit der Versöhnung (V. 23–35) festgehalten.

Aus all dem Gesagten können wir schließen: Die christliche Tugend der Vergebung besteht in der verändernden Erfahrung, daß einem vergeben worden ist, und in der daraus folgenden Praxis in dem Sinne, daß man wagt, in der Art und im Namen Jesu zu vergeben.

Die Feindesliebe als höchste Form der Vergebung

Seinen Feind zu lieben bedeutet zweifellos einen Grenzfall dieser Art von Vergebung; es stellt daher eines der geeignetsten Anwendungsgebiete dar, an denen sich die Reichweite und die Bedeutung der Möglichkeiten der christlichen Tugend der Vergebung ablesen lassen. Wir entfalten einige dieser Möglichkeiten:

1. Die Praxis der Liebe als Antwort an diejenigen, die gegen uns sind (Mt 5, 43–47): Mt 5, 44f übernimmt aus der schriftlichen Logienquelle diese extreme Liebespraxis, die außerdem in einer Reihe von Texten derselben Quelle bekräftigt wird. Ihr zufolge erteilt Jesus der Tendenz zur Rache am Feind eine Absage und geht sogar über das Gebot der Nächstenliebe in Lev 19, 18 hinaus. Er erklärt: «Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen...». Diese Forderung beinhaltet die Zuspitzung eines ganzen Programms zur Verhaltensweise gegenüber dem anderen (vgl. Mt 7, 1ff: das Verständnis; Mt 7, 7ff: die Goldene Regel), das die Konfliktfälle miteinander miteinbezieht; sie bestätigt die von Jesus eingeführte Logik der Überfülle; sie strukturiert sogar die Rangordnung der Werte in anthropologischer, ethischer und sozialer Hinsicht neu.

Bedroht, wehrlos, von den Gegnern (von denen, die die Botschaft Jesu ablehnen) verfolgt, entscheiden sich die Christen für einen Lebensstil, der durch Gewaltlosigkeit gekennzeichnet ist (Mt 5, 39f, Q). Der Botschaft Jesu folgend und in deutlicher Kontinuität mit der ursprünglichen Tradition richtet sich ihre Liebespraxis direkt und positiv an diejenigen, die ihnen mit Ablehnung begegnen. Aus der konkreten negativen Erfahrung von Feindschaft und Verfolgung, mit denen man ihnen begegnet, antworten sie ihren konkreten Feinden mit Liebe; damit verflüchtigt sich die Bedeutung der Vergebung nicht zu einer abstrakten Aussage, und man beschränkt sie auch nicht auf außergewöhnliche, fast unmögliche Lebensumstände; sie wird vielmehr der «Generalnenner, die Klammer, die das gesamte Verhalten und die Botschaft der Jesusnachfolger umfaßt»[11].

Die Erfahrung Gottes als eines Vaters (Mt 5, 48), für den es kennzeichnend ist, daß er Barmherzigkeit übt, liegt dieser christlichen Praxis zugrunde und verleiht ihr Sinn; diese Praxis als solche stellt eine Erwiderung dar: Wie der Vater so will auch der Christ das Heil für alle, auch für die Bösen, die Ungerechten, die Feinde.

2. Die Praxis der Liebe als Schulderlaß (Lk 6, 27–36): Der Kontext, der die Darstellung der Feindesliebe bei Lukas einrahmt, spiegelt nicht mehr die historische Situation Jesu wider, nicht einmal – wie in Mt 5, 44ff – die der Logienquelle. Er setzt vielmehr eine spätere christliche Gemeinschaft voraus, deren Mitglieder aus dem Judentum und dem Heidentum stammen. Es handelt sich um eine Gruppe von Christen, die sich in ihrer Mehrheit so kennzeichnen läßt: gesellschaftlich gesehen, in guter Position; wirtschaftlich gesehen, wohlhabend; und moralisch in gutem Rufe stehend. Gerade deshalb sind sie unbeliebt, verflucht und sogar «verhaßt» bei der Minderheit derer, die gesellschaftlich niedrig gestellt, wirtschaftlich bedürftig und moralisch bei der Gruppe der Mehrheit wenig angesehen sind. Offensichtlich gewinnt die Feindesliebe in diesem Kontext einen ganz spezifischen Klang: Wir hören: «Euch, die ihr mir zuhört, sage ich: Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen...» (Lk 6, 27f). Aber die allgemeine Aussage wird zur konkreten Ermahnung mit einem anderen

Sinn und einer anderen Stoßrichtung als in Mt 5, 44f: Die Adressaten bei Matthäus sind in diesem Fall wehrlose, bedrohte, verfolgte Christen; die bei Lukas sind gutsituierte, wohlhabende und auserlesene Christen. Die «Feinde» bei Matthäus sind die Verfolger, die die Botschaft Jesu zurückweisen; bei Lukas dagegen sind es Brüder und Schwestern im Glauben, Christen, die aufgrund ihrer ökonomischen und/oder sozialen und/oder moralischen Situation für die Mehrheit zum Objekt von Verachtung und Feindseligkeit werden; das heißt, «Feind» bedeutet hier soviel wie «Schuldner» (der aus diesem Grund als jemand gilt, der keinerlei gesellschaftliches und moralisches Ansehen genießt); damit erhält der ökonomische Faktor eine entscheidende Bedeutung, die so weit reicht, daß sie die gesellschaftlichen und moralischen Faktoren bedingt und einschließt. Während bei Matthäus die Praxis der Feindesliebe gleichbedeutend ist mit der Annahme aller, auch unserer Feinde, bedeutet demnach bei Lukas «Gutes tun», *«Wohltätigkeit»* üben, ohne dafür eine gerechte Belohnung oder amtliche Bestätigung zu erwarten.

Der Wandel des Kontexts hat zugleich die Stoßrichtung, die Bedeutung und auch die Betrachtungsweise der Vergebungspraxis verändert. In der Tat ist man von einer eher individuellen Sicht der Vergebung als Praxis zwischenmenschlichen Verhaltens – bei Matthäus – zu einer Anschauung mit ausgesprochen sozialem Anspruch – bei Lukas – gekommen, in der der Erlaßcharakter der Vergebung hervortritt (Lk 6, 37c). Die theologische Interpretation von Lukas, die Korrekturen, die er an dem von der Logienquelle übernommenen Text anbringt, führen uns in eine Sozialethik der «guten Werke» ein, die darauf dringt, die Vergebung auf eine gesellschaftlich aktive und konkrete Weise zu praktizieren. Vergeben bedeutet Gutes tun, und Gutes tun äußert sich darin, daß man mit vollem Risiko leiht, ohne das Geliehene zurückzufordern (V. 34f), und daß man Schulden erläßt (V. 29bf); der Geber verzeiht, indem er auf sein legitimes Recht verzichtet, das Geliehene zurückzufordern[12].

Wiederum können wir feststellen, wie einem ethischen System der Gegenseitigkeit eine Ethik der Geschenkhaftigkeit und des Schulderlasses (V. 32ff) sogar auf dem immer spröden und heiklen Gebiet des Wirtschaftlichen entgegengesetzt wird. Die Logik der Überfülle läßt der Berechnung der Gewinne keine andere Wahl als die unberechenbare Belohnung durch Gott (V. 35). Damit kehren wir zum Schlüsselgedanken zurück: Vergeben als Forderung der Nachfolge Jesu bedeutet immer eine Art Anpassung an Gott, dessen Wesensäußerung die Barmherzigkeit ist (V. 36).

Der utopische Plan einer Gesellschaftsveränderung, die von der Vergebungspraxis ausgeht

Bisher haben wir die christliche Tugend der Vergebung in der Art und im Namen Jesu – angewandt auf den Extremfall der Feindesliebe – in zwei Dimensionen betrachtet: einmal auf dem Hauptgebiet der persönlichen Beziehungen und dann in einem zweiten Schritt in ihren wirtschaftlich-gesellschaftlich-moralischen Auswirkungen auf der Ebene kleinerer Gemeinschaften. Doch nun müssen wir noch einen Schritt weiter gehen: Im Christlichen schließt Vergeben ein gesellschaftliches Vorhaben ein. Wenn es immer wichtig ist, den gesellschaftlichen Charakter des Christlichen zu betonen, so gilt dies ganz besonders für die Praxis der Vergebung, die so sehr der Gefahr der Privatisierung ausgesetzt ist.

Auf der Grundlage der Soziologie der Jesusbewegung[13] und in der Absicht, weder der Begrenzung auf die Privatsphäre noch einem Triumphalismus eines wie auch immer gearteten politischen Messianismus zu verfallen, können wir auf eine Art utopischen christlichen Plan zur Gesellschaftsveränderung schließen, der von den Voraussetzungen der Vergebungspraxis ausgeht. Zu diesem Ergebnis gelangt man von einer umfassenden Fragestellung her, die die Jesusbewegung von anderen Erneuerungsbewegungen jener Zeit anerkanntermaßen unterscheidet.

Die Fragestellung. Während Essener und Widerstandskämpfer den Haß gegenüber dem fremden Besatzer schüren, formuliert die Jesusbewegung die unumgängliche Notwendigkeit der eigenen Bekehrung (Lk 13, 3ff); im Gegensatz zu dem Rat, sich gegen den unterdrückerischen Feind zu erheben, ruft die Jesusbewegung grundlegend zur inneren Erneuerung als der wirksameren Form der Befreiung auf und disqualifiziert jede Absicht der Gewaltanwendung.

Als Beweis dieses pazifistischen Ethos können wir beispielsweise folgendes anführen: Zu der Jesus am nächsten stehenden Gruppe haben sogar ein Zöllner, Steuereinnehmer, und ein Zelot, Mitglied des Widerstands, Zugang (Mk 2, 13ff; Mt 10, 3; Lk 6, 15); scharf verurteilt wird der

vom Widerstand verübte Mord an Zacharias (Mt 23, 35); Mitglieder der ausländischen Truppen werden wohlwollend empfangen, bewundert und zuvorkommend behandelt (Mt 8, 5ff; Apg 10, 1ff); verboten wird nicht nur aggressives Verhalten, sondern auch, daß man sich gegen Aggressionen zur Wehr setzt (Mt 5, 39ff), verboten sind nicht nur äußerliche Handlungen, sondern sogar der innere Zorn (Mt 5, 21ff).

Das Ergebnis. Im Hinblick auf diese und andere Feststellungen kann man leicht den Schluß ziehen, daß die christliche Tugend der Vergebung eine der primären Komponenten politischer Ethik im Urchristentum darstellt. Das Ethos, das sich aus der Vergebungspraxis ergibt, übersteigt die Grenzen des bloß Individuellen oder Privaten, um in die Gestaltung der Gesellschaft einzugreifen. Wir haben es mit einem Sozialethos zu tun, das, statt sich von gewaltsamer Konfrontation leiten zu lassen und dem Recht des Stärkeren Geltung zu verschaffen, die notwendige Bereitschaft zur Vergebung und Versöhnung, zur Überwindung jeder Mauer aus Vorurteilen, zur Überwindung des aggressiven Verhaltens und der sozialen Spannungen hervorhebt. Mehr noch: Durch die Vergebung werden die aggressiven Impulse in die höchste Form der Barmherzigkeit umgekehrt, die man Feindesliebe nennt; die Notwendigkeit, sich gegenüber dem andern selbst zu behaupten, auch mit dem Mittel der Gewalt, verwandelt sich in jene Praxis der Selbst-Freiheit, die imstande ist, den anderen anzunehmen, auch um den Preis seiner selbst.

Es ist eine Friedensbewegung aufgekommen, die in der Lage ist, die gesellschaftlichen Gruppen durch eine Praxis zu verändern, deren einzige Erklärung in der christlichen Motivation von Prinzipien liegt wie Vergebung und Versöhnung statt Haß und Rachsucht, Liebe statt Forderung, Toleranz statt Unduldsamkeit. Zweifellos ist die existentielle und gesellschaftliche Kehrtwendung, die dieser Schritt von der Aggression und der Angst, die diese bestimmt, zur Vergebung und der Freiheit, die diese begleitet, nicht mit der menschlichen Natur innewohnenden Mechanismen zu erklären. Wir bewegen uns wieder in dem bereits erläuterten Bezugssystem: dem einer Logik der Überfülle, die vom Handeln Gottes gestützt wird, das wie in anderen Bereichen menschlich-christlichen Verhaltens auch hier entscheidend ist, um das Unmögliche möglich zu machen (Mk 10, 27).

III. Vergeben als Pädagogik Gottes: Von der Bewußtwerdung zur Herausforderung

Die theologische Betrachtung der christlichen Tugend der Vergebung im Hinblick auf deren Quellen erfüllt ihre Aufgabe nicht, wenn der Rückgriff auf sie lediglich der Gelehrsamkeit dient oder zur Nostalgie Zuflucht nimmt. Auf die Bewußtwerdung, die aus den Ursprüngen Originalität gewinnt, muß der Vergleich mit der Gegenwart, deren Überprüfung und Repristination, Wiederanpassung und Angleichung an das Vorbild folgen. Hiermit betreten wir bereits den Boden der Herausforderungen.

Die Pädagogik Gottes gegenüber den Menschen heißt in allererster Linie Vergeben: Weil er uns aus Barmherzigkeit so behandelt und weil er uns so lehrt, wie wir unsere Mitmenschen behandeln sollen. Wenn wir von dieser Bewußtwerdung nun auf die Herausforderung zu sprechen kommen, dann geht es darum, die theologischen Koordinaten zu skizzieren, von diesen aus die christliche Gegenwart im Hinblick auf die Tugend der Vergebung einer Kritik zu unterziehen und ihre Aktualisierung in der Kirche und der Gesellschaft unserer Tage zu versuchen.

Angesichts des begrenzten uns noch verbleibenden Raumes formulieren wir diese theologischen Koordinaten knapp und thesenartig zusammengefaßt.

1. Die christliche Tugend der Vergebung in der heutigen Kirche

These 1: Es wäre unrichtig, zu behaupten, daß die Kirche von heute sowohl das Bewußtsein als auch die Erfahrung/Praxis der christlichen Tugend der Vergebung verdrängt oder vernachlässigt habe; wichtige Dokumente des II. Vatikanums, Pauls VI. und Johannes Pauls II. ebenso wie das christliche Leben in zahllosen Taten und Zeichen beweisen das Gegenteil.

These 2: Dennoch hat sich in der Kirche eher eine am Vollzug des Bußritus der sakramentalen Beichte orientierte pastorale Praxis durchgesetzt als die Haltung der Bereitschaft und Offenheit für Vergebung und Versöhnung. Aber die christliche Tugend der Vergebung stellt die Voraussetzung dar, die den sakramentalen Ritus als besonderen Ausdruck und einzigartige Aktualisierung der Vergebung ermöglicht und seine Grundlage bildet. Es ist daher pastoral notwendig, diese

Bereitschaft zur Versöhnung zu wecken und zu vertiefen.

2. *Der «theo-logale» Ursprung der christlichen Tugend der Vergebung*

These 3: Die Vergebung als christliche Erfahrung ist etwas, das von Gott stammt. Die Grundlage, die Motivation und die Kraft jeder Vergebung kommen aus der Erfahrung, daß Gott in Jesus Erbarmen mit uns hat, uns annimmt und uns zur Versöhnung aufruft.

These 4: Die christliche Tugend der Vergebung hat also einen wirklich theologalen Ursprung: die Barmherzigkeit Gottes, die in Jesus Christus Wirklichkeit und Fülle der Versöhnung wird.

These 5: Für den Gläubigen ist diese theologale Bedeutung der Vergebung von Person, Wort und Praxis Jesu her als dem Antlitz des Erbarmens Gottes mit dem Menschen zu verstehen.

3. *«Ekklesio-logale» Vermittlung der christlichen Tugend der Vergebung*

These 6: Die Vergebung als christliche Praxis geschieht darüber hinaus immer auf die Kirche bezogen. Vergeben gehört zu ihrem Auftrag. Durch sie erfährt der Gläubige Vergebung und bezeugt diese in prophetischer Weise. Der Logik der Überfülle Jesu folgend, die sie verkündet und weitergibt, bemüht sich die Kirche um die Aufgabe der Versöhnung der Menschen und der Völker.

These 7: Die christliche Tugend der Vergebung hat demnach einen unabdingbar ekklesiologalen Aktualisierungsbereich: Gabe und Aufgabe kirchlicher Versöhnung[14] bedeuten Anteil an der Handlungsweise Gottes, die sich als Barmherzigkeit äußert.

These 8: Für den Gläubigen ist diese ekklesiologale Bedeutung der Vergebung von seiner Zugehörigkeit zu einer Kirche her zu verstehen, die in der Spannung lebt, zugleich Subjekt von Lastern und Subjekt von Tugenden zu sein[15]. Die dieser Spannung ausgesetzte Kirche, auf die die Last der Versöhnung fällt, ist eine Kirche im Protest: Sie protestiert gegen ihre eigene Etabliertheit und Entfremdung, ihren Verfall; ebenso protestiert sie gegen jede Verstümmelung, Entfremdung oder Instrumentalisierung des Menschen, der zum Spielball politischer, ideologischer oder ökonomischer Interessen wird. Die Kirche als Subjekt von Lastern und Tugenden besitzt die Größe des Realitätssinns; durch diesen – über die ständige Versuchung des Triumphalismus hinaus – weiß und akzeptiert sie sich im Erlösungsgeschehen zugleich als Protagonist und Antagonist, als den größten Verbündeten Gottes in der Sache des Guten und als seinen gefährlichsten Feind in den eigenen Reihen.

4. *«Anthropo-logale» Finalität der christlichen Tugend der Vergebung*

These 9: Die Vergebung als christliche Erfahrung/Praxis führt den Menschen in die Dialoghaftigkeit des Glaubensprozesses ein, in dem die Gabe und die Antwort sich überschneiden. Von Gott Vergebung erfahren, sich selbst verzeihen, andern vergeben: All dies bringt verschiedene Momente ein und derselben Versöhnungsbewegung zum Ausdruck, durch die allein wir, wie wir wissen, im Christlichen Vergebung empfangen können, wenn – oder weil – wir bereit sind, Vergebung zu schenken; und Vergebung schenken können wir nur, wenn – oder weil – wir sie empfangen haben (Lk 11, 4; Mt 18, 21–35).

These 10: Die christliche Tugend der Vergebung hat demnach ein entschieden anthropologales Ziel: Es entsteht der «neue Mensch» in der Art Jesu, der wie dieser und in dessen Namen Versöhnung verbreitet.

These 11: Für den Gläubigen ist diese anthropologale Bedeutung der Vergebung von dem «neuen Geschöpf» her zu verstehen, zu dem er selbst wiedergeboren wird und das sich an der «neuen Schöpfung» ausrichtet, die die Versöhnung auslöst.

These 12: Die neue Schöpfung nach der Art Jesu nimmt als solche Gestalt an durch die Öffnung gegenüber der Barmherzigkeit Gottes; dies führt zu der Entdeckung und Verwirklichung des Wohl-Wollens und der Wohl-Tätigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen als einer Form der neuen «Kultur der Liebe» (Paul VI.); durch diesen Geist der Barmherzigkeit wird die Welt menschlicher als durch den Geist strenger Gerechtigkeit, der bewirkt, daß wir den anderen nur unter dem Gesichtspunkt unserer Rechte gegenübertreten (Johannes Paul II.).

These 13: So ist der neue Mensch in der Lage, die neue Schöpfung voranzutreiben: Aus derselben Quelle der Barmherzigkeit gehen die christ-

liche Bereitschaft zur Versöhnung und das christliche Bemühen um die Versöhnung mit sich selbst und mit den andern auf individueller Ebene oder auf der Ebene der Gruppe und auf gesellschaftlicher oder internationaler Ebene hervor; von ihr her steigern sich die Freude, Gutes zu tun, und der Verzicht darauf, sich des Bösen zu bedienen oder seine Macht und die Kräfte der Zerstörung ins Spiel zu bringen; diesem Geist der Barmherzigkeit als dem notwendigen gesellschaftlichen Ausdruck der Tugend der Vergebung christliche Geltung zu verschaffen, das könnte in der heutigen internationalen Lage Anwendung finden auf so dringende Erfordernisse wie die Lähmung der gegenwärtigen Rüstungsapokalypse und die großzügige Lösung des entsetzlichen Problems der wachsenden Verschuldung der Länder der Dritten Welt (vorhin haben wir bei den christlichen Quellen den Erlaßcharakter der Vergebung, bezogen auf Schuldner im wirtschaftlichen Sinne, festgestellt).

These 14: Im Grunde läßt die christliche Tugend der Vergebung andeutungsweise die Voraussetzungen einer Anthropologie erkennen, die den Menschen mit einem optimistischen Realismus betrachtet.

Vergeben – sowohl Vergebung schenken als auch sie empfangen – setzt den Sinn für die Realität der menschlichen Schwäche voraus; der Mensch ist innerlich und äußerlich schwach. Vergeben ist darüber hinaus menschlich schwierig. Die christliche Tugend der Vergebung ermöglicht es vom Glauben her, sich selbst anzunehmen, wie man ist, mit allem, was man ist (mit der eigenen Schwäche, mit der Schuld...), weil Gott uns annimmt, wie wir sind, mit allem, was wir sind. Mit sich selbst versöhnt, kann der Mensch versöhnen, kann er Vergebung schenken und empfangen, das heißt: Die christliche Tugend der Vergebung macht es auch möglich, den andern anzunehmen, wie er ist, mit allem, was er ist, weil auch Gott ihn so annimmt.

Vergeben setzt den optimistischen Sinn für die menschliche Größe voraus; jenseits seiner Schwäche begegnet der Mensch, der vergibt oder Vergebung annimmt, dem besseren Teil seiner selbst; er stellt fest, daß es in ihm «immer mehr Bewundernswertes als Verachtenswertes gibt»[16]. Die christliche Tugend der Vergebung bringt es gleichfalls mit sich, daß die Beziehung zum anderen in höchstem Maße gewürdigt wird, so sehr, daß sie Haß in Liebe und den Feind in einen Bruder verwandelt.

These 15: Eine positive Bewertung der Vergebungstugend legitimiert in keiner Weise eine Stärkung des Schuldbewußtseins oder eine Reaktivierung des Gefühls der Sündhaftigkeit. Dies wäre vielleicht die schlimmste aller möglichen Schlußfolgerungen und natürlich eine der Konsequenzen, die zu rechtfertigen wir keineswegs bereit wären. Das wirklich Christliche besteht nicht darin, die Sünde hervorzuheben, sondern die Gnade, die Befreiung, die Barmherzigkeit (vgl. 1 Joh 3, 20). Eine Spiritualität, die vom Gedanken an die Sünde besessen ist oder einfach vom Gefühl der Sündhaftigkeit beherrscht wird, eine solche Spiritualität wird kaum ohne Furcht und Angst auskommen und im Gegenzug in den psychologischen Imperativ des wechselseitigen Aufwiegens und der Leistung verfallen; es handelt sich um eine negative Spiritualität, die aufgrund einer einseitigen, pessimistischen Leseweise des Evangeliums entwickelt wird, dessen wesentliches Unterscheidungsmerkmal der «guten Nachricht» zu bewahren sie nicht fähig ist. Die christliche Tugend der Vergebung dagegen erkennt die Sünde an und überwindet sie: Sie stärkt das Bewußtsein der Befreiung und reaktiviert das Gefühl des Vertrauens in einen barmherzigen Gott, der mit Freude erfüllt und zur Verantwortung ruft.

[1] «Virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur» (Petrus Lombardus).

[2] Dies ist nicht der Ort, um auf die spätere Entwicklung und auch den Versuch der Rehabilitierung des Tugendbegriffs auf dem Gebiet der ethischen Reflexion einzugehen, den unter anderen J.M. Sailer, M. Scheler, N. Hartmann, D. v. Hildebrand usw. unternommen haben.

[3] Vgl. z. B. J. Endres, Menschliche Grundhaltungen (Salzburg 1960); M. Vidal, Moral de actitudes II (Madrid ^{3}1985).

[4] Andere Beiträge des vorliegenden CONCILIUM-Heftes beschäftigen sich ausdrücklich mit der biblischen Bedeutung der Vergebung mit ihren verschiedenen Aspekten. Hier wollen wir lediglich auf die Bibeltexte zurückgreifen, die den notwendigen Bezugsrahmen unseres Themas bilden.

[5] Im Hinblick auf eine weitere Perspektive in bezug auf andere Religionen vgl. M. Sievernich / K. Ph. Seif (Hg.), Schuld und Umkehr in den Weltreligionen (München 1983).

[6] Im Text Mt 6, 7–15 fallen nicht nur seine theologisch-redaktionellen Veränderungen auf, sondern auch seine unge-

wöhnliche Einordnung: innerhalb des grundlegenden Konglomerats der *Bergpredigt* (Mt 5–7), aber als zusätzlicher Exkurs im Komplex der *Frömmigkeitsübungen* Almosengeben, Gebet und Fasten (Mt 6, 1–18). Vgl. Ch. Dietzfelbinger, Die Frömmigkeitsregeln von Mt 6, 1–18 als Zeugnisse frühchristlicher Geschichte: ZNT Wiss 75 (1984) 185.

[7] Die Zugehörigkeit dieses Logions zur Q-Tradition verleiht ihm besondere Bedeutung.

[8] Vgl. z. B.: Jer 18, 11; 24, 7; 26, 3; Ez 18, 23.32; 33, 11; Jes 45, 22; Sach 1, 3; Mk 1, 4.

[9] Für P. Lapide nimmt die *teschubah* (Umkehr) auch im rabbinischen Denken eine Schlüsselstellung ein: vgl. P. Lapide, Schuld und Umkehr im Judentum: M. Sievernich/K. Ph. Seif (Hg.), aaO. 50–60.

[10] Vgl. L. Schottroff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen (Stuttgart 1978) 47.

[11] AaO. 78. «U.W. ist das Selbstverständnis der Gruppe der Jesusboten ohne soziologische oder religionssoziologische Analogie.» AaO. 82.

[12] Vgl. aaO. 144ff. Hinsichtlich der verschiedenen exegetischen Aspekte zu diesen Abschnitten bei Mt und Lk vgl. insbesondere P. Hoffmann, Tradition und Situation. Zur «Verbindlichkeit» des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion: K. Kertelge (Hg.), Ethik im Neuen Testament (Quaestiones disputatae, Freiburg 1984) 50–118; J. Piper, ‹Love your enemies›. Jesus' love command in the synoptic gospels and early Christian paraenesis (Cambridge 1979); L. Schottroff, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5, 38–48; Lk 6, 27–36. G. Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (Festschrift für H. Conzelmann, Tübingen 1975) 197–221; G. Theissen, Studien zur Soziologie des Urchristentums (Tübingen 1979) 160–197.

[13] Vgl. hierzu z. B.: M. Hengel, War Jesus Revolutionär? (Stuttgart 1970); P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (Münster 1973); J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu (Göttingen 1963[3]); E. Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum (Darmstadt 1973); G. Theissen, Wanderradikalismus: ZThK 70 (1973) 245–271; Ders., Soziologie der Jesusbewegung (München 1981[3]).

[14] Vgl. K. Baumgartner, Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche: Theol.-prakt. Quart. 132 (1974) 5–11; 129–132; 235–240; 351–355.

[15] Vgl. M. Rubio, Iglesia y reconciliación: Moralia 7 (1984) 3–26.

[16] A. Camus, La peste (Sur, Buenos Aires 1973) 240. Dieses Zitat des «Nichtchristen» A. Camus wirft die Frage der Möglichkeit der Säkularisierung der christlichen Vergebungstugend auf, ein Problem, auf das wir hier nicht eingehen können.

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

MIGUEL RUBIO

1940 in Chinchilla (Albacete), Spanien, geboren. Priester der Kongregation der Redemptoristen. Promotion zum Doktor der Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität, München. Derzeit Professor und Direktor des Instituto Superior de Ciencias Morales der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid sowie Professor am Instituto Superior de Pastoral an der Päpstlichen Universität von Salamanca in Madrid. Herausgeber der Zeitschrift «Moralia». Veröffentlichungen: Der Mensch im Daseinshorizont der Säkularisierung. Voraussetzungen für eine säkular-christliche Anthropologie (2 Bände, Bad Honnef 1978); María de Nazaret, mujer – creyente – signo (Madrid 1981[2]); (zus. mit anderen Autoren:) La educación ética (Madrid 1980); (zus. mit anderen Autoren:) Modernidad y ética cristiana (Madrid 1982). Anschrift: Felix Bois 13, E–28036 Madrid, Spanien.

Dionisio Borobio

Die sakramentale Vergebung der Sünde

Die christliche Vergebung ist eine göttlich-menschliche Wirklichkeit. Sie verwirklicht und manifestiert sich auf sehr unterschiedliche Weise. Diese hängt davon ab, in welcher Situation und wodurch Vergebung gewährt und Vergebung empfangen wird. Eine dieser verschiedenen Situationen und Weisen der Vergebung ist die sakramentale Vergebung. Unter den verschiedenen Formen der dem Menschen gewährten Vergebung ist sie aber ein sehr privilegiertes und spezifisches Zeichen. Dies beruht darauf, daß sie ihren Grund in Christus (Ursprung der Vergebung), ihren Schwerpunkt in der Kirche (Fortdauer der Vergebung), ihre Verwurzelung im Menschen (Korrespondenz der Vergebung), eine eigene symbolische Dichte (die Vergebung im Zeichen) und eigene wichtige Auswirkungen (Folgen der Vergebung) hat.

Wir sind uns der vielen sich dem Verstehen entziehenden Aspekte bewußt, die mit der sakramentalen Vergebung im Bußsakrament verbunden sind. Wir wollen hier unsere Aufmerksamkeit vor allem auf den Aspekt der Vergebung selbst richten, indem wir diesen mit den Aspekten der Bekehrung und der Versöhnung vergleichen. Dadurch wollen wir sowohl die inhaltliche Identität (die Bedeutung) und die verschiedenen Strukturen (die Bedeutungsträger) des Bußsakramentes als Dimensionen der kirchlichen Verwirklichungen von Vergebung in den Blick bekommen. Dabei muß diese Vergebung jeden Tag stattfinden (Vergebung im Leben), damit sie eine wirklich sakramentale Vergebung sein kann (Wirksamkeit des Sakramentes), und zugleich soll sie sakramental sein, damit sie in der Wahrheit des Verhaltens und des Engagements wirklich authentisch sei.

Bei dieser Untersuchung werden wir den *Ordo Paenitentiae* von 1974 und die apostolische Mahnung *Reconciliatio et Paenitentia* von 1984 besonders berücksichtigen[1].

I. Eine weitverbreitete Geringschätzung des Bußsakramentes

In der Kirche besteht tatsächlich eine weitverbreitete Geringschätzung des Bußsakramentes. Diese «Krise des Sakramentes» wird durchaus auf den unterschiedlichen Ebenen der Kirche (durch die Hierarchie, die Seelsorger, die Gläubigen)[2] anerkannt. Sie zeigt sich auch auf mancherlei Weise: in Meinungsumfragen, beim Gedankenaustausch unter Seelsorgern, durch das Ausbleiben der Gläubigen bei der Beichte[3].

1. Anthropologische und gesellschaftliche Unangemessenheit des Symbols

Einer der wichtigsten Gründe für diese Krise scheint uns die «Entritualisierung der Vergebung» zu sein, die mit einer entsprechenden Existenzialisierung dieser Vergebung einhergeht. Dadurch findet eine symbolische Entleerung des Sakramentes statt, und seine wesentlichen Elemente werden säkularistisch erklärt. Für viele hat das Sakrament nicht mehr auf authentische Weise mit Bekehrung zu tun. Es ist nicht mehr Symbol der Versöhnung, nicht mehr geheiligter Hinweis auf die Vergebung. Für sie zählt die innere Bekehrung, die Versöhnung mit dem Bruder, die Vergebung im Leben. Nicht der bußfertige, zerknirschte Mensch wird bewundert, sondern der effiziente und selbstsichere. Nicht der Rat des Beichtvaters, sondern die Therapie des Psychologen und die Diagnose der Informatik werden gesucht. Man braucht keinen Geweihten, der das Leben mit dem religiösen System einer heiligen Welt versöhnt, sondern einen anderen Menschen bzw. eine Gruppe, die einen von seinen Obsessionen und Ängsten befreit, damit man zur Selbstverwirklichung findet. Auch sucht man nicht die Lossprechung des Priesters, sondern das versöhnende Wort und die versöhnende Tat der Gerechtigkeit sowie auch immer die Vergebung, die Gott ohne die Notwendigkeit menschlicher Vermittlung gewährt. Im heutigen Verständnis der Vergebung hat das im sakramentalen Symbol Symbolisierte keinen Platz. Es gibt keine Entsprechung mehr zwischen der gesellschaftlichen Anthropologie der Vergebung und dem sakramentalen System des Bußsakramentes. Das Symbol verliert seinen an-

thropologischen Bezug und damit auch seine Symbolhaftigkeit[4].

2. Der eigene Charakter der sakramentalen Vergebung

Wenn die sakramentale Vergebung überhaupt etwas Eigenes aufweist, dann ist es ihre symbolische Qualität. Sicherlich finden alle Formen der Vergebung im Leben des Menschen den einen oder anderen symbolischen Ausdruck, sei es in Worten, Gebärden oder Taten. Aber keine dieser Formen hat für einen Christen so zentrale und dichte, umfassende und wirksame Bedeutung wie die sakramentale Vergebung. In ihr verwirklichen sich gleichzeitig die Vergebung Gottes, die Vergebung der Kirche und die Vergebung des Menschen. In ihr findet diese vieldimensionale Vergebung ihren Ausdruck, erscheint das Unsichtbare auf sichtbare Weise, wird das Verlangen nach dem, was nicht zu verwirklichen ist, erfahren und ist das erhoffte Leben gegenwärtig. Die sakramentale Vergebung ist die symbolische Verdichtung, der symbolische Höhepunkt der existentiellen Vergebung, das kirchliche «Geradestehen» dafür, daß Gott Vergebung gewährt, die Voraussetzung dafür, daß der Christ die Vergebung der Kirche bekommt. Ohne die sakramentale Vergebung würde das entscheidende universelle kirchliche Symbol fehlen für die Erfahrung einer ganzheitlichen, umfassenden Vergebung, an der Gott, die Kirche, der Mensch und die Welt auf unterschiedliche Weise beteiligt sind[5].

Unter diesen Voraussetzungen wird deutlich, daß für die Kirche in der symbolischen Wahrheit des Sakraments das Wesen der sakramentalen Vergebung, also diese Vergebung selbst auf dem Spiel steht. Das heißt auch, daß diese Vergebung in einer angemessenen rituellen Symbolik einen Ausdruck finden muß. Nur so können sich Form und Inhalt, Bedeutung und Struktur entsprechen und nur so wird in beiden Dimensionen das Wesen des Sakramentes hervorgehoben[6]. Kommt man aufgrund bestimmter Gegebenheiten bzw. einer inzwischen allgemeinen Praxis zu der Schlußfolgerung, daß die bestehenden Bußriten ihre symbolische Aufgabe nicht erfüllen, muß die Kirche sich fragen, ob es nicht notwendig ist, über die Pastoral, auf die dieses symbolische Versagen möglicherweise zurückgeht, und über das diese Pastoral bedingende Bußsystem nachzudenken. Auch müßte sie zu verschiedenen Formen finden, die eine authentische Bußpraxis möglich machen. Dabei soll sie sowohl der Tradition als dem, was heute not tut, Rechnung tragen.

Wir wollen hier nicht so sehr einer «Reform der Reform», das Wort reden. Vielmehr soll diese Reform auf behutsame, das Ganze berücksichtigende Weise diversifiziert werden. Dabei soll die Reform auf dem von ihr eingeschlagenen Weg Fortschritte machen, und es soll deutlich werden, daß dieser Weg richtig und authentisch ist.

II. Inhalt und Wesen der sakramentalen Vergebung

Für den Menschen sind Inhalt und Struktur die beiden wesentlich zur Wirklichkeit gehörenden und sie konstituierenden Aspekte. Der bestimmende Aspekt ist aber der Inhalt, in dessen Dienst die Form oder Struktur steht. Wir sollten also vom Inhalt ausgehen. In unserem Fall heißt das, daß die Buße ein Prozeß der Bekehrung ist. Dieser Prozeß, zu dem die Versöhnung als wesentlicher Bestandteil gehört, kulminiert in der Vergebung. An diesem Prozeß sind, immer auf unterschiedliche Weise, der Mensch als Sünder, die Kirche als Vermittlerin und Gott in seinem Erbarmen beteiligt. Während die Bekehrung mehr mit der aktiven, oft «mühsamen» Antwort des vom Heiligen Geist getriebenen Menschen zu tun hat, weist die Versöhnung mehr auf die Vermittlung der Kirche hin, die die in Christus gewirkte Versöhnung weiterführt; die Vergebung schließlich zeigt auf das gnadenvolle, barmherzige Handeln Gottes an einem verlorenen Sohn.

In allen drei Dimensionen ist aber das Ganze gegeben (die Bekehrung bedeutet Versöhnung und führt zur Vergebung hin); unter allen drei Aspekten ist das Zusammenwirken der drei anwesenden Beteiligten gegeben (Mensch/Kirche/Gott); unter diesen drei Perspektiven sind die drei göttlichen Personen in ihrer den Menschen verwandelnden Tätigkeit gegenwärtig (Vater/Sohn/Heiliger Geist). Das Sakrament der Vergebung ist eine einzige ihre verschiedenen Aspekte integrierende Gesamtheit, ein einziger seine verschiedenen Stufen verbindender Prozeß. Es bleibt aber trotzdem legitim, Inhalt und Wesen eines jeden dieser Aspekte gesondert zu beschreiben. Das werden wir dann auch im folgenden tun.

1. Die Bekehrung

Aus den verschiedenen Kontexten, in denen die biblischen Begriffe, die unserem Wort «Bekehrung» entsprechen (*schub = epistrépho; naham = metanoéo*), erscheinen, läßt sich keine eindeutige Definition von Bekehrung ableiten[7]. Insgesamt könnte man höchstens sagen, daß diese Begriffe auf eine Wandlung hindeuten, in der der Sünder die Sünde ablehnt und aufhört zu sündigen und in der er sein Leben auf eine radikal neue Weise auf das Gute oder auf Gott hin zu orientieren sucht. Von diesem Wandel ist die gesamte Persönlichkeit des Menschen betroffen. Die Totalität seiner Existenz wurzelt nun in Gott. Dem entspricht eine Verwirklichung dieser Bekehrung im Leben des Bekehrten, die von der Bibel auch «Glauben» genannt wird[8].

Diese Bekehrung wird nun in verschiedenen Lebenssituationen und verschiedenen Momenten dieses Lebens verwirklicht und gelebt. In dieser Tatsache gründet die in der gesamten Geschichte der Kirche gemachte Unterscheidung zwischen einer der Taufe vorangehenden und von ihr besiegelten «ersten Bekehrung», zwischen einer «dauernden Bekehrung» bzw. einer tagtäglichen «Bekehrung» und einer im Bußsakrament gefeierten und zum Ausdruck gebrachten «zweiten Bekehrung» bzw. Bekehrung der Buße[9]. Die Kirchenväter haben immer die zweite mit der ersten Bekehrung in Zusammenhang gebracht, wie folgende Ausdrücke zeigen: «primum baptisma» – «secundum baptisma», «paenitentia prima» – «paenitentia secunda», «prima nativitas» – «secunda nativitas», «prima gratia – secunda gratia», «tabula salvationis» – secunda post naufragium tabula», «gratuita donatio» – «labor paenitentiae» ...[10] Auch wenn diese Ausdrücke sich auf die Buße im allgemeinen beziehen, weisen sie dennoch auf das der zweiten Bekehrung eigene Wesen hin: Sie ist eine Reaktion des gläubigen Getauften auf eine Situation der Todsünde und konkretisiert sich in einem mühsamen, asketischen Weg der Buße. So soll der Büßer zu der Lebensorientierung wiederfinden, von der seine erste Bekehrung in der Taufe geprägt war. Durch die erneuerte Taufgnade, die für ihn eine Wiedergeburt in der Vergebung bedeutet, wird er wieder in die volle Gemeinschaft mit Gott und mit der Kirche aufgenommen.

Die verschiedenen Bezeichnungen dieser zweiten Bekehrung sind ein Hinweis auf den reichen Inhalt, der in den vielfältigen Aspekten dieser zweiten Bekehrung gegeben ist. So wird diese Bekehrung mit Ausdrücken bezeichnet[11], die die Ablehnung der Sünde bzw. einen radikalen Bruch mit ihr hervorheben. Dabei setzen diese Ablehnung bzw. dieser Bruch das Opfer, die Hingabe eines zerknirschten Herzens, die Tränen und die Mühsal der Buße voraus. So ist die Rede von *contritio, compunctio, lacrimae paenitentiae, tristitia, dolor cordis* ... In dieser zweiten Bekehrung soll auch eine radikale Umwandlung und Korrektur des vorangegangenen Lebens stattfinden, und darauf deuten die Ausdrücke *conversio-convertere, aversio-avertere, reversio-revertere, correptio-corrigere, emendatio-emendare.* Das alles ist ohne die Gnade Gottes und die Mitwirkung der Kirche unmöglich: *converte nos, ut miserando vulnera sanes.* Durch diese Bekehrung werden zudem Glaube und Liebe erneuert, und die zerstörte Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird wiederhergestellt und vom Menschen fest bekräftigt *(secundum caelestis imaginem hominis reformari).* Zudem zeigt sich die zweite Bekehrung notwendigerweise in einem Bleiben in der Gnade und in einem unermüdlichen Dienst für Gott: *regimine tuae gratiae sustentemur ... tibique acceptabili famulatu infatigabiliter serviamus.*

Diese zweite Bekehrung wird uns von den Quellen gewöhnlich nicht als ein vorübergehendes, plötzliches Geschehen, sondern als ein langwieriger und intensiver Prozeß dargestellt, der sich in einer bestimmten Anordnung verschiedener Elemente und in einer bestimmten formalen Struktur ausdrückt. Der sich im Inneren des Menschen vollziehende Prozeß der Bekehrung hat eine äußere Form, die den inneren Prozeß erst möglich macht und ihn zudem ausdrückt.

Wenn nun die Bekehrung ihre Geschichte hat, muß auch das Symbol, das diese Bekehrung zum Ausdruck bringen will, eine solche haben. In dem Bekehrungsprozeß können verschiedene Stufen oder Phasen unterschieden werden. Eine erste ist die einer wahren «Buße» *(paenitentia)*[12]. eines authentischen Leidens *(passio)* und einer entsprechenden Trauer *(tristitia)*, eines mit Schmerz verbundenen Abscheus vor der Sünde *(sacrificium cordis contriti)*, in dem die Ablehnung der Sünde zum Ausdruck kommt und der später nach der ihm zugrunde liegenden Motivation *atritio-contritio* genannt wird[13]. Eine zweite Phase ist die der *paenitentia-actio*, die ein neues Sich-Hinwenden *(reversio)*, eine Korrektur des

bisherigen Lebens und Besserung *(correptio)*, eine radikale Veränderung des Lebens *(conversio-convertere)* zum Guten *(ad meliora corrigere)*, zum Richtigen *(recta intendere)* und zu den Quellen des Seins selbst hin *(motus ad esse)*[14] bedeutet.

Das Ziel dieser Umwandlung des Menschen wird in der dritten Phase dem Menschen nahegebracht: Ohne Verdienst des Menschen, aus reiner Gnade *(paenitentia-gratia)* erleuchtet Gott, der die Wahrheit *(veritas)* ist, das Herz *(lumen cordis)* und den Geist *(perlustratio mentis)* des Menschen; er richtet diesen Geist auf, damit er den Willen des Höchsten sucht *(erectio mentis ad supernam voluntatem)*[15].

In der vierten Phase *(paenitentia-amor)* sind wir Zeuge, wie der Bekehrte, der nun seinen Willen fest auf Gott ausgerichtet hat, sich mit all seinen Kräften für Gott entscheidet und Gott anhängt *(Deo adhaereri)* als dem letzten Fundament alles Seienden *(tuo adhaerere fundamento)*. Dabei trachtet der Bekehrte danach, sich Gott in einer Dauerhaltung der Liebe und des Dienstes hinzugeben *(tibi Deo nostro adfectu et actu servire)*, um im Glauben und in der Liebe zu wachsen und erbaut zu werden *(in Christo effici caritate sublimes in quo aedificamur fide credentes)*, so wie es die Neuerschaffung des Menschen in der Buße von ihm fordert *(recreati)*.

Auch gibt es noch eine fünfte Phase der Bekehrung *(paenitentia-pax)*, die mit den Folgen der Bekehrung und dem Engagement, das sie in dem Bekehrten hervorruft, zu tun hat. Die Bekehrung ist ja eine Bekehrung zum Frieden *(ad pacem converti)*, zum geglaubten und verkündigten Glauben *(ad praedicationem verae fidei converti)*, zur Freude und zur Freiheit *(ad libertatem laetitiae reduci)* ...

Es mag deutlich geworden sein, daß vom sich bekehrenden Subjekt aus betrachtet die Bekehrung Angelpunkt und Mitte jeder Buße ist. Sie ist das Ganze im Teil, die Synthese der Teilnahme. Von der Bekehrung hängt ab, ob die Buße wahr ist. Durch die Bekehrung bekommen das Sündenbekenntnis und die Genugtuung für die Sünde in der Buße ihre Authentizität[16]. Diese beiden Akte des sich Bekehrenden sind wie die Leiblichkeit der Bekehrung, ihre Sichtbarmachung auf persönlicher und kirchlicher Ebene, ihr «Sakrament». Sie gehen nicht in der Bekehrung auf, sondern bedingen ihre Möglichkeit und ihre Wahrheit. Die innere und die äußere Bekehrung stehen nicht in einem Gegensatz zueinander, sondern konstituieren sich gegenseitig und bilden so eine Einheit. Allerdings nimmt dabei die innere Bekehrung die erste und zentrale Stelle ein.

2. Die Versöhnung

In der Bekehrung verdichtet sich «das Ganze», die gesamte Persönlichkeit des Büßers, ohne daß sie allerdings allein dieses «Ganze» zum Ausdruck bringen kann. Sie setzt das «Ganze» des Sakramentes voraus, kann dieses aber nicht allein feiern. Daher muß die Bekehrung mit anderen zentralen Sinnelementen der Buße, konkret, mit all dem, was unter dem Wort «Bekehrung» bezeichnet wird, in Zusammenhang gebracht werden.

Die neutestamentlichen Begriffe für «versöhnen», «Versöhnung» (*katallásso-katallagé*) findet man öfter bei Paulus. Dort bezeichnen sie die Versöhnung mit Gott (Röm 5, 10; Kol 1, 20.22; Eph 2, 16) und mit dem Nächsten (1 Kor 7, 11; 2 Kor 5, 17–20)[17]. Das wahre Subjekt des Versöhnens ist Gott, die Versöhnung wird aber konkret von Christus gewirkt (Röm 5, 11; 2 Kor 5, 19). Er hat uns in seiner Inkarnation, in seinem Leben und seinem Tod und in seiner Auferstehung die endgültige Versöhnung errungen (Kol 1, 19–22). Diese wird dem Menschen ständig angeboten als eine ihm geschenkte Gabe («Laßt euch versöhnen mit Gott», 2 Kor 5, 20) und als ein von ihm zu erfüllender Dienst («Gott hat uns das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt», 2 Kor 5,18). Da diese Versöhnung eine im Menschen und in der Geschichte noch nicht abgeschlossene, noch nicht voll realisierte Wirklichkeit ist, bleibt sie weiterhin eine Aufgabe für die Diener der Versöhnung[18]. Dabei wird nichts anderes angestrebt als das, was Christus wollte: die durch die Sünde entstandene Feindschaft zwischen Gott und dem Menschen zu beenden (2 Kor 5, 19), dem Menschen den Frieden und die Freundschaft mit Gott (Röm 5, 1) bzw. das Heil (V. 10) zu bringen, ihn dazu zu führen, daß er das neue Leben annimmt (2 Kor 5, 17), ihn zur gegenseitigen Versöhnung zu mahnen und in dieser Versöhnung zu erhalten (1 Kor 7, 11), alles dem Ideal der Schöpfung entsprechend zu befrieden (Kol 1, 20). Die Versöhnung besteht also darin, daß das Getrennte vereint, die Schuld gestrichen, die Feindschaft durch die Freundschaft, die Entfremdung und Spaltung durch den Frieden überwunden werden. Die Versöhnung ist also ein zwischenmenschliches Geschehen

der Beziehung, bei dem Kommunikation und Begegnung im Vordergrund stehen. Es handelt sich um ein Geflecht von Beziehungen, dessen Achse Gott in seinem Erbarmen und der sündige Mensch sind und an dem auch die Kirche als Mittlerin, die gesamte Menschheit und gar die gesamte kosmische Wirklichkeit beteiligt sind.

Von Anfang an wußte die Kirche darum, daß die Aufgabe der Versöhnung eng mit einer Suche nach Versöhnung und Buße zu tun hat (Mt 4, 17; Mk 1, 15; Eph 4, 22–24). Neben den «Heiligen» gab es auch die Sünder (Mt 18), unter dem Weizen wuchs auch das Unkraut (Mt 13, 36–43), neben denen, die im Glauben standhaft waren, gab es auch Gescheiterte (1 Tim 1, 19–20; 1 Thess 5, 14). Gelegentlich hatte sogar eine ganze Gemeinde unter dem skandalösen Lebenswandel eines ihrer Mitglieder zu leiden (1 Kor 5, 1 ff). Es mußten daher angemessene Mittel gefunden werden, um diese Fälle zu vermeiden bzw. zu korrigieren (1 Kor 8, 11–12; Mt 18, 15–16), um zu «binden» und zu «lösen» (Mt 16, 19; 18, 18; vgl. Joh 20, 22–23), um zu vergeben und zu versöhnen (Mt 6, 12–15; 18, 21–22.32–35; 5, 23–24), um die Verirrten in die Einheit der Kirche und das Heil Christi wiederaufzunehmen (1 Kor 5, 1–13). Insgesamt heben diese Texte offensichtlich vor allem die Versöhnung mit der Gemeinschaft hervor, wie übrigens von ihrer ekklesiologischen Interpretation bestätigt wird[19].

Der wichtigste Zweck des *Ordo paenitentium* in den ersten Jahrhunderten war wohl die Versöhnung mit Gott durch die Versöhnung mit der Kirche. Darauf deuten verschiedene Ausdrücke der patristischen und liturgischen Texte hin: *admittere ad communitatem, suscipere in ecclesiam, reconciliari cum ecclesia, reconciliari communioni, pacem dare, communio panis, in ecclesiam admitti, reconciliari altario...*[20]

Auch im Ablauf der Buße wird dies in verschiedenen Riten und Gebärden zum Ausdruck gebracht: durch die Handauflegung, die gestufte Zulassung zur eucharistischen Versammlung, ja gar durch die Körperhaltung und die konkrete Beteiligung der Büßer an der Feier, wie es auch die «Bußstufen» im Osten deutlich machen[21]. Später werden einige scholastische Theologen wie Bonaventura in dieser Versöhnung mit der Kirche das Wesen des Sakraments sehen: «Die Beichte wurde tatsächlich dazu eingesetzt, daß der Mensch sich mit der Kirche versöhne und so seine Versöhnung mit Gott sichtbar werde»[22].

Dieser lange Zeit in der Theorie und in der Praxis vergessene Aspekt der kirchlichen Buße wurde vor allem seit der Studie von B. Xiberta[23] für die Theologie, die Liturgie und das heutige Lehramt der Kirche wiederentdeckt[24]. Die Versöhnung mit der Kirche ist Bedeutungsmitte und Strukturbasis des Sakramentes der Versöhnung. Auch wenn es sich dabei gleichzeitig *(simul)* um die Versöhnung mit Gott und mit der Kirche handelt[25], steht doch der besondere kirchliche Aspekt im Vordergrund. Denn Gott versöhnt nur, er braucht nicht versöhnt zu werden. Die Kirche dagegen gewährt nicht nur Versöhnung, ihr wird auch Versöhnung gewährt: Auch sie ist auf Versöhnung angewiesen[26]. Sie ist gleichzeitig Subjekt, Mittlerin und Objekt der Versöhnung. Sie büßt mit den Büßenden, sie sucht die Bekehrung mit denjenigen, die sich bekehren wollen, sie braucht die Versöhnung wie ihre Mitglieder auch. Daher berührt das Werk der Versöhnung sie sowohl «ad intra» als auch «ad extra»[27].

Man kann sicherlich verschiedene Dimensionen der Versöhnung unterscheiden: die Versöhnung mit Gott, die mit der Kirche, die des Menschen mit sich selbst, mit seinen Brüdern und Schwestern und mit der gesamten Schöpfung[28]. All diese Dimensionen müssen im Sakrament ihren Ausdruck finden, aber dennoch verdichtet sich in der Versöhnung mit der Kirche die gesamte Bedeutung des Sakraments. Denn in dieser Versöhnung mit der Kirche sind folgende wichtige Elemente der Versöhnung schon mitenthalten: das menschliche Subjekt, das sich in der Gemeinschaft, mit der Gemeinschaft und durch sie versöhnt; die Gemeinschaft selbst, die sowohl um Versöhnung bittet als auch Versöhnung gewährt; die kirchlichen Amtsträger, die für die Versöhnung stehen und ihr dienen; die Gemeinschaft und ihre Amtsträger zusammen, die ankündigen und anklagen, die die Versöhnung verkünden und feiern, die sich für die Versöhnung einsetzen[29].

So wird sowohl im *Ordo Paenitentiae* (OP) als in dem Dokument *Reconciliatio et Paenitentia* (RP) zu Recht von dem «Sakrament der Versöhnung» gesprochen[30]. Dadurch soll die traditionelle und die aktuelle Bedeutung dieses Ausdrucks hervorgehoben werden. Er weist ja auf den Aspekt der Beziehung und der Zwischenmenschlichkeit, auf die gesellschaftliche und kosmische Dimension[31] der Beichte hin, auf ihre enge Verknüpfung mit Bekehrung und Buße[32]. Sicherlich wird schon innerhalb des Dokuments

OP keine eindeutige Terminologie für «Versöhnung» verwendet, und die verwendeten Ausdrücke haben nicht immer eine kohärente Bedeutung. Auch kann man diesbezüglich keine lineare Entwicklung zwischen OP und RP feststellen[33]. Zwar soll man es nicht negativ bewerten, daß auch «sacramentum paenitentiae» als *terminus technicus* erscheint[34], aber von den beiden Theologien, die sich hinter OP verstecken – eine mehr tridentinische und vertikalistische, eine andere, die mehr vatikanisch und horizontalistisch ist –, bleibt in RP faktisch nur die erste übrig. Das kann man in RP am folgenden ablesen: die Versöhnung wird eher mit der *paenitentia-metánoia* in Zusammenhang gebracht, denn als das Wesen des sakramentalen Geschehens selbst verstanden[35]; nirgendwo ist noch davon die Rede, daß die Versöhnung *«simul»* eine Versöhnung mit Gott wie auch mit der Kirche ist, sondern es wird die vertikale Dimension der Versöhnung mit Gott hervorgehoben[36]; wenn auch zu Recht der «gesellschaftliche Charakter» der Rolle des kirchlichen Amtsträgers unterstrichen wird, wird die Rolle der konkreten Gemeinschaft bei der sakramentalen Versöhnung höchstens eben gestreift[37]. Neben einem Fortschritt in der Hervorhebung des «gesellschaftlichen Charakters» des Sakraments der Versöhnung kann man in RP auch eine gewisse vertikalistische Tendenz erkennen. Die Versöhnung mit der Kirche gerät in den Hintergrund, und es spricht aus dem Dokument eine gewisse Scheu vor einer konsequenten Weiterentwicklung des Gemeinschaftsaspektes, der doch ein wesentlicher Bestandteil des Seins der Kirche ist. Und wenn die Versöhnung tatsächlich im Zentrum der Bedeutung des Sakramentes steht, wie übrigens alles Vorausgehende gezeigt hat, dann hätte man nicht nur dementsprechend tiefer auf den Inhalt des Sakramentes eingehen müssen, sondern auch die Struktur und die Form des Sakramentes diesem Inhalt anpassen müssen.

3. Die Vergebung

Die Bekehrung und die Versöhnung sind die zwei Bedeutungszentren des Sakramentes. Damit aber die Wahrheit des Sakramentes voll zur Geltung kommt, muß auch noch ein drittes Element hinzukommen: die Vergebung. Versöhnung und Vergebung sind zwei verschiedene und unverwechselbare, auch aber unzertrennbare Aspekte ein und derselben Wirklichkeit. Die wichtigsten Unterschiede zwischen beiden sind folgende: die Versöhnung ist eine mehr «horizontale», die Vergebung eine mehr «vertikale» Dimension; bei der Versöhnung sind jeweils beide Seiten mehr beteiligt, die Vergebung dagegen kommt mehr von nur einer Seite her; Versöhnung setzt die Korrespondenz dieser beiden Seiten voraus, Vergebung ist auch ohne eine solche Korrespondenz denkbar; bei der ersten Dimension spielt die unversöhnte Wirklichkeit eine größere Rolle, bei der zweiten zählt dagegen der neue Anfang; die Versöhnung fordert mehr vom Menschen und ist eher ein Imperativ, die Vergebung wird von der einen Seite ohne entsprechende Verdienste der anderen gewährt, und sie ist eher ein Indikativ: Dir ist vergeben. Angesichts des Sakraments (als Begegnung des Menschen mit Gott in der Kirche) ist das Einseitige, das Unverdiente ursprünglicher: Gott ist immer das Subjekt, das versöhnt und vergibt, niemals aber ein Objekt, d. h. jemand, dem vergeben werden bzw. der Versöhnung erfahren muß. Jeder Akt der Versöhnung oder der Vergebung, der von Gott kommt, ist höchst schöpferisch und geschieht ohne irgendwelche Voraussetzungen von der anderen Seite. Allerdings hat auch der Mensch zusammen mit seinem Nächsten (der Kirche) an diesem Akt des Vergebens durch Gott Anteil. Dies ermöglicht es, das Sakrament unter verschiedenen Aspekten zu betrachten.

Gehen wir näher auf diesen Punkt ein, indem wir die diesbezüglichen Aussagen der Schrift und der Tradition der Kirche erörtern. Die biblischen Worte für Vergebung *(aphíemi:* lösen, erlassen, vergeben; *áphesis:* Vergebung; *páresis:* vorläufige Loslösung bzw. Vergebung)[38] machen deutlich, daß Gottes Vergebung aus Gottes Barmherzigkeit hervorgeht, die über die Sünde hinwegsieht bzw. sie auswischt (Am 7; Ex 32, 12.14; Jer 26, 19; Ez 36, 29.33). Im Neuen Testament bedeutet *aphíemi* sowohl «den Sünder loslösen/lossprechen» als auch «die Sünden vergeben» (*aphiénai hamartías:* Mk 2, 5.7 par.). In dieser Bedeutung wird sie auch als ein Werk Gottes angesichts des Handelns des Sünders verstanden. Sie hat ihren Grund in Christus, der nicht nur die Vergebung verkündigte, sondern in dem sie Wirklichkeit wurde (Kol 1, 14; Eph 1, 7; Lk 1,77; 4,18ff; 7, 49; Mk 10, 45; Mt 18, 21ff). Nur vom Kreuz her, von der sich hingebenden Liebe Jesu und von seinem für die Vergebung der Sünden vergossenen Blut her lassen sich Versöhnung und Vergebung verstehen. Die Vergebung ist also ein wirk-

sames, unverdientes Handeln Gottes durch das Kreuz Christi. Gott vergißt und tilgt die Sünde (Röm 4, 7; 11, 27); er spricht den Menschen los und befreit ihn (Hebr 19, 18), rechtfertigt ihn und erläßt ihm die Schuld (Röm 3, 21ff; 4, 22–25; 8, 1).

Neben der Mittlertätigkeit Christi werden im Neuen Testament auch die väterliche, die Initiative ergreifende Liebe (Lk 15, 11–22), die Treue und die Gerechtigkeit (1 Joh 1, 9; Röm 3, 5.25), die Macht und die Großherzigkeit (Mk 2, 7; Lk 5, 21; Mt 9, 3) des vergebenden Gottes hervorgehoben. Und wenn auch von der Vergebung des Bruders als Voraussetzung für die Vergebung Gottes die Rede ist (Mt 18, 35), ist diese keine «Leistung im voraus», kraft derer der Mensch sich Gottes Vergebung verdienen würde. Vielmehr ist sie selbst auch schon Folge der unverdienten Vergebung Gottes, der auch von uns fordert, daß wir denen, die uns Unrecht taten, ohne irgendwelche Voraussetzungen ihrerseits vergeben, auch dann, wenn sie unsere Feinde sind (Mt 6, 12 par.; 5, 38–48; Röm 12, 19ff).

Die Kirche ist sich in ihrer Tradition stets jener Souveränität Gottes in seiner durch nichts verdienten Vergebung des Menschen bewußt gewesen. Die Liebe geht immer zuerst von Gott aus: er hat uns zuerst geliebt *(ipse prior:* 1 Joh 4, 4, 19). Er ist es, der in uns den Willen zur Buße weckt *(adducit ad paenitentiam)*[39]. In seiner Vergebung unserer Schuld setzt er in uns die Gnade der Erlösung fort: *Quae est gratia? Peccati remissio ... Christus adveniens hominemque suscipiens*[40]. Gott wartet auf uns, er ruft uns und fordert uns auf, zu ihm zurückzukehren[41]. Er bekehrt uns mit seiner Gnade und kehrt ein bei uns, indem er uns die Reue eingibt; er vergibt uns unsere Schulden[42].

Es sind aber vor allem die liturgischen Texte, die auf vielfache Weise die bewundernswerte Größe und den vielfältigen Reichtum der Vergebung Gottes zum Ausdruck bringen. Wir brauchen uns dazu nur einige psalmähnliche altspanische Kollekten (Tagesgebete der Messe) anzusehen[43]. Dort ist die Vergebung die Aussetzung der Strafe und das Nichtbeachten der Sünde durch Gott *(ut indulgeas et suspendas flagella; miserere ut peccata obliviscaris)*. Sie ist ein positives Handeln der Barmherzigkeit des Vaters *(erige nos misericordiae tuae dono)*. Sie ist Fortsetzung der schon in Christus sichtbar gewordenen, erlösenden Barmherzigkeit Gottes *(dona nobis in Christo, quam in diu mandasti, misericordiam)*. Weiter ist sie: Nachsicht, Nachlaß von Strafe und Verzeihung *(misericorditer indulgendo, miserando ad veniam suscipis;* Erlaß der Strafe *(remissio-remittere, demittere, parcere, ignoscere);* Reinigung von der Unreinheit *(lavare, delere, abluere, mundare, diluere, abstergere, purgare);* Befreiung von den Fesseln und der Last der Sünde *(vincula disrumpere, peccatorum nexus absolvere);* Erlösung und Rettung in Christus *(et quia tu es exsultatio nostra, redime nos miserando et a flagellis peccatorum redimendo libera)*; Heilung unserer Wunden und Krankheiten *(et qui lecto doloris peccatis adgravati valetudine recubamus, indulgentiali medicina sanemur);* Erleuchtung des Menschen, die die Finsternis der Sünde und die Dunkelheit der Seele verjagt *(tetra peccati nostri discute fulgore virtutis tuae)*; Verlebendigung und Heiligung des nach dem Bild Gottes erschaffenen und durch die Taufe einst geheiligten Menschen *(tu nos vivifica... ac tua semper benedictione sanctifica);* Neuerschaffung und Erneuerung des trinitarischen Lebens im Menschen *(ut confirmatos nos per Patrem, et innovatos per Filium, custoditos nos esse gaudeamus per Spiritum Sanctum);* Rückgabe der Freude des Christseins und des Friedens mit Gott und mit der Kirche *(remissis criminibus in te exultemus, quietos deputa misericorditer indulgendo)*[44].

Sicherlich hat die Vergebung Gottes, der *dives in misericordia*[45] ist, immer eine dialogale Struktur: Übersteigt sie auch als geschenkte Vergebung den Menschen und seine Unwürdigkeit, wird sie dennoch als auch empfangene Vergebung vom Menschen in Dankbarkeit und Danksagung angenommen und beantwortet[46]. Aber in dieser Vergebung zeigt sich auch immer der bedingungslose Wille Gottes, der trotz des weiter drohenden Konflikts, trotz der noch nicht überwundenen Untreue des Menschen einen neuen Anfang setzt, eine neue Beziehung anknüpft. Gottes Vergebung übersteigt alle Bedingungen und Voraussetzungen. Sie fordert keine Gegenleistung, wirkt in der Schwäche, setzt Tatsachen, wo es nur Hoffnung gab, schenkt ganz umsonst.

In diesem Sinn durchbricht die Vergebung die dialogale, zweiseitige Dialektik der Versöhnung, den Horizontalismus und die Gleichwertigkeit, die Voraussetzung der Versöhnung sind. Denn sie vermag es, das «Noch-nicht» des anderen, seine noch untreue Treue aufzunehmen. Damit die Versöhnung nicht auf der Ebene der Aufrech-

nung und Begleichung, des Vergleichs im Bereich dessen, was als gerecht erscheint, stehen bleibt, muß sie auch die Vergebung beinhalten. Nur diese vermag den Kreis der Gewalt und des Sich-nicht-genüge-Tuns zu durchbrechen. Aber auch die Vergebung braucht die Versöhnung, damit sie nicht in einer unbeweglichen Güte, in dem von den Beschenkten nur passiv angenommenen Geschenkten, stecken bleibt. Es besteht aber immer eine Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Daher liegt in der Vergebung die einzige Chance, trotz aller Erfahrungen immer neu zerbrechender Versöhnungen in einer versöhnenden Hoffnung weiterzuleben und zu überleben. Dieser Aspekt des Sakraments ist so wichtig, daß er einen entsprechenden symbolischen Ausdruck haben muß, damit das Sakrament das ist, was es sein muß.

III. Symbolische Strukturen der sakramentalen Vergebung

Wie wir soeben gesagt haben, fordern die «Bedeutungszentren» des Sakraments einen entsprechenden symbolischen Ausdruck. Dieser konkretisiert sich notwendigerweise in einem symbolischen System und in einer symbolischen Struktur, in denen der tragende Sinn des Sakraments in einer bestimmten Ordnung seiner wesentlichen Elemente verwirklicht und verdeutlicht wird. Prinzipiell besteht die Möglichkeit, daß eine Vielzahl an Bedeutungen in einer einzigen formalen Struktur einen angemessenen Ausdruck findet: Man denke etwa an die Eucharistie. Trotzdem kann es Fälle geben, in denen diese verschiedenen Bedeutungen auch verschiedene Strukturen, wenn auch im Rahmen einer fundamentalen Einheit, fordern.

So ist es nach unserer Meinung auch mit dem Sakrament der Buße. Es gibt nur ein einziges Sakrament der Buße, das theologisch auf der Integration seiner verschiedenen Bedeutungszentren beruht. Zudem erscheint es schwierig, diese Bedeutungszentren in einer einzigen Form der Feier des Sakramentes angemessen zur Geltung zu bringen. Daher braucht das Sakrament eine plurale symbolische Struktur, die es ermöglicht, daß dem konkreten Fall entsprechend jeweils ein Aspekt deutlicher zum Ausdruck kommt, ohne daß darum die anderen Aspekte zu kurz kommen.

Nun haben diese verschiedenen möglichen Teilstrukturen einerseits ihre Wurzeln in einer Geschichte, in der sie sich auch in gewissem Maße bewährten, andererseits wird diese Geschichte heute neu interpretiert, und diese Strukturen erscheinen in neuen, unserer Zeit angemessenen Formen. Daher wollen wir hier die verschiedenen Perspektiven kurz darstellen[47].

1. Die Struktur «Bekehrung und Buße»

Diese Struktur ist jene Form der Buße, die die historische Fortsetzung der «kanonischen Buße» der Zeit vom 3. bis zum 7. Jahrhundert und der «Tarifbuße» der Zeit vom 7. bis zum 13. Jahrhundert ist. In ihr kommen auf besondere Weise die verschiedenen Stufen einer Bekehrung und die Authentizität dieser Bekehrung zum Ausdruck *(spatium paenitentiae)*. Dazu werden die nach außen hin sichtbaren Elemente der Buße nach ihrem ursprünglichen Rhythmus wieder neu angeordnet: Sündenbekenntnis, Genugtuung für die Sünden, Versöhnung.

Hier braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, wie wichtig diese Struktur in der Geschichte war und wie sehr sie auch immer wieder anzutreffen ist[48]. Grundsätzlich ist die ursprüngliche Aufeinanderfolge bzw. Struktur der verschiedenen Elemente – die Anerkennung und das Bekenntnis, daß man gesündigt hat, die Leistung der erforderlichen Sühne und die Versöhnung – immer bewahrt worden, wenn sich auch verschiedene neue Formen entwickelten und alte verschwanden: vor dem 7. Jahrhundert die Buße «in extremis», die Buße der Kleriker und der Mönche und Nonnen, die jeweils eigene Buße der «conversi», «excommunicati», «correpti», «devoti», die Buße als Element des täglichen Lebens[49]; später im Mittelalter die «Tarifbuße», die «nicht feierliche öffentliche Buße» oder «Bußwallfahrt», die «feierliche öffentliche Buße»[50]. Wie aus den Sakramentenbüchern von Clemente Sanchez de Vercial[51] (1. Hälfte des 15. Jahrh.)[52] und von Alfonso Cámare (2. Hälfte des 15. Jahrh.)[53] hervorgeht, enthalten die liturgischen Bücher der toledanischen und der hispanischen (= sevillanischen) Kirche in Spanien noch im 15. Jahrhundert Texte und Beschreibungen der «feierlichen öffentlichen Buße». Erst mit dem Tridentinischen Konzil wird sie verschwinden, um der individuellen Beichte als der einzigen Form der sakramentalen Buße zu weichen.

Zwar hat man während der gesamten Zeit der Scholastik hervorgehoben, wie wichtig die Reue oder innere Bekehrung ist. Auch war man sich

bewußt, daß diese innere Bekehrung einen äußeren Ausdruck finden mußte: Als Ersatz für die alte «actio paenitentiae» galt nun die Scham bei dem Sündenbekenntnis *(oris confessio est maxima pars satisfactionis)*[54], und die vom Beichtvater auferlegte, nach der Beichte zu verrichtende «Buße» wurde als eine «zeitliche» Strafe» für die Sünde betrachtet. Aber es fehlt, so meinen wir, seit jener Zeit eine Struktur der Buße in der Kirche, die genügend Raum läßt für einen angemessenen Ausdruck der Authentizität und Prozeßhaftigkeit der inneren und äußeren Bekehrung. Sicherlich betonen die heutigen Dokumente die zentrale Stelle, die Bekehrung und Reue einnehmen, aber sie sehen keinen solchen Raum vor. Allerdings haben verschiedene Autoren eine solche Struktur gefordert[55]. Auch in den Orientierungen, wie sie von einigen Bischofskonferenzen bei ihrer Herausgabe nationaler Ritualien formuliert wurden, ist von der Möglichkeit eines solchen Raums die Rede[56]. Auch bei der Bischofssynode von 1983 kam ein entsprechender Wunsch zum Ausdruck[57].

Wir sind der Meinung, daß eine aktualisierte Wiederherstellung jener Struktur bzw. jenes Prozesses der Buße in einer Feier mit einem oder mehreren Pönitenten verschiedene heilsame Folgen haben würde, vorausgesetzt, es werde auch der dreistufige Rhythmus der Buße respektiert: Anerkennung und Bekenntnis der Sünde im Licht des Gotteswortes, eine Zeit der behutsamen Wiederannäherung, in der Buße getan wird (z. B. eine Woche), schließlich die Versöhnung zu einer dazu festgelegten Zeit. Solche Folgen sind: die Betonung des prozeßhaften, historischen und dynamischen Charakters der Bekehrung; die Entstehung eines Raumes, in dem sich das Bemühen um Buße und die Werke der Bekehrung entfalten können und die Notwendigkeit eines radikalen Wandels deutlich werden kann; eine größere Beteiligung der Gemeinschaft in ihrem Gebet und Beispiel; eine intensivere, wirksamere Begleitung durch die kirchlichen Amtsträger; das Deutlichwerden der gesellschaftlichen Folgen einer Bekehrung, so daß nicht nur die Authentizität dieser Bekehrung bewiesen wird, sondern sie auch der Welt glaubwürdig erscheinen kann; der Verweis auf den unmittelbaren Zusammenhang zwischen der zweiten Bekehrung der Buße mit der ersten der Taufe (Katechumenat), so daß die ursprüngliche und bleibende Struktur der Buße neu entdeckt und wiedergewonnen wird.

Dies ist, so meinen wir, der beste Weg zu einer größeren und deutlicheren Beteiligung des Pönitenten am Sakrament. Denn Sündenbekenntnis und Genugtuung/Buße stehen als wesentliche Elemente der Bekehrung/Reue zueinander in Beziehung und bringen gerade in dieser Beziehung Bekehrung und Reue zum Ausdruck, wobei sie immer im Dienst der Authentizität stehen sollen.

Nach heutiger Mentalität gibt es heute keine authentischere, ernsthaftere und suggestivere Form der Buße als gerade diese. Natürlich handelte es sich dabei nicht um etwas Alltägliches, aber man könnte sich eine solche Form der Buße durchaus einmal im Jahr, vorzugsweise in der Fastenzeit, vorstellen.

2. Die Struktur «kirchliche Versöhnung»

Bei dieser Struktur spielt vor allem die Beteiligung der Kirche bei der Buße bzw. die kirchliche Dimension dieser Buße und ihrer historischen Formen (der Strukturen der «Exkommunikation» und der «Buße») eine Rolle. In der äußeren Form dieser Struktur soll vor allem zum Ausdruck kommen, daß Versöhnung sowohl mit den Beziehungen zwischen verschiedenen Personen (Gott/Kirche/Subjekt) als auch mit der konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit der Versöhnung zwischen den Menschen zu tun hat. Daher nimmt in dieser Struktur die gemeinschaftliche Feier (Form B) eine besondere Stelle ein. Wenn wir nun in der Geschichte eine entsprechende Gestalt der Bußfeier suchen, könnte es den Anschein haben, daß es keine solche gegeben hat. Aber auf alle Fälle stoßen wir in dieser Hinsicht auf eine Anzahl bezeichnender Elemente. Schon die erste «Bußdisziplin» bzw. Praxis der Exkommunikation (Mt 18, 15–18; 1 Kor 5, 1–13) belegt einen zweipoligen Prozeß (Feindschaft/Freundschaft), dem zwei verschiedene Bewegungen (Trennung/Begegnung) und zwei verschiedene Reaktionen der Kirche dem Sünder gegenüber (binden/lösen) entsprechen[58]. Diese Elemente sind bis zur Zeit der Renaissance in der Struktur selbst der «kanonischen Buße» durch ein entsprechendes Handeln der Kirche in ihren Amtsträgern (Bischof/Priester) und der Gemeinde (Ausschluß, Gebet, Beispiel, Nächstenliebe...) erhalten und ausgedrückt worden. Auf diese Weise wurde auf die Versöhnung durch die Vermittlung der Kirche deutlich hingewiesen[59].

Nun ist es sehr wichtig, daß dieser Aspekt der Buße auf kohärente Weise deutlich gemacht und zum Ausdruck gebracht wird. So wie die Versöhnung durch die Vermittlung der Kirche auf dem Weg über das Zeichen der konkreten kirchlichen Gemeinde und durch den Dienst des Vertreters der Kirche stattfinden kann, ist auch nötig, daß jene Gemeinschaft in jenem Zeichen alles, was sie bedeuten kann, entfaltet, d. h. daß die Feier grundsätzlich auch eine gemeinschaftliche Feier ist. Unter den uns heute von dem Ritual gebotenen Formen drückt die Form B (eine Versöhnungsfeier für viele Pönitenten mit einem jeweils individuellen Sündenbekenntnis und individueller Absolution) am besten das Tun der Kirche bei der Versöhnung aus, ohne daß die anderen Aspekte der Versöhnung zu kurz kommen. Es wird nicht nur deutlich gemacht, daß die Versöhnung ein Werk Gottes ist (durch das Wort, die Absolution, die Gebete), sondern auch, daß sie eine Versöhnung des Menschen mit sich selbst (im Sündenbekenntnis ist er bereit, die eigene Wirklichkeit anzuerkennen) und durch die Vermittlung der Kirche (Amtsträger/Gemeinde) zudem Versöhnung mit der Kirche (Absolution) und mit den Brüdern und Schwestern ist (Genugtuung).

Trotzdem muß hier auch gesagt werden, daß einige Aspekte der Versöhnung nur mittelbar und unvollkommen in der Struktur der Bußfeier ausgedrückt werden: Das Sündenbekenntnis gerät oft zu kurz und die Absolution wird zu schnell erteilt; von der Genugtuung bleibt in Wirklichkeit nur noch ein schnell erledigter Rest; die gemeinschaftliche Dimension reduziert sich in Wirklichkeit auf das gemeinsame Hören des Gotteswortes und eine als gemeinsame Vorbereitung auf die Beichte von der Kanzel vorgetragene Gewissenserforschung; die Versöhnung mit der Kirche wird nur in der jedem individuell erteilten Absolution sichtbar, und die Versöhnung mit den Brüdern und Schwestern bleibt auf der Ebene einer Selbstverpflichtung der Betroffenen auf die Zukunft hin.

Wir meinen, daß die Zeichenhaftigkeit dieser Form der Bußfeier, die uns eher für kleinere Gruppen geeignet zu sein scheint, durch folgende Elemente bereichert werden könnte: Verabschiedung und spätere Begrüßung der Pönitenten an der Tür der Kirche, wenn die gesamte Feier über einzelne Teilfeiern verteilt werden kann; Friedenszeichen den Brüdern und Schwestern gegenüber vor oder nach der Absolution; eine Betrachtung der mit den Bußfeiern verbrachten Zeit als pönitentieller Raum der Genugtuung; anstelle einer voreiligen individuellen Absolution eine allgemeine Absolution für alle nach Abschluß aller Sündenbekenntnisse; das Engagement der Gemeinschaft für die Versöhnung in der Gesellschaft und in der Welt.

Auf diese Weise würde man nicht nur zum ursprünglichen Rhythmus der Versöhnung zurückfinden, sondern auch die kirchliche, die brüderliche und schwesterliche und die gesellschaftliche Dimension dieser Versöhnung kämen so besser zum Ausdruck. Auch würde man so vermeiden, daß man auf der Suche nach einer wirklich gemeinsamen Feier «auf halber Strecke» stehen bliebe[60].

3. Die Struktur «Vergebung und Barmherzigkeit»

Dies ist die Struktur, die von der Initiative und der Vorrangigkeit der voraussetzungslosen und unverdienten, von Gott in der von ihm ausgehenden Dynamik des Dialogs gewährten Vergebung ausgeht und die historischen Formen, die diesen Inhalt des Sakramentes widerspiegeln (individuelle Beichte einem Priester oder auch einem Laien gegenüber, kollektive Absolutionen) berücksichtigt, um so das Vertrauen in Gottes Vergebung und die persönliche Begegnung mit ihm auszudrücken. Ohne Zweifel hat das Sündenbekenntnis neben seinen anderen Bedeutungen (eine Unterwerfung unter das Urteil bzw. den Richterspruch der Kirche, Heilung, Genugtuung) als Zeichen der Begegnung mit Gott und als Ort der Barmherzigkeit des Vaters[61] auch immer mit dem Lob Gottes und mit dem Glaubensbekenntnis vor Gott[62] zu tun.

Als die Beichte im 13. Jahrhundert ihre so typische, lange Zeit dominierende Gestalt bekam, war einer der wichtigsten Gründe dafür, daß im Gegensatz zu der Praxis vorher die Absolution unmittelbar nach dem Sündenbekenntnis erteilt wurde, zu bekräftigen, daß dem Pönitenten tatsächlich die Absolution erteilt werde und er so durch dieses Zeichen der Gnade und der Vergebung Gottes sicher sein könne[63]. Dieses Sündenbekenntnis wurde sogar als Zeichen für das Empfangen der Barmherzigkeit und der Vergebung Gottes so wichtig, daß es notfalls reichte, unmittelbar Gott[64] bzw. einem Laien[65] seine Sünden zu bekennen oder allgemein der Gemeinschaft zu beichten, um, im letzten Fall,

von dieser Gemeinschaft eine kollektive Absolution zu empfangen[66]. Auf diese Weise sollte zum Audruck gebracht werden, daß die Buße eine Begegnung im Dialog mit Gott ist, in der wir im Vertrauen auf seine Barmherzigkeit ohne Verdienst unsererseits die Vergebung Gottes empfangen, an der Erlösung und der Versöhnung in Christus teilhaben und das eschatologische Gnadenurteil verwegnehmen. Zwar waren, wie wir schon sagten, hier notfalls verschiedene Formen möglich, aber im allgemeinen betrachtete und verteidigte die Kirche die individuelle Beichte einem Priester gegenüber als die normalste, ja die «einzige» Form der Beichte, die die Garantie für die Gleichzeitigkeit der Reue des Sünders, des «Urteils» der Kirche und der Vergebung Gottes sei.

Auch weiterhin wird diese Form der Beichte von OP und RP als die wichtigste und erste (die einzige normale und gewöhnliche) Form der Beichte betrachtet[67]. Gewiß drückt diese Form auf einzigartige Weise aus, daß das Bußsakrament Begegnung und Dialog ist (im individuellen Sündenbekenntnis), daß der Mensch die Vergebung nicht verdienen kann und sie also nicht von seiner «actio paenitentiae», von seiner Genugtuung, abhängt (die Absolution wird unmittelbar nach dem Sündenbekenntnis erteilt), daß der Mensch persönlich für seine Sünde geradestehen muß und dabei auch auf das konkrete Urteil und die konkrete Mahnung anderer angewiesen ist (Rolle des Beichtvaters). Die Aspekte der brüderlichen/schwesterlichen und der kirchlichen Versöhnung kommen aber nicht so klar zum Ausdruck, so daß hierin von dem, was die Buße ursprünglich in der Kirche war, teilweise abgewichen wurde. So ist diese Struktur «Vergebung und Barmherzigkeit» zwar sehr wichtig, aber keineswegs eine ideale und notwendige oder gar die einzige Struktur.

Was die allgemeine Absolution der Form C *(Ordo ad reconciliandos paenitentes cum confessione et absolutione generali)* angeht, wird diese zwar durch OP und RP wieder zu einer realen Möglichkeit, die aber nur in äußersten Fällen, wenn manche Voraussetzungen erfüllt sind, gegeben sein soll (im Fall einer «gravis necessitas»)[68]. So wird eine andere, ebenfalls historische Form wieder zurückgewonnen, um so auf außergewöhnlich schwere Situationen eine Antwort geben zu können. Es wird aber sorgfältig darauf geachtet, daß sie nicht zu einer normalen oder gewöhnlichen Form der Feier werden kann.

Beschränken wir uns in unserer Analyse hier darauf zu sagen, daß auch diese Form sehr gut die vom Menschen her voraussetzungslose und unverdiente Initiative der Vergebung Gottes (in der Verkündigung des Gotteswortes und in der Absolution, die sogar ohne individuelle Sündenbekenntnisse gewährt wird) sowie die kirchliche gemeinschaftliche und die gesellschaftliche Dimension der Buße hervorhebt (letzteres in der Beteiligung der Gemeinschaft, in der gemeinsam erbrachten Genugtuung, in der allgemeinen Absolution...). Diese Form hat aber auch ernstzunehmende Grenzen: Es kommt zu keinem individuellen Sündenbekenntnis, so daß über die Sünden geurteilt werden könnte (was im Fall der Todsünden notwendig wäre). Zudem wird die natürliche Ordnung der verschiedenen Elemente in dieser Struktur nicht mehr respektiert. Hier wird nicht nur wie in den anderen heutigen Formen des Bußsakraments die Genugtuung erst nach der Absolution geleistet, sondern auch das Sündenbekenntnis gerät an die falsche Stelle: Statt am Anfang zu stehen, kommt es erst gegen Ende der Feier.

Daher kann diese Form in bestimmten Fällen zwar notwendig sein, sie ist aber keine ideale Form und kann daher auch nicht im Prinzip die einzige oder die gewöhnliche Form der Buße sein. Da aber die falsche Anordnung der Elemente in dieser Form die in der Form A weiterführt, könnte man sich auch vorstellen, daß sie im Anschluß an die anderen erwähnten Formen oder Strukturen und in Ergänzung zu ihnen einen geeigneteren, normaleren Platz bekämen[69].

4. Schluß

Das Bußsakrament ist die symbolische kirchliche Feier der gelebten Vergebung. Es ist das Zeichen, daß im Kontext der tausendfachen Vergebung, die dem Menschen jeden Tag geschenkt wird, die unverdiente Vergebung Gottes wirkt. Dieses Sakrament ist Ausdruck der von Gott und von den Mitmenschen gewährten und der den Mitmenschen gegebenen oder noch zu gebenden Vergebung. Vergebung geben und Vergebung empfangen: das ist die einzige «Voraussetzung» dafür, daß uns wirklich vergeben werden kann. Aber diese «Voraussetzung» wurde uns durch Gott ermöglicht: Er vergibt uns nicht, weil wir unseren Brüdern vergeben haben, sondern damit wir Menschen einander aufgrund seiner Vergebung vergeben können. Gewiß vermag der Mensch es

nicht, vollkommen zu vergeben. Daher ist er berufen, immer neu die Erfahrung einer ihm unverdient geschenkten Vergebung zu machen, immer neu und unermüdlich das «Unterpfand» einer erst am Ende voll erfüllten Hoffnung zu feiern.

Wie sollen denn diese Wirklichkeit und alles, was sie beinhaltet, auf aussagekräftige und bedeutungsreiche Weise gefeiert werden? Das kirchliche, sakramentale Zeichen hat für viele heute kaum noch die Bedeutung einer gelebten Buße und Versöhnung. Daher sollte die Kirche sich bemühen, eine symbolische Struktur der Buße wiederherzustellen, die, von den wichtigsten historischen Formen der Buße und ihren Bedeutungszentren ausgehend, in einem zugleich pluralistischen und dennoch von einer tiefen Einheit geprägten Angebot auf die pastoralen Bedürfnisse unserer Zeit und die heutige Sensibilität eingeht. Dem entspricht das, was wir hier als die «Struktur der Bekehrung» (in der mehr die Rolle des sich bekehrenden Subjekts hervorgehoben wird), als die «Struktur der Versöhnung» (in der sich eher die Beteiligung der Kirche/Gemeinschaft widerspiegelt) und die «Struktur der Vergebung» bezeichnet haben. In jeder dieser Strukturen ist zwar das Ganze gegeben, seine verschiedenen Aspekte werden aber unterschiedlich hervorgehoben. Keine Struktur schließt die anderen aus, sondern sie ergänzen sich in ihrer Zeichenhaftigkeit und in ihrem Inhalt. Aber auch unter der Voraussetzung, daß diese Strukturen sich aufeinander beziehen und sich ergänzen, muß betont werden, daß die ursprünglichste, bleibende und höchst exemplarische Struktur die ist, in der die logische Folge der drei bedeutungstragenden Elemente, Sündenbekenntnis – Genugtuung – Absolution, am besten bewahrt wird.

[1] Mit «OP» beziehen wir uns auf die «editio typica» des Dokumentes «*Ordo paenitentiae*». Auf die «Exhortatio» von Johannes Paulus II., *Reconciliatio et Paenitentia*, beziehen wir uns immer mit dem Kürzel «RP» und gehen dabei von der spanischen Ausgabe aus (ed. Paulinas, Madrid 1984).

[2] Ihren wichtigsten Ausdruck fand diese Krise auf der Ebene der Bischofssynode von 1984, wo manche Bischöfe sich über die Krise der Buße und ihre Ursachen geäußert haben. Vgl. G. Concetti, Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa. Documenti ufficiali della sesta assemblea generale del Sinodo dei Vescovi. Sintesi originali degli interventi dei Padri (Roma 1984); Z. Herrero, Sinodo 83 sobre la reconciliación. Resonancia de las tesis morales en el aula sinodal: Estudio Agustiniano 3 (1984) 399–476, bes. 400–412.

[3] Vgl. D. Borobio, Reconciliación y reconciliaciones: Phase 136 (1983) 279–290.

[4] Vgl. F. D. Agostino, Imaginación simbólica y estructura social. La religión en la evolución social. (Salamanca 1985), urspr.: Immaginazione simbolica e struttura sociale (Bologna 1977).

[5] Vgl. W. Kasper, Anthropologische Aspekte der Buße: Theol. Quartalschrift (1983/2) 96–109; L. M. Chauvet, Practicas penitenciales y concepciones del pecado: Selecciones de Teología (1979/69) 38–48, übersetzt aus: Le Supplément de la Vie Spirituelle (1977/120–121) 41–64.

[6] Ch. Duquoc, Reale und sakramentale Versöhnung: CONCILIUM 7 (1971/1) 11–17.

[7] Vgl. J. Behm/E. Würthwein, metanoéo, metánoia: ThWNT IV 972–1004; F. Laubach/J. Goetzmann, Conversión, penitencia, arrepentimiento: L. Coenen/E. Beyreuther/H. Bietenhard, Diccionario Teológico del Nuevo Testamento (= DTNT, Salamanca 1980) 331–337, urspr.: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (Wuppertal 1971).

[8] Vgl. W. Trilling, Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lehre: Einübung des Glaubens (Würzburg 1965) 178–190.

[9] Die «erste» Bekehrung wird von den Vätern als «vivendi initium» (Augustinus, Sermo 351,6), die «dauernde» bzw. «alltägliche» als «vivendi alimentum» (ebd.) und die «zweite» Bekehrung als «secunda post naufragium tabula» (Hieronymus, In Isaiam III 8: Liber II 56) bezeichnet. Vgl. Augustinus, Sermo 351 I 22ff; Epistola 265 7.

[10] Vgl. E. Daßmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Münster 1973).

[11] Wir nehmen hier und an anderen Stellen dieser Studie einige von uns in unserer Analyse des *Liber orationum psalmographus* untersuchten Ausdrücke wieder auf: Liber orationum psalmographus. Colectas de salmos del antiguo rito hispánico. Ed. crítica y recomposición por J. Pinell (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie liturgica 9, Barcelona/Madrid 1972). Vgl. D. Borobio, La doctrina penitencial en el Liber orationum psalmographus (Bilbao 1977) 287–376. Für andere Ausdrücke s. z. B. A. Blaise, Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques (Ouvrage revu par Dom A. Dumas, Brepols, Turnhout 1966).

[12] Vgl. Isidor von Sevilla, Etymologiae VI 19, 71.

[13] Vgl. G. Badini, La penitenza nella Chiesa oggi: Ephemerides Liturgicae (1983/3–4) 371–403.

[14] Augustinus, Confessiones, liber X, ap. II 2.

[15] Siehe für eine Untersuchung dieser Aspekte und ihrer Entwicklung Borobio, Doctrina (s. Anm. 11) 132–139, 417–461.

[16] OP 6a: «Ex hac ergo cordis contritione pendet paenitentiae veritas; OP 6c: «vera conversio per culparum satisfactionem... completur»; OP 6b: «confessio, quae ex vera sui cognitione coram Deo et peccatorum contritione procedit». Vgl. RP 31.

[17] Vgl. Fr. Büchsel, *katallásso:* ThWNT I 252–260; H.G. Link/H. Vorländer, Reconciliación: DTNT IV 36–48; J. Dupont, La réconciliation dans la théologie de Saint Paul (Löwen/Brügge 1953).

[18] Vgl. L. Goppelt, Versöhnung durch Christus: Lutherische Monatshefte 6 (1967) 263ff; R. Schulte, Mitarbeiter Gottes. Theologische Überlegungen zur Sakramentalität des kirchlichen Amtes: Versch. Autoren: Leiturgia. Koinonia. Diakonia (Freiburg i.B. 1980) 391–427.

[19] Vgl. H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (Göttingen 1970); A. Vögtle, Binden und Lösen: LThK II (1958) 480–482; K. Rahner, Bußdisziplin, ebd. 826–838; H. Vorgrimler, Das «Binden und Lösen» in der Exegese nach dem Tridentinum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: ZKTh 85 (1963) 460–471; B. Rigaux, «Lier et délier». Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des temps apostoliques: La Maison-Dieu (1974/117) 86–135.

[20] Vgl. D. Borobio, La penitencia en la Iglesia hispánica del siglo IV-VII (Bilbao 1978) 81–82. Erinnern wir hier auch an die Untersuchungen dieser Tradition durch B. Xiberta, B. Poschmann, J. Jungmann, K. Rahner, E. Bourque, G. Galtier, G. Vogel, H. Karpp.

[21] Vgl. B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (München 1928); J. Grotz, Die Entwicklung der Bußstufen in der vornizänischen Kirche (Freiburg i.B. 1955) 414ff.

[22] Bonaventura, In IV Sent. d.17 p.3 a.1 p.3; a.2 q.1; a.2 q.22. Denselben Gedanken findet man auch bei anderen Autoren wie Rolandus, Huguccius usw. Vgl. J. Mühlsteiger, Exomologese: ZKTh 103 (1981/2) 144ff.

[23] B. Xiberta, Clavis Ecclesiae (Rom 1922; ed. altera hg. von J. Perarnau, Barcelona 1974).

[24] Wir beziehen uns hier vor allem auf das Zweite Vatikanum, OP, den neuen Codex (CIC) und RP.

[25] LG 11; OP 4 5; CIC can. 960; RP 31 IV–V.

[26] OP 3; RP 12 a und c; 9.

[27] Siehe OP 1; 2; 6a; 8; RP 8d.

[28] Vgl. RP 31 V; 4; 8.

[29] Vgl. P. Jounel, La liturgie de la réconciliation: La Maison Dieu (1974/117) 3–37; D. Borobio, Oficios y ministerios en la reconciliación de los penitentes: Phase (1974/79–80) 50–65, 106–109.

[30] Im allgemeinen ist im Dokument OP dem Titel entsprechend vom «Ordo paenitentiae» die Rede. Doch wird öfter auch von der «Versöhnung» in verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes gesprochen (OP 2; 4; 5; 13; 22...), und in der Bezeichnung der größeren Abschnitte werden die Begriffe «reconciliare»/«reconciliatio» gebraucht.

[31] Während das Zweite Vatikanum und OP die interpersonale Dimension der Versöhnung hervorheben (zwischen dem Pönitenten und Gott, zwischen dem Pönitenten und der Kirche), betont RP die doppelte andere, also die gesellschaftliche und kosmische Dimension (RP 8; 31 V).

[32] RP 4 c–d.

[33] Besonders P. de Clerck hat auf diese Tatsache hingewiesen und sie kritisiert: P. De Clerck, Célébrer la pénitence ou la réconciliation? Essai de discernement théologique a propos du nouveau rituel: Revue théologique de Louvain 13 (1982) 287–424, bes. 394–401.

[34] Über die gegenseitige Ergänzung der beiden Bezeichnungen und das, was sie sagen wollen: F. Sottocornola, Il nuovo Ordo paenitentiae: Notitiae (1974/90) 63–79; P.M. Gy, Le sacrement de pénitence d'après le rituel romain de la Pénitence: La Maison-Dieu (1979) 125–138.

[35] RP 4.

[36] RP 31 V; auch Anm. 7.

[37] Vgl. OP 8–9 mit RP 31 III–IV.

[38] Vgl. R. Bultmann, aphíemi: ThWNT I 506–509; H. Vorländer, Perdón: DTNT III 340–344.

[39] Augustinus, Contra Iulianum, liber V, cap. IV 14.

[40] Pacianus de Barcelona, De baptismo 3.

[41] Ders., Ad paraenesis 6; Isidorus, Sent. III 5, 1.

[42] Isidorus, Sent. III 38.

[43] Siehe Borobio, Doctrina (s. Anm. 11) 379–462.

[44] Vgl. J. Michl, Sündenvergebung in Christus nach dem Glauben der frühen Kirche: Münchener Theol. Zeitschr. 23 (1973) 25–35.

[45] Siehe die Enzyklika von Johannes Paul II., Dives in misericordia: AAS 72 (1980) 1193–1199.

[46] Vgl. K. Rahner, Versöhnung und Stellvertretung: Geist und Leben 56 (1983/2) 98–110.

[47] Man wird verstehen, daß wir diese Thematik hier nicht ausführlicher behandeln können. Siehe für eine eingehendere Erörterung: D. Borobio, Estructuras de reconciliación ayer y hoy: Phase 128 (1982) 101–125.

[48] Vgl. E. Bourque, Histoire de la pénitence-Sacrement (Québec 1947) 74–114; C. Vogel, El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua (Barcelona 1967), urspr.: Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne (Paris 1965); C. Vogel, Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age (Paris 1969).

[49] Eine von der spanischen Praxis ausgehende Erörterung findet man bei Borobio, Penitencia (s. Anm. 17) 101–166.

[50] Vgl. Vogel, Le pécheur et la pénitence (s. Anm. 48); P. Anciaux, La théologie de la pénitence au XII[e] siècle (Löwen/Gembloux 1949).

[51] Der Ritus ist dem in der Nationalbibliothek in Madrid aufbewahrten Sacramentarium Toledanum aus dem 13. Jahrh. entnommen (fol. 13v–14v). Vgl. I. García Alonso, La administración de los sacramentos en Toledo después del cambio de rito (s. XII–XIII): Salmanticensis 5 (1958) 3–79, hier 32–36.

[52] Dieses 1421 geschriebene Werk enthält, obwohl es kein liturgisches Buch im eigentlichen Sinn, sondern eher eine Art Katechismus für die Pfarrer ist, sehr viele Informationen über die Spendung der Sakramente. Siehe den Text im Beitrag von I. García Alonso, El manual toledano para la administración de sacramentos a través de los siglos XIV–XVI: Salmanticensis 6 (1959) 378–381.

[53] In diesem 1491 in Toledo gedruckten Werk wird gesagt, daß die feierliche Buße «imponitur pro aliquo gravi et enormi et vulgarissimo crimine quod totam commoverit urbem vel communitatem» und daß sie «fit in facie Ecclesiae» (zit. von I. García Alonso, AaO. 386–389.

[54] So die Formulierung von Petrus Cantor, Verbum abbreviatum c. 143. Ebenso der anonyme Traktat «De vera et falsa paenitentia: PL 40 1113–11130.

[55] A. Nocent, Aspects célébratifs de la réconciliation dans la tradition liturgique occidentale: Eph. Lit. (1983/3–4) 360–361; De Clerck, Célébrer la pénitence (s. Anm. 416; A. Gonzalez, Pour une célébration du sacrement de pénitence: Comm. et Lit. (1976/4) 195–204; J. Aldazabal, La celebra-

ción de la penitencia en el itinerario cuaresmal: Phase 128 (1982) 127–143.

[56] So in den im Ritual de la penitencia (Madrid 1975) enthaltenen Orientaciones doctrinales y pastorales des spanischen Episkopats (dort Anm. 65).

[57] Vgl. G. Concetti, Riconciliazione e penitenza (s. Anm. 2) 123, 152–153, 157–158, 164–165.

[58] Vgl. J. Bernhard, Excommunication et pénitence-sacrement aux premiers siècles de l'église: Revue de Droit Canonique 15 (19675) 265–281, 318–330; A. Ziegenaus, Umkehr, Versöhnung, Friede (Freiburg i.B. 1975) 26ff.

[59] Vgl. Borobio, Penitencia (s. Anm. 20) 45–50.

[60] Die Verfügung, daß die Absolution «jedem Pönitenten einzeln» erteilt werde, hätte anders lauten können, ohne daß darum gegen den Sinn und die historischen Wurzeln und die historische Interpretation der Feier verstoßen worden wäre. Im allgemeinen werden diese Absolutionen sehr schnell und flüchtig erteilt. Der aufsteigende Rhythmus der Feier wird unterbrochen, was auch daran deutlich wird, daß manche noch vor der Danksagung weggehen. So wurde eine Chance vertan, zu dem ursprünglicheren Rhythmus und der ursprünglicheren Struktur der Feier zurückzufinden. Das soll allerdings nicht heißen, daß man an der heutigen Norm der Kirche vorbeigehen soll oder daß manches nicht auch für diese heutige Norm spricht.

[61] Augustinus, Enarr. in psalm. 94 4: Cassiodorus, Expos. psalm. 94 2; Isidorus, Etym. VI 19 75.

[62] Isidorus, Synonym. I 53: «Confessio sanat, confessio justificat, confessio peccati veniam donat, omnis spes in confessione consistit, in confessione locus misericordiae est.»

[63] Siehe die Belege bei P. Anciaux, Théologie (s. Anm. 50) 491ff; J. Mühlsteiger, Exomologese (s. Anm. 22).

[64] Ambrosius, Super Lucam 50 10 87.

[65] Thomas von Aquin, Suppl. q.8 a.2; Petrus Lombardus, Sent. IV 40 4 D.17 c.4. Siehe die Belege bei C. Vogel, Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age (s. Anm. 48) 132ff; A. Teetaert, La confession aux laïcs dans l'église latine depuis le VIII[e] siècle jusqu'au XIV[e] siècle (Paris/Brügge 1926).

[66] Vgl. P. Anciaux, Theologie (s. Anm. 50) 50ff; L. Vencser, Bewertung der Generalabsolution im Lichte der Bußgeschichte: Studia Moralia 15 (1977) 469–482.

[67] OP 15–21, 41–59; RP 27–32.

[68] IO 31–35; 60–66; RP 32–33; CIC can. 961–963.

[69] Eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Bischöfen und nationalen Bischofskonferenzen äußerten auf der Bischofssynode von 1983 den Wunsch, daß die Möglichkeiten, diese Form der Feier zu verwenden, erweitert werden möchten. Dazu G. Concetti, Riconciliazione (s. Anm. 2) 119–120, 156–157.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

DIONISIO BOROBIO

1938 in Spanien geboren. 1965 in Bilbao zum Priester geweiht. Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und am Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom. Lizentiat in Philosophie an der Universität Complutense in Madrid. Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Diss. im Fach Liturgik an der Päpstlichen Universität Salamanca. Ebendort derzeit Professor für Liturgik und Sakramentenlehre. Veröffentlichungen u.a.: Confirmar hoy. De la teología a la praxis (1974); La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus (1977); La penitencia en la Iglesia hispánica del s. IV – VII (1978); Proyecto de iniciación cristiana (1980); Ministerio sacerdotal. Ministerios laicales (1982); Sacramentos en comunidad (1985); außerdem zahlreiche Artikel in Zeitschriften. Anschrift: Universidad Pontificia. E–37080 Salamanca, Compañía, 1. Spanien.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
21. Jahrgang 1985
DM 8,50

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, D-6500 Mainz

Vorwort

James Provost / Knut Walf

Kirchliches Recht – kirchliche Wirklichkeit

Der neue Kodex des Kirchenrechts ist in der lateinischen Kirche seit dem 27. November 1983 in Kraft. Er ist also geltendes Recht. Allerdings hat damit gerade erst die Zeit angefangen, in der sich erweisen muß, inwieweit der neue Kodex die Wirklichkeit der Kirche und daher auch die zu dieser Wirklichkeit gehörende gesetzliche Praxis und Wirklichkeit in der Kirche prägen wird. Wird dieser Kodex die an ihn gestellten Erwartungen erfüllen? Wird er in den kommenden Monaten und Jahren der Kirche wirklich eine Hilfe sein, damit sie als eine Gemeinschaft des Glaubens, der Gnade, des Charismas und der Nächstenliebe wachsen kann?[1] Die endgültige Antwort wird nur die Zeit geben können. Wir können aber damit anfangen, die Beziehungen zwischen dem neuen Kodex und der kirchlichen Wirklichkeit, so wie wir sie kennen, zu untersuchen. Dies wird sogar unumgänglich sein, wenn die Arbeit der Durchsetzung und Verwirklichung des neuen Kodex ein vernünftiges, selbstkritisches Unternehmen sein soll, das zu dem Aufbau und der Selbstverwirklichung der Kirche beiträgt.

Einleitende Vorüberlegungen

Vorab sollten wir auf drei Gegebenheiten näher eingehen: Jedes Recht neigt dazu, konservativ zu sein; dennoch erfüllt auch jedes Recht eine prophetische Funktion; das Kirchenrecht ist gerade als kirchliches Recht eine ganz besondere, einmalige Form des Rechtes.

Erstens neigt jedes Recht also dazu, konservativ zu sein. Einer der Gründe für die menschliche Gesetzgebung ist gerade der Wunsch, die Werte, die sich im Laufe der Zeit bewährt haben und an denen eine Gemeinschaft daher weiterhin festhalten möchte, zu erhalten. Diese konservative Funktion des Gesetzes kann für die künftigen Generationen durchaus einen Gewinn bedeuten, denn sie bewahrt ihnen die Einsichten und die Weisheit der Vergangenheit. Allerdings bewahrt das Recht diese Werte so, wie sie zur Zeit der Formulierung der entsprechenden Gesetzgebung verstanden wurden.

Jedes Recht, und so auch das Kirchenrecht, ist von der Zeit seiner Entstehung, von den damaligen Werten, Ängsten, Hoffnungen, Diskussionen geprägt. Aber die Einsichten, Sorgen und Streitigkeiten einer Zeit sind nicht notwendigerweise auch die der künftigen Generationen. Zudem birgt der Versuch, ein allgemeines Recht für eine weltweite Kirche zu entwerfen, auch manche ganz besonderen Probleme in sich. Diese haben mit der Existenz verschiedener Ortskirchen in verschiedenen Kulturen zu tun, die sich alle auf verschiedenen Stufen ihrer Geschichte und ihrer Entwicklung befinden. Die Werte, die von einer bestimmten Gesetzgebung geschützt werden sollen, sind immer, wenigstens so wie sie dargestellt und zum Ausdruck gebracht werden, die ganz bestimmten Werte einer ganz bestimmten Zeit und einer ganz bestimmten Kultur.

Zweitens erfüllt das Recht auch eine prophetische Funktion: Es lehrt Werte. Es kann einer Gemeinschaft Ideale vorhalten, die diese Gemeinschaft herausfordern, die sie zwingen zu wachsen. In diesem Sinn ist das Recht innovativ, weist es auf die Zukunft hin, ruft es das Beste in einer Gemeinschaft wach. Wenn aber der Ruf eines Propheten sich nicht auf die Wirklichkeit, in der er lebt, bezieht, wird er zu einem Träumer, der seine Füße nicht auf dem Boden dieser Wirklichkeit hat. Übrigens sind Propheten, die nur den Fürsten nach dem Mund reden, selten wahre Propheten. Daher muß das Recht, das eine Gemeinschaft zu einer größeren Treue auffordern will, tief im Leben dieser Gemeinschaft verwurzelt sein. Es muß die wirklichen Nöte und Bedürfnisse dieser Gemeinschaft ansprechen, und es darf nicht an wichtigen Aspekten des Lebens dieser Gemeinschaft vorbeigehen.

Drittens ist gerade das Kirchenrecht als kirchliches Recht eine ganz besondere, einmalige Form des Rechts. Dem Kirchenrecht kommt die einmalige Aufgabe zu, die Weisheit, die die Kirche in ihrer langen pastoralen Arbeit gewonnen hat, und die Werte, die sich auf dem langen Pilgerweg des Gottesvolkes herauskristallisiert haben, zu schützen und zu bewahren. Dadurch soll dieses Recht mit dem Werk von Gottes Geist, der in jedem Gläubigen wohnt, mitarbeiten. Dies ist eine höchst pastorale und auch theologische Aufgabe. Dies ist aber auch eine sehr schwierige Aufgabe, da sie sich gerade des Rahmenwerkes eines bestimmten gesetzlichen Systems bedienen muß. Wenn nun dieses gesetzliche System den meisten Gläubigen fremd vorkommt und kaum etwas mit ihrer eigenen Lebenserfahrung zu tun hat, wird es ihnen schwerfallen, in jenem System die ewigen Werte zu entdecken, die in den verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen immer neu zu verwirklichen sind. Daher gibt es eine gewisse Spannung zwischen dem Kirchenrecht und der Wirklichkeit einer weltweiten Kirche, die auch noch durch das schnelle Wachstum der Kirche in der Dritten Welt und durch die rapiden Veränderungen in den traditionell christlichen Ländern verschärft wird.

Allgemeine Überlegungen

In diesem Heft wollen wir die Beziehung des neuen Kodex zu der Wirklichkeit der Kirche heute, seine Treue dem Selbstverständnis der Kirche gegenüber und seine Fruchtbarkeit bei der Suche nach einer Antwort auf die pastoralen Herausforderungen unserer Zeit untersuchen. Die Autoren, die an diesem Heft mitgearbeitet haben, haben dazu den Kodex von verschiedenen Standpunkten aus beleuchtet. Sie haben sorgfältig herausarbeiten wollen, was der Kodex der Kirche an Positivem bringt, sie haben aber auch auf seine Grenzen hinweisen wollen, die für uns die Herausforderung und die Verpflichtung sind, den Kodex gerade im Namen jener Prinzipien[2], die seiner Revision zugrunde lagen, zu kritisieren.

Manche Themen werden in den hier vorliegenden Untersuchungen immer neu angesprochen. Wir müssen es unseren Lesern überlassen, welche Themen für sie eine besondere persönliche Bedeutung haben, aber es könnte eine Hilfe sein, auf einige Themen hinzuweisen, die allgemein wichtig sind: der Stellenwert und die Bedeutung der Kirche in diesem Kodex; die jeweilige Rolle der kirchlichen Hierarchie und der Gläubigen, so wie sie im Kodex allgemein dargestellt wird; die konkrete Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips in diesem Kodex; die Beziehung des katholischen Kirchenrechts zum Glaubensleben der katholischen Christen.

Erstens: der Stellenwert und die Bedeutung der Kirche: In einem kirchlichen Dokument wie dem Kodex spielt das Verständnis von Kirche eine wichtige Rolle. Schon zur Zeit des Zweiten Vatikanums gab es einen schließlich unentschiedenen Kampf zwischen verschiedenen Ekklesiologien, die oft in ein und demselben Dokument ihren Niederschlag fanden. Dies gilt auch für den neuen Kodex. Unsere Autoren weisen dabei vor allem auf zwei große, miteinander konkurrierende Richtungen des Kirchenverständnisses hin: Das Verständnis der Kirche als vollkommener Gesellschaft und das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft. Für jede dieser beiden im Kodex enthaltenen Ekklesiologien werden verschiedene Beispiele gegeben. Sie werden vor dem Hintergrund ihres geschichtlichen Kontextes skizziert und im Licht der Auseinandersetzungen und Diskussionen auf dem Konzil dargestellt. Was hier aber besonders wichtig ist: Jede dieser beiden Ekklesiologien führt zu einer unterschiedlichen Einstellung gegenüber der Aufgabe der kirchlichen Gesetzgebung.

Das Verständnis von der Kirche als vollkommener Gesellschaft war eine der wichtigsten Grundlagen für den Kodex von 1917. Dieses der profanen politischen Theorie entnommene Verständnis von Kirche sollte der Kirche helfen in ihrer Konfrontation mit den aufstrebenden Nationalstaaten, die jede Wirklichkeit, auch die Religion, unter ihre Kontrolle und Herrschaft bringen wollten. Statt dessen sollten durch diese Theorie von Kirche die Unabhängigkeit und die Freiheit der Kirche hervorgehoben werden. Dadurch aber wurde die typisch kirchliche Wirklichkeit auf weltliche Paradigmen reduziert, sei es auf das Paradigma der Monarchie, sei es auf jenes der Demokratie. Die einzigartige Natur der Kirche kam so zu kurz, was nicht ausschließt, daß diese Theorie besonders für eine Kirche geeignet erschien, in der eine hierarchische Struktur dieser Kirche und eine zentrale Kontrollinstanz im Vordergrund stehen.

Das Verständnis von der Kirche als Gemeinschaft hat nicht nur viele Einsichten des Zweiten

Vatikanums geprägt, es hat auch eine reiche theologische Tradition hinter sich. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, eine *communio* der Gläubigen, eine hierarchisch strukturierte Gemeinschaft, eine Gemeinschaft der Kirchen. Die Bedeutung dieses Kirchenverständnisses für die Kirchenordnung berührt manche Aspekte des kirchlichen Gemeinschaftslebens.

Diese beiden Ekklesiologien stehen im neuen Kodex gewissermaßen nebeneinander: Sie sind nicht in eine einheitliche Sicht der Kirche integriert worden. Vier von den sieben Büchern des neuen Kodex gehen von dem auch dem Kodex von 1917 zugrunde liegenden Verständnis der Kirche als vollkommener Gesellschaft aus; in zwei anderen Büchern (Buch III und IV) spielt das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft eine wichtigere Rolle. Schließlich gibt es den Sonderfall von Buch II, in dem manche Teile auf einem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft beruhen, das aber in manch anderer Hinsicht überhaupt keine Veränderung gegenüber der einseitigen Betonung des Zentralistischen und Hierarchischen im alten Kodex bedeutet.

Zweitens: die jeweilige Rolle der kirchlichen Hierarchie und des Gottesvolkes: Kann ein Kodex mit einer solch gespaltenen Ekklesiologie die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllen? Kann er eine Hilfe sein bei den pastoralen Herausforderungen, vor denen die Kirche in der heutigen Wirklichkeit steht? Die Antwort auf diese Fragen ist sowohl ja als auch nein. Verschiedene Autoren weisen auf die Spannung hin zwischen der Darstellung der Rolle der Hierarchie und der Darstellung der Verantwortung des gesamten Gottesvolkes. Es handelt sich dabei nicht um einen Gegensatz zwischen einem monarchischen, pyramidalen, und einem demokratischen Verständnis von Kirche, sondern es soll hier die Wirklichkeit erfaßt werden, daß die Kirche das mit den Gaben des Geistes beschenkte Gottesvolk ist, in dessen Dienst auch einige besonders berufene Mitglieder dieses Gottesvolkes stehen.

In mancher Hinsicht scheint der Kodex an der Kirche als einer vom Klerus beherrschten Organisation festhalten zu wollen, auch wenn es immer weniger Kleriker gibt, die die entsprechenden Funktionen in einer solchen Organisation übernehmen können. Andererseits werden auch manche praktischen Möglichkeiten für eine breite Teilnahme des gesamten Gottesvolkes am Dienst der kirchlichen Gemeinschaft und bei der Verwirklichung der Sendung der Kirche eröffnet. Dies alles weist nicht eindeutig in eine Richtung: wieder ein Hinweis darauf, daß die Frage nach der künftigen Verwirklichung des neuen Kodex wichtiger ist als die Frage nach dem Prozeß seiner Entstehung und Inkraftsetzung.

Drittens: die konkrete Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips im neuen Kodex: In manchen dieser Untersuchungen ist die Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips ein wichtiges Kriterium zur Beurteilung des Wortlautes des neuen Kirchenrechtes und noch mehr zur Beurteilung der Bedeutung dieses Rechtes in der Praxis. Es werden verschiedene Strukturen und Institutionen untersucht, bei denen dieses Prinzip eine Rolle spielen könnte: im Leben der Pfarren und Diözesen, beim konkreten Funktionieren der Bischofskonferenzen, bei der Anpassung der Kirche an eine ländliche bzw. nichtchristliche Umwelt, im Leben der verschiedenen Ordensinstitute, bei der Beziehung der verschiedenen Riten *sui iuris* untereinander.

Es besteht aber weiterhin eine Spannung zwischen einer Kontrolle durch die zentralen Organe der Universalkirche einerseits und der eigenen Verantwortung und den verschiedenen Vorrechten der Teilkirchen, die eigene Riten und ein eigenes Kirchenrecht haben, andererseits, und zwischen jener zentralen Autorität und den Befugnissen der Bischofskonferenzen und einzelnen Diözesanbischöfe. Diese Spannung kann sich für das Leben der Kirche stimulierend und schöpferisch auswirken, sie könnte aber auch die Kirche schwächen. Hier zeigt sich klar, daß eine ernsthafte Anstrengung unumgänglich ist, um die vom Kodex eröffneten Chancen auch zu nutzen.

Viertens: die Beziehung zwischen Kirchenrecht und Glaubensleben: Der neue Kodex wird letztendlich danach beurteilt werden müssen, inwieweit er dem Glaubensleben der kirchlichen Gemeinschaft zugute kommt. Auch hier gibt es verschiedene Urteile unserer Autoren. Im neuen Kodex widerspiegelt sich einerseits eine ernsthafte Bemühung, den Glaubensanforderungen und -bedürfnissen des Lebens in den Pfarreien zu entsprechen. Der Kodex geht besser auf das den Ordensleuten eigene Charisma ein. Er sucht den Frauen einen gerechteren Platz im Leben der Glaubensgemeinschaft einzuräumen.

Andererseits spricht aus den Beiträgen auch eine Sorge, daß der Kodex nicht realistisch genug bestimmten wichtigen Angelegenheiten im katholischen Glaubensleben und in der katholi-

schen Praxis gerecht wird. So lassen die Aussagen des Kodex über die Ehe, besonders im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Ehe in der westlichen Kultur und in den Kulturen der Dritten Welt viel zu wünschen übrig. Und was das kirchliche Strafrecht angeht, gibt es zwar Ansätze für eine mehr religiös orientierte Behandlung dieses Strafrechts, aber letztendlich herrscht doch ein altes, profanes Verständnis von Strafe, das mit der Glaubenswirklichkeit der Kirche kaum etwas zu tun hat, vor.

Von einer anderen Perspektive aus betrachtet, gibt es eine große Diskrepanz zwischen dem neuen Kodex und großen Bereichen der katholischen Erfahrung, besonders in der Dritten Welt. Schon heute lebt über die Hälfte der Katholiken in Ländern der Dritten Welt, und Jahr für Jahr wird ihr Anteil an der Gesamtzahl der Katholiken noch größer. Daher ist es wirklich bedauerlich, daß der Kodex fast nur von einem europäischen Standpunkt ausgeht und daher an der religiösen Wirklichkeit eines so großen Teiles der Weltkirche vorbeigeht. Allerdings stehen wir hier, wie unsere Autoren auch andeuten, vor einer Problematik, die weit über den Kodex hinausgeht und die für den gesamten Weltkatholizismus eine historische Herausforderung bedeutet, die von Rechtsexperten allein nie bewältigt werden kann.

Die einzelnen Beiträge

Eugenio Corecco erarbeitet einen für die Beurteilung des neuen Kodex wichtigen theologischen Rahmen. Er zeigt die beiden Ekklesiologien auf, die den verschiedenen Canones des neuen Kodex zugrunde liegen – eine Ekklesiologie der Kirche als vollkommener Gesellschaft und eine Ekklesiologie der Kirche als Gemeinschaft –, und belegt dies mit Beispielen. Auch wenn nach seinem Urteil die Ekklesiologie der Gemeinschaft im neuen Kodex mancherorts zu kurz kam, kann der Autor doch darauf verweisen, wie die Ekklesiologie einer Gemeinschaft der Gläubigen, einer Gemeinschaft der Kirchen und einer Gemeinschaft der kirchlichen Amtsträger doch den gesamten Rahmen des neuen Kirchenrechts im wesentlichen geprägt hat.

Richard Potz situiert den neuen Kodex im Kontext der verschiedenen heutigen Gesetzestheorien. Dabei stellt er vor allem die Frage nach der Geschichtlichkeit eines Gesetzes. So ist auch die Kodifizierung des neuen Kodex ein Moment in einem dadurch nicht zum Stehen gebrachten, immer weitergehenden historischen Prozeß. Weiterhin geht auch er in seiner Analyse der sieben Bücher des Kodex und in bezug auf verschiedene Einzelthemen des neuen Rechts auf die Spannung zwischen einer Ekklesiologie der Kirche als vollkommener Gesellschaft und einer Ekklesiologie der Kirche als Gemeinschaft ein.

Wie der neue Kodex sich zu der Wirklichkeit der Gemeinschaft der verschiedenen Teil- oder Ortskirchen verhält, wird von *Peter Huizing* analysiert. Er geht von den Lehren des Zweiten Vatikanums aus, um sorgfältig darzustellen, wie die eine Kirche in den verschiedenen Ortskirchen besteht und wie diese eine Kirche auch ausgehend von diesen und durch diese Ortskirchen existiert. Sein Beitrag ist eine wichtige Erinnerung daran, daß, wer den neuen Kodex richtig interpretieren will, nicht aufhören darf, die Texte des Zweiten Vatikanums zu studieren.

Francis Morrisey beleuchtet den Kodex im Licht der vorher in ihn gestellten Erwartungen. Im allgemeinen entspricht der neue Kodex den verschiedenen Kriterien, die ihm vorgegeben wurden. So kann der Autor auf verschiedene positive Elemente des neuen Gesetzes hinweisen. Allerdings bleibt auch manches, was in den kommenden Jahren verbessert oder gar wesentlich verändert werden muß.

Die folgenden Beiträge gehen mehr von bestimmten pastoralen Anliegen aus und studieren in diesem Kontext den neuen Kodex mehr für sich selbst. Allerdings steht dabei die Frage im Vordergrund, wie sich der Kodex zu der Wirklichkeit des katholischen Lebens heute verhält.

So situiert *Jean Bernhard* das Eherecht im Kontext der großen kulturellen Verschiebungen, die in den Gesellschaften des Westens stattgefunden haben oder stattfinden. Er meint, daß der neue Kodex eine wichtige prophetische Rolle spielt, indem er gegen die vorherrschende Privatisierung der Ehe angeht und die Gemeinschaft dazu aufruft, den Ehepartnern zu helfen. Allerdings ist er auch der Meinung, daß der neue Kodex oft an den wirklichen pastoralen Problemen des Glaubensengagements und der Glaubensbindung derjenigen, die heute eine Ehe eingehen, vorbeigeht.

Bei der Vorbereitung des neuen Kodex stellte sich die ernsthafte Frage nach einer theologischen Grundlage für die verschiedenen Strafen in der Kirche. *Libero Gerosa* geht auf dieses Thema

ein und stellt sich die Frage, inwieweit es dem Kodex gelungen ist, eine befriedigende Antwort zu finden. Auch er stößt im Kodex auf einen doppelten Geist: auf der einen Seite eine theologische Sensibilität für die Wirklichkeit der Kirche als Gemeinschaft, die auch auf der Ebene des Verständnisses der kirchlichen Strafen einen bedeutenden Fortschritt gegenüber dem alten Kodex bedeutet; auf der anderen Seite eine positivistische Einstellung, die die Annahmen und Voraussetzungen des alten Kodex wiederholt, ohne sie den Menschen von heute verständlicher zu machen.

Nach *John Huels'* Meinung ist dagegen der Teil, der sich mit den Pfarreien beschäftigt, besser gelungen. Der neue Kodex stellt die Pfarre als Gemeinschaft in den Vordergrund und sieht verschiedene Möglichkeiten der aktiven Beteiligung und des aktiven Dienstes der Pfarrangehörigen im Leben der Pfarre vor. Allerdings bleiben auch hier manche Probleme: von der Art und Weise, wie der Kodex auf bestimmte konkrete Fragen eingeht, bis zu der weiter reichenden Problematik der Komplexität des Kirchenrechtes in bezug auf die Praxis des Pfarrwesens und den Priestermangel.

Enda McDonough geht auf die verbesserte juristische Stellung der Frau im neuen Kodex ein und legt dar, wie es dazu kam: Erst wurden die Frauen auch als Laien betrachtet, und dann hatte man Augen für ihren Gegensatz zu den Männern. Es bleiben aber verschiedene rechtliche Probleme bestehen, so wie es auch die breitere Problematik der Beziehungen zwischen dem Klerus und den Laien gibt und wie auch der Kirche unschätzbar viel Erfahrung, Fähigkeit und Kompetenz dadurch verloren gehen, daß sie die Frauen von den Aufgaben ausschließt, die sie dem (männlichen) Klerus vorbehält.

Richard Hill ist der Meinung, daß das Ordensrecht eines der am gründlichsten bearbeiteten Teile des neuen Kodex ist. In seiner Analyse vier wesentlicher Elemente des Ordenslebens weist er auf die in dieser Hinsicht bestehende Verschiedenheit zwischen den verschiedenen Ordensinstituten in Nordamerika hin. Unter dieser Verschiedenheit verbirgt sich zugleich eine noch immer andauernde Spannung zwischen der Hervorhebung persönlicher Freiheit und Würde einerseits und den von der Tradition und dem Recht gezogenen Grenzen.

Die vier letzten Aufsätze gehen bei ihrer Beurteilung des Kodex von sehr unterschiedlichen Erfahrungen aus, die ein Beispiel für die sehr verschiedenen Kontexte sind, in denen eine weltweite Kirche lebt und arbeitet und in denen sich daher auch ihr Kirchenrecht bewähren muß.

John Faris analysiert hier die Beziehung des neuen lateinischen Kirchenrechtes zu den katholischen Kirchen des Ostens. In einer Kirche, die in Wirklichkeit die Gemeinschaft verschiedener Teilkirchen ist, die ihre eigenen Riten haben und Kirchen *sui iuris* sind, sind die Bestimmungen des lateinischen Kirchenrechts dennoch auch für die anderen Riten relevant, da sie solche Fragen wie die Zugehörigkeit zu einem Ritus und daher zu einer Kirche, die sakramentale Gesetzgebung und Praxis und wichtige Strukturen der Kirchenorganisation berühren. Die juristische Neuordnung der gesamten Kirche wird dabei nicht abgeschlossen sein, bevor auch das Ostkirchenrecht revidiert ist.

Albert Stein bietet uns eine lehrreiche Übersicht über die verschiedenen Reaktionen der deutschsprachigen protestantischen Kirchen. Diese entdecken manche positiven Elemente im neuen Kodex, äußern aber auch ihre Sorgen, was die Rolle des Papstes, den Status der Laien und die sakramentale Gesetzgebung im neuen Kodex angeht. Allerdings hat der Kodex in diesen Bereichen auch für eine bestimmte Klarheit und Eindeutigkeit gesorgt, die für den ökumenischen Dialog eine wichtige Voraussetzung ist.

Der neue Kodex soll für eine weltweite Kirche Gesetzeskraft haben. *Steven Bwana* geht in diesem Zusammenhang der Frage nach, inwieweit er für die Wirklichkeit des Lebens der Kirche in Afrika relevant sein kann. Er kommt zu der Schlußfolgerung, daß das neue Kirchenrecht so wie große Teile der traditionellen katholischen Praxis den verschiedenen afrikanischen Kulturen doch weitgehend fremd bleibt. Dies kann vor allem dann Probleme hervorrufen, wenn es sich um solche Wirklichkeiten wie die Ehe handelt, die doch sehr eng mit dem Glaubensleben selbst unter den Bedingungen verschiedener kultureller Umfelder zu tun haben. Obwohl der Kodex dazu bestimmt ist, daß der Papst mit seiner Hilfe seine richtungweisende Autorität über die gesamte Kirche ausüben kann, sind zusätzlich Anpassungsinstrumente nötig, damit das Kirchenrecht auf die jeweiligen Gegebenheiten am Ort abgestimmt werden kann. Ein solches Instrument sind die kirchlichen Gerichte.

José Dammert-Bellido schreibt aus der Perspektive eines Bischofs einer ländlichen Diözese

in den peruanischen Anden. Der neue Kodex enthält für ihn auf der Ebene der Praxis manche positiven Elemente. Er bleibt aber sehr europäisch und sehr auf das städtische Leben ausgerichtet. Für eine ländliche Diözese wie die seine geht der Kodex von einer zu komplexen und spezialisierten Diözesanverwaltung aus. Dabei geht er in Wirklichkeit an den Bedürfnissen einer Kirche vorbei, die mehr und mehr auf die Dienste der Laien angewiesen ist.

Der Kodex in der heutigen Wirklichkeit der Kirche

Welche Schlußfolgerung können wir aus all diesen Untersuchungen ziehen? Natürlich handelt es sich dabei nur um einen Anfang, denn noch manche Jahre wird man den Kodex und seine Anwendung im Leben der Kirche untersuchen und darüber reflektieren müssen.

Erstens: Es gibt den neuen Kodex. Er wird sehr oft in manchen verschiedenen Kontexten angewandt werden. Bei den Bischofskonferenzen, in den Diözesen, im Leben der Pfarreien und der verschiedenen religiösen Vereine macht sich sein Einfluß bemerkbar. Zudem ist er nun eine Wirklichkeit an sich, ein Text, der nun ein eigenes Leben führt und der sich darin zunehmend von dem Prozeß seiner Entstehung entfernt.

Zweitens gibt es Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten im Kodex. Einige von diesen Mehrdeutigkeiten haben weitreichende Bedeutung, wie zum Beispiel das Verständnis von Kirche, das dem Kodex zugrunde liegt. Dabei handelt es sich oft um dieselben Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten, die schon in den Texten des Konzils festzustellen sind. Sie werden auch der Grund dafür sein, daß der Kodex sehr verschieden interpretiert und angewandt werden kann.

Drittens bedeutet der Kodex in mancherlei Hinsicht auch eine wichtige Chance für die Kirche. Auf kurze Sicht ist sie für uns eine Herausforderung, damit wir die vom neuen Recht ermöglichte Subsidiarität, Flexibilität und andere Chancen auch wirklich voll nutzen. Es könnte so zu einer lebendigeren und kreativeren Praxis der Kirchen in den verschiedenen Kulturen kommen. Auf diese Weise könnte die Kirche als Gemeinschaft gestärkt werden, und sie würde ihre Sendung in den verschiedenen Gegebenheiten der heutigen Welt effektiver erfüllen.

Auf lange Sicht ist der Kodex auch eine wichtige Herausforderung für diejenigen, die sich mit dem Kirchenrecht beschäftigen, und auch für andere Wissenschaftler. Das neue Kirchenrecht ist das Produkt einer bestimmten Zeit, und es ist geprägt von einer ganz bestimmten Rechtskultur. Daher ist es auch ein schon historisch situiertes, geschichtlich datiertes Recht. In den hier vorliegenden Beiträgen wurde mit der schwierigen, aber auch äußerst wichtigen Aufgabe begonnen, auf die Punkte hinzuweisen, die in dem andauernden Prozeß der Gesetzgebungsreform in der Kirche zu verändern und zu verbessern sind.

Viertens besteht eine besondere Versuchung, gegen die wir uns vorsehen müssen. Es ist die Versuchung, daß die katholische Gemeinschaft oder wenigstens die Theologen und Kirchenverantwortlichen so vom neuen Kodex fasziniert werden, daß faktisch ein neuer Legalismus entsteht. Zwar weist Johannes Paul II. weiter darauf hin, daß das Konzil Norm der Interpretation des Kodex ist und nicht umgekehrt. Aber in der Praxis wird in zunehmendem Maße mehr auf den Kodex als auf die Dokumente des Konzils verwiesen, und Bischöfe und Priester gehen immer mehr in ihren Reaktionen und in ihrem Tun vom Kodex aus. Wenn man zu sehr vom neuen Kodex fasziniert ist, wird dies eine klare Sicht auf die Wirklichkeit des Kirchenlebens immer mehr verdecken.

Es ist nicht Aufgabe des Kodex, an die Stelle des Evangeliums zu treten. Auch soll er uns nicht von der Wirklichkeit isolieren, in der die Kirche lebt, und er kann nicht die formellen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes anläßlich des Zweiten Vatikanums ersetzen. Er soll vielmehr ein Instrument der Verwirklichung des Evangeliums und der Richtlinien des Lehramtes im Leben der Kirche sein. Um zu dem wichtigsten Punkt zurückzukommen, der von Johannes Paul II. bei der Verkündigung des Kodex hervorgehoben wurde: Es ist die Aufgabe des Kodex, im Leben der Gemeinschaft und der zu dieser Gemeinschaft gehörenden einzelnen die Gnade, den Glauben, die unterschiedlichen Charismen, die Liebe zu stärken und zu fördern.

Eine Gesetzgebung allein kann dieses Ziel niemals verwirklichen. Ein Leben des Glaubens, die Gnade und die unterschiedlichen Charismen sowie die vereinende Kraft der Nächstenliebe entfalten ihre Wirklichkeit im Kopf und im Herzen und im Tun der Menschen, und nicht in

den Worten eines Gesetzbuches. Das Ziel des Gesetzes zu verwirklichen, ist eine wahrhaft große und eminent christliche Aufgabe. Wie viele unserer Autoren hervorheben, handelt es sich hier um die Aufgabe der Verwirklichung des Gesetzes. Dies ist die Aufgabe derjenigen, die die Schlüssel zu einer effektiven Anwendung des Kodex in der Wirklichkeit der Kirche in der Hand haben.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

[1] Dies ist das von Johannes Paul II. genannte Ziel: Das neue Recht soll gerade diese Werte im Leben der kirchlichen Gemeinschaft und der zu ihr gehörenden einzelnen stärken und fördern. Siehe die Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges* vom 25. Januar 1983: AAS 75/2 (1983) XI.

[2] Diese Prinzipien werden im Vorwort zum Kodex wiederholt: ein klarer Hinweis darauf, daß sie weiterhin gültige Instrumente für die Interpretation des neuen Rechtes sind. Siehe: Praefatio: AAS 75/2 (1983) XXI-XXII.

Eugenio Corecco

Ekklesiologische Grundlagen des Codex Iuris Canonici

Im CIC lassen sich zwei Ekklesiologien wahrnehmen: die Ekklesiologie der *societas* und die der *communio*[1]. Die systematischen Optionen, die der Gesetzgeber gemäß dem Prinzip der abstrakten Kodifizierung getroffen hat, lassen die zwischen ihnen bestehende unausfüllbare Kluft klar hervortreten.

I. Die Ekklesiologie der Societas

1. Dem Begriff der Kirche als Gesellschaft ist schon die Idee einer Kodifizierung verpflichtet[1]. Zwar haben die Kodifizierungen im Lauf der Geschichte verschiedene Formen angenommen, doch läßt sich nicht verkennen, daß sie der Lehre und Methode nach Bezüge zu einer Erkenntnistheorie, nämlich zu der der Aufklärung aufweisen, die sich als rein rationale Kultur, als Alternative zur christlichen theologischen Kultur versteht[3]. Die Societas-Ekklesiologie ist apologetisch ausgerichtet und möchte mit dem Ius Publicum Ecclesiasticum beweisen, daß die Kirche, auch als *mysterium salutis* verstanden, *ad intra* und *ad extra* die gleiche rechtliche und institutionelle Relevanz besitzt wie jede andere vollkommene Gesellschaft. Damit kettet sie die kanonische Rechtsordnung im Gefolge einer irgendwie unvermeidlich vererbten Hegemonie der Institution[4] an die Forderungen einer weltlichen Rechtsauffassung, die dem Begriff der Zuständigkeit gegenüber dem mehr ekklesiologischen der Teilhabe den Vorzug gibt[5]. Zudem bevorzugt sie pragmatisch und irgendwie naturgemäß die derivativen institutionellen Aspekte (Beziehung zwischen dem Papst, dem Bischofskollegium und der Gesamtkirche, zwischen dem Bischof, dem Klerus und der Teilkirche, ökumenische und Teilkonzilien, Pfarrei usw.) zum Nachteil der vorrangigen konstitutiven Aspekte (Sakrament, Wort, Charisma) und bleibt so die Antwort auf die Frage nach dem letzten Grund der Rechtsstrukturen schuldig[6]. Kein Wunder also, daß die Societas-Ekklesiologie, auf der noch der Schatten der *societas perfecta* liegt, die Infrastruktur der vier Bücher (I, V, VI und VII) bildet, in denen der CIC von 1917 der Substanz nach weiterlebt.

2. In Buch I wurde die Technik der «allgemeinen Normen», eines typischen Ausdrucks der modernen Kodifizierungstechnik, übernommen. Das hat dazu geführt, daß man an die Inhalte, selbst an die theologischen, streng rechtliche Kriterien anlegte. Daraus folgt:

A) Der Gläubige, der doch in Buch II als das Hauptsubjekt des Kirchenrechts betrachtet wird, wird nicht aufgrund dessen bestimmt, was er ekklesiologisch ist, sondern mit der romanistischen Kategorie *persona physica*, die auch im Verständnis der moralischen Person kein theologisches Profil aufweist. Der Faktor, der den Gläubigen von der moralischen Person unterscheidet, ist nämlich nicht das, was er von Natur aus ist, sondern das, was er kraft der sakramentalen Struktur ist. Der Gläubige geht ja nicht, wie die menschliche Person dem Staat, der Kirche voraus, und die moralische Person kann (obwohl der CIC sie in cc. 113 und 114 von der juristischen Person unterscheidet) nicht eine ekklesiologische Inhaberin der *sacra potestas* sein. Weder die katholische Kirche noch der Heilige Stuhl (noch das Bischofskollegium) üben die *potestas* kraft dessen aus, daß sie sich herkömmlicherweise als moralische Personen definieren lassen – ein Begriff, der überdies dem göttlichen Recht fremd ist.

B) Im Zusammenhang mit den Begriffen physische Person und moralische (juristische) Person stehen die Normierung bezüglich der Rechtsakte und die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat. Der Ansatz beim Societas-Begriff ließ übersehen, daß die ekklesiologisch grundlegenden Rechtsakte die Sakramente sind, deren bindende Rechtskraft soteriologischer, nicht in er-

ster Linie gesellschaftlicher Natur ist. Das hat zur Folge, daß in bezug auf ihre Gültigkeit wiederum Normen vorgelegt werden, die sich zum Teil nicht auf die Sakramente anwenden lassen (wie cc. 113 und 114). Die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat, die auf die Vereine angewandt wird, verbannt die meisten von ihnen in eine irgendwie parakirchliche Daseinssphäre. Im staatlichen Bereich läßt sich zwischen der Gesellschaft und der öffentlichen Machtorganisation, d. h. dem Staat, unterscheiden. Im kirchlichen Bereich hingegen lassen sich die zu einem Verein zusammengeschlossenen Gläubigen nicht in den Bereich des «Privaten» hinabsetzen. Als Teilhaber am gemeinsamen Priestertum und am *sensus fidei* bilden sie den unersetzlichen ersten Pol der Institution Kirche. Dem anderen Pol der Institution, dem Amtspriestertum, läßt sich nicht, wie das beim Staat der Fall ist, die Rolle, die Institution zu repräsentieren, ausschließlich zuteilen.

C) Eine weitere zentrale Gegebenheit, die in einem Verständnis der Kirche als einer Gesellschaft stark verkürzt wird, ist die *potestas regiminis seu iurisdictionis*. Es ist schon sehr bezeichnend, daß der vom Konzil verwendete Begriff *potestas sacra* aus dem CIC herausgehalten wird. Wenn man die *potestas regiminis* unter Absehen vom ekklesiologischen Kontext der Weihegewalt und der *sacra potestas* behandelt, scheint sie mehr aus der gesellschaftlichen Struktur der Kirche abgeleitet als aus der spezifischen Sozialität der Communio. Die Kirche läßt sich nämlich nicht als eine menschliche Gesellschaft definieren, die auf eine übernatürliche Ebene erhoben wäre. Statt daß sie im CIC als eine Heilsgewalt erscheint, deren bindende Kraft sich aus dem Sakrament und dem Wort ergibt, erhält sie darin ein mehr physiologisches Gepräge, das dem der Staatsgewalt gleicht. Obwohl die organisatorischen Konsequenzen, die sich aus der von der Bischofssynode von 1967 befürworteten Gewaltentrennung ergeben, massiv übernommen werden[7], wird die Jurisdiktionsgewalt vom CIC (c. 129 ff) noch der normativen Gewalt, welche die Gesetzgebung (c. 7 ff) und die Verwaltungsakte (c. 29 ff) betrifft, nachgestellt, obwohl dies nur Funktionen der *potestas regiminis* sind.

Der CIC bleibt so dem systematischen Prinzip der voluntaristischen Tradition verhaftet, die sich mit «De Legibus» von F. Suarez verfestigt hat und die Montesquieu voraufgegangen war. Dieser positivistische Ansatz hat es ermöglicht, zu den Rechtsnormen in bezug auf das Gesetz, die Gewohnheit und die Verwaltungsakte (wie übrigens auch in bezug auf die richterliche Funktion in Buch VII) den früheren technischen Beiklang beizubehalten, der keine ekklesiologische Wertigkeit aufweist. Die Normen über das Gesetz bleiben ohne Bezug auf den *sensus fidei* der Gläubigen, als ob die Gesetzgebungsfunktion ausschließliches Vorrecht der Hierarchie wäre. Die Beteiligung aller Gläubigen (die in Buch II durch deren Präsenz in den synodalen Strukturen und auch in den anderen Büchern zum Teil zurückgewonnen wird) beschränkt sich in diesem Zusammenhang auf die Zuerkennung der aktiven Rechtssubjektivität der *communitas fidelium* (c. 23) für die Entstehung der Gewohnheit und, sehr indirekt, für die Gesetzesinterpretation durch die Gewohnheit selber, die «optima legum interpres» (c. 27) ist.

Im Bereich der Verwaltungsfunktion, die im allgemeinen mit den gleichen rigorosen Rechtskriterien strukturiert worden ist wie die Gesetzgebungsfunktion, taucht im gleichen Buch I ein wichtiges ekklesiologisches Element auf. An die Stelle des Rechtskriteriums, wonach eine Dispens bloß vom Urheber des Gesetzes gewährt werden kann, tritt die Bestimmung, daß der Diözesanbischof kraft seines Amtes über alle Vollmachten verfügt, die zum Heil seiner Gläubigen notwendig sind (c. 87).

3. Die Sicht der Kirche als einer Gesellschaft verstärkt sich in der Art und Weise, wie der CIC die Ausübung der *potestas regiminis* im sakramentalen und außersakramentalen Bereich auffaßt. Im ersten greift die Jurisdiktionsgewalt, die terminologisch lediglich als eine *facultas* ohne Eigeninhalt erscheint, bei der Hervorbringung der sakramentalen Wirkung neben der Weihegewalt von außen ein (Buße: cc. 966 ff; Firmung: c. 882 ff; Ehe: c. 1111 § 2; Sakramentalien: c. 1168). Im außersakramentalen Bereich, wo sie hingegen als wahre, eigentliche *potestas* erscheint, wird sie als eine Gewalt betrachtet, die einen eigenen, von dem der Weihegewalt verschiedenen materiellen Inhalt hat. So bei den Dispensen (von Gelübden: c. 1196; von Eiden: c. 1203; von Ehehindernissen: c. 1079 § 2-4), bei Straferlassen *in foro externo* (cc. 1354 ff) und bei der Gewährung von Ablässen (c. 955).

Dieser doppelte Dualismus in der strengen Auseinanderhaltung der Weihe- und der Jurisdiktionsgewalt, als ob sie zwei verschiedene Gewalten statt zwei bloß formell verschiedene

Funktionen der einen *sacra potestas* wären, und in der verschiedenen Kausalrolle, die der Jurisdiktionsgewalt im sakramentalen und außersakramentalen Bereich zugeschrieben wird, ist *in nuce* schon in c. 130 enthalten. Im Anschluß an die Bischofssynode von 1967 wird darin noch bestimmt, daß *in foro interno* die Jurisdiktionsgewalt bloß ausnahmsweise tätig sein soll.

4. Vom gleichen Verständnis der Kirche als einer Gesellschaft läßt sich die Prozeßordnung in Buch VII leiten. Die typisch kirchenrechtlichen Verfahrensweisen zur Kanonisierung von Heiligen und zur Glaubenslehre sind im CIC nicht vorhanden. Diejenigen hingegen, die den Status der Gläubigen (Ehe, Ordination, Zugehörigkeit zur Communio, also Strafprozesse) betreffen, werden kraft rein theoretischer Rechtsvoraussetzungen zu bloßen «Sonder»-Prozeduren, die auf das gewöhnliche Rechtsverfahren aufgepfropft werden, obwohl dieses wegen seiner inneren Verwandtschaft mit dem zivilen Rechtsverfahren von c. 1446 als ergänzendes Verfahren angesehen wird. In der Aufforderung von c. 1446, in Streitfällen Prozesse möglichst zu vermeiden, tritt die Ekklesiologie der Communio zutage, doch stürzt diese nicht die ganze Ausrichtung des Buches VII um. Nur innerhalb des modernen Rechtsstaates ist das Prozeßverfahren als eine unabdingbare Gewalt selber zu betrachten, die eine getrennte und autonome Gewalt gegenüber den beiden anderen Gewalten ist. Im Kirchenrecht hingegen hängt das Dasein der richterlichen Gewalt nicht von der Existenz des Rechtsverfahrens als solchen ab. Als Binde- und Lösegewalt kann die *potestas sacra* sich auch außerhalb von Verfahren betätigen. Wie sehr solche auch geschichtlich unerläßlich sind und sich aufzwingen, um zu größerer Gewißheit und Gleichheit vor dem Gesetz zu gelangen, die im kanonischen Recht keine absoluten Prinzipien sind, so bleiben sie im Verhältnis zur *potestas sacra* doch bloß ein Überbau.

5. Auch in Buch V betritt die globale juristische Ausrichtung wieder den Bezirk des Ius Publicum Ecclesiasticum. Den Schlußstein des ganzen Gebäudes bilden die cc. 1234 § 1 und 1260, die peremptorisch bekräftigen, daß die Kirche unabhängig von der staatlichen Macht das Recht habe, zeitliche Güter zu besitzen, und auch das Recht, von den Gläubigen die finanziellen Beiträge zu fordern, die zur Leistung ihrer Aufgaben nötig sind. Die Verpflichtung der Gläubigen, zu den Bedürfnissen der Kirche einen Beitrag zu leisten (c. 222 § 1 und c. 1262), wird nicht im geringsten mit dem Gedanken verbunden, daß sie gehalten sind, die Communio in die Tat umzusetzen, wenigstens in gewissem Maß auch in bezug auf die materiellen Güter.

Dieser Gedanke liegt hingegen, allerdings ohne daß er sich auf die Gesetzgebung auswirkt, in der Neuumschreibung der Zwecke der kirchlichen Güter (c. 1254 § 2), weil man der ursprünglichen Tradition, worin der Zusammenhang mit der eucharistischen Kommunion klar war, stärkere Beachtung schenkte. Derselbe Gedanke liegt auch der Rezeption der vom Konzil geforderten Einrichtungen zur Sicherung der Versorgung der Kleriker in c. 1274 zugrunde, worin sich die gemeinschaftliche Struktur des Presbyteriums abzeichnet.

Aufs Ganze gesehen erscheint so die Kirche weiterhin in der Hierarchie verkörpert, die sich – wie der Staat – den Gläubigen als etwas Anderes gegenüberstellt und auf der Grundlage von quasi-fiskalischen Regelungen von sich aus Aufgaben zu vollbringen hat, die von den Gläubigen zu unterstützen sind, ohne daß diese eigentlich die Hauptträger dieser Aufgaben wären[8].

6. Der formalrechtliche Aufbau desBuches VI trägt das Gepräge der modernen Kodifikationen des Strafrechts. Mehr als an die Communio, auf die sich die *excommunicatio* bezieht, hält sich die ganze theoretische und epistemologische Grundlage an die naturrechtlichen Prinzipien der Wiederherstellung der Gerechtigkeit (c. 1341) und der Strafgewalt (c. 1311). Dies trotz des Umstands, daß sich die Exkommunikation theoretisch nicht unter den Begriff Strafe fassen läßt, der der allgemeinen Rechtstheorie angehört[9]. Da sich das auf die weiteren, geringfügigeren Strafmaßnahmen auswirkt, untergräbt dies die ganze theoretische und epistemologische Anlage des Buches von innen her. Sogar die Bevorzugung der *poenae ferendae* gegenüber den *poenae latae sententiae* ist nicht von der Logik der Communio inspiriert (vom Gedanken, es so der Autorität zu ermöglichen, den sich in Schwierigkeit befindenden Gläubigen persönlicher gegenüberzutreten), sondern dient dazu (die Synode von 1967 hat dies ausdrücklich zu verstehen gegeben), von der *societas perfecta* ein Bild zu entwerfen, das den Forderungen des modernen Rechtsempfindens besser entspricht.

Die Communio-Ekklesiologie tritt indes auch in diesem Buch, in c. 1341, zutage. Dieser verleiht, obwohl er, systematisch gesehen, eine ne-

bensächliche Rolle spielt, dem ganzen Apparat der Strafmaßnahmen einen ergänzenden Charakter. Dieser Kanon sowie die Bestimmungen über die Anrechenbarkeit der Straftat (cc. 1321–1330) und über die konkrete Anwendung der Strafen (cc. 1354–1363) mitsamt dem allgemeinen Prinzip von c. 1399 und der Natur der Exkommunikation bringen die ganze Normierung des Buches VI um den realen konkreten Inhalt, da sie seine materiellen und seine formellen Inhalte auseinanderklaffen lassen.

II. Die Ekklesiologie der Communio

Das Prinzip der Communio besteht im wesentlichen im Postulat, daß die konstitutiven Elemente der Kirche einander total immanent sind und sich nicht voneinander trennen lassen. Dies zeigt sich z. B. in der wechselseitigen strukturellen Beziehung zwischen dem Sakrament und dem Wort, zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Amtspriestertum, zwischen den Gläubigen und der Kirche, zwischen der Pflicht und dem Recht, zwischen der Gesamtkirche und der Teilkirche, zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium, zwischen dem Bischof und dem Presbyterium. Diese Ekklesiologie, die den Büchern II, III und IV des CIC zugrunde liegt, wird nicht immer mit der erwünschten Folgerichtigkeit durchgehalten.

1. Das Haupthindernis, das der Verwirklichung im Wege steht, ist der Umstand, daß der CIC einen ekklesiologischen Ansatz praktiziert, der an übertriebenem Pragmatismus leidet. Dies zeigt sich in mehreren Elementen:

A) In erster Linie darin, daß man das ekklesiologische Prinzip «Sacramenta (et Verbum) ab Ecclesia» übernimmt statt das Prinzip «Ecclesia a Sacramentis (et Verbo)»[10]. Wort und Sakrament werden damit tatsächlich zu Elementen, aus denen nicht die Verfassung der Kirche hervorgebracht wird, sondern die sich umgekehrt aus dieser Verfassung herleiten, die ihrerseits in ihrem Kern – wenigstens nach der Intention des CIC – bereits im II. Buch «De populo Dei» enthalten ist. Einzig das Sakrament der Taufe steht in den cc. 96 und 204 als Element da, das eine entsprechende spezifische Normativität hervorbringt: jene in bezug auf die physischen Personen und jene in bezug auf die Rechte und Pflichten der Gläubigen. Die Normen über die Kleriker hingegen sind vom Kontext des Weihesakraments losgerissen so wie die über die Strafmaßnahmen vom sakramentalen Kontext der Buße. Die Normen, welche die Gesamt- und die Teilkirche betreffen, stehen nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Eucharistie, und die Familie erscheint nicht als gesellschaftliches Ergebnis des Sakraments der Ehe. Die Canones über die Eucharistie und die Buße sind reich an definitorischen Elementen, die eine bemerkenswerte ekklesiologische Relevanz aufweisen. Dies vermag jedoch nicht zu verhindern, daß die Sakramente, wie im CIC von 1917, mehr als funktional denn als konstitutiv angesehen werden.

B) Aus diesem Ansatz ergibt sich auch, daß der *sensus fidei* der Gläubigen nur beiläufig einbezogen wird (in c. 750 ist von ihm die Rede, wobei aber der Sinngehalt gegenüber «Lumen gentium» 12,1 stark verkürzt wird) wie auch das allgemeine Priestertum (c. 836)[11]. Beide wirken sich nicht auf die systematische Organisation der Gesetzgebungsmaterie als ganze aus. Wenn der CIC zu den tiefsten Wurzeln der Ekklesiologie vorgedrungen wäre und den Gläubigen in erster Linie als den Inhaber und Träger des allgemeinen Priestertums und des *sensus fidei* bestimmt hätte, so hätte er vom systematischen Profil her ans Licht heben können, daß der Gläubige sowohl dem Sakrament und dem Wort als auch den geweihten Priestern strukturimmanent ist. Die formale Unterscheidung zwischen Ordination und Jurisdiktion, in der sich die *potestas sacra* der geweihten Priester artikuliert, wurzelt darin, daß sie am gleichen Sakrament und Wort, an dem alle Gläubigen Anteil haben, beteiligt sind, nur in einer wesentlich verschiedenen Weise.

C) Ein weiteres Hindernis, weswegen die Ekklesiologie der Communio nicht durchgehalten wurde, liegt darin, daß in den drei letzten Büchern die Systematik von «Lumen Gentium» übernommen wurde, die auf dem Modell der Teilhabe des ganzen Gottesvolkes an den *tria munera* Christi gründet. Wie wenig sich dieses dazu eignet, daß Mysterium der Kirche zu erfassen, zeigt der Sachverhalt, daß der CIC nicht den theoretischen und technischen Raum gefunden hat, um eine spezifische Rechtsnorm zu entwikkeln, die dem *munus regendi* entspräche. Dies führt zu einer Überschneidung zwischen dem Gottesvolk und einer seiner Funktionen und zu einer subtilen *reductio ad unum* des *munus regendi* der Laien in das der Hierarchie.

D) Auf das Zweite Vatikanum und die jetzige Ekklesiologie ist eine weitere Behinderung einer

streng vom Communio-Prinzip der Immanenz diktierten Systematik zurückzuführen. Die Gesamtkirche und die Teilkirche werden in der Tat unbewußt so behandelt, als ob sie zwei materiell getrennte Größen wären, die deshalb einander konkurrieren könnten, statt als zwei bloß formal verschiedene Dimensionen der einzigen Kirche Christi, die in den zentralen Normen von cc. 96 und 369 mit dem ganzen Gewicht ihrer Einzigkeit in Erscheinung tritt. Das Prinzip der Immanenz zwischen der Gesamtkirche und der Teilkirche kommt indes klar zum Vorschein und zwar so sehr, daß man es als ontologisches und gnoseologisches Paradigma sogar der Struktur der Communio – in der Formel «in quibus et ex quibus» des c. 368 – betrachten kann. Wenn jedoch diese Formel an den Anfang des zweiten Teils von Buch II gestellt worden wäre, hätte sie sich auf den ganzen CIC noch kräftiger ausgewirkt.

E) Eine weitere Folge des pragmatistisch-institutionellen Herangehens an den Gesetzgebungsstoff ist die Verwischung des Charismas, als ob dieses nicht ein Wesenselement der Verfassung der Kirche bilden würde[12]. Der Gläubige läßt sich nicht einzig und allein von der Sakramentalität seines Wesens und Daseins her bestimmen, sondern auch von der Möglichkeit her, Träger des Charismas zu werden. Ohne diese potentielle charismatische Dimension bleibt der Gläubige und infolgedessen auch das Gottesvolk in seiner eigentlichen kirchlichen und rechtlichen Identität zu wenig berücksichtigt. Zwar fehlt es nicht an Hinweisen auf das Wirken des Heiligen Geistes; dieses braucht jedoch nicht mit dem spezifischen Wirken des Charismas (vgl. z. B. die cc. 369, 375 § 1, 573 § 1, 879) identisch zu sein. Da der CIC sich nach dem gängigen Einwand richtet, das Charisma habe nichts mit dem Recht zu tun, ist er nicht bis zur innersten Herzmitte der verfassungsgemäßen Struktur der Kirche vorgedrungen.

Das Charisma hat kein autonomes Dasein. Es wird stets den beiden Grundelementen der Institution Kirche verliehen, nämlich dem allgemeinen Priestertum (mit dem *sensus fidei*) und dem Amtspriestertum. Obwohl es nicht definitionsgemäß zum Rechts- und Institutionsbereich gehört, gehört es doch zur Verfassung der Kirche und hat eine ganz bestimmte Rechtsgeltung, weil es dem Urteil der Seelenhirten unterstehen muß und weil es, zu der Taufe hinzu, die Grundlage der Pflicht und des Rechts der Gläubigen bildet, an der Ausbreitung des Evangeliums mitzuarbeiten (Ad gentes 28,1). Gegen jeden unbesonnenen Versuch, es zu ersticken, geschützt (Lumen gentium 12,1), setzt es (wie die Pflichten und Rechte) der Ausübung der *sacra potestas* unübersteigbare Grenzen. Im Gegensatz zu dem, was im Umkreis der öffentlichen Machtorganisation des Staates der Fall ist, deckt sich in der Kirche die Institution nicht mit der Konstitution, sondern bildet bloß ein Element davon. Die Untrennbarkeit von Institution und Charisma und deren wechselseitige Immanenz bilden eine weitere spezifische Implikation des Communio-Prinzips. Nur aufgrund eines ideologischen Mißverständnisses wird ihre Beziehung als gegensätzlich taxiert, was aus der angeblichen Antinomie zwischen der Liebe und dem Recht abgeleitet wird.

F) Ein letzter Aspekt der pragmatistischen Ekklesiologie besteht darin, daß aus dem c. 205 die vom Konzil gebrauchte Wendung «Spiritum Christi habentes» (Lumen gentium 14,2) ausgemerzt wurde. Darin, daß die Kriterien der Zugehörigkeit der Gläubigen zur *plena communio* auf die drei klassischen Elemente der Bellarminschen Definition beschränkt blieben, verrät sich eine Auffassung, welche die Gnade nicht als ein Element ansieht, das der Institution notwendigerweise innewohnt. Daß die Gnade, gleich wie das Charisma, rechtlich einen Eigenwert besitzt unabhängig davon, ob sie (wie im Fall der *tria vincula*) in wahrnehmbaren institutionellen Sachverhalten aufscheint oder nicht, kommt in c. 916 klar zum Ausdruck. Der Umstand, daß man die Gnade nicht besitzt, wirkt sich auf die Zugehörigkeit zur vollen Gemeinschaft und auf die Ausübung der Rechte der Gläubigen aus.

2. Ungeachtet dieser Grenzen liegt die Ekklesiologie der Communio allen drei Ebenen zugrunde, auf denen sich die Kirche verwirklicht: der «Communio Ecclesiarum et ministeriorum et fidelium»[13]. Auf der Ebene der «communio Ecclesiarum» wird die Immanenz der universalen und der partikularen Dimension der Kirche Christi in der Formel «in quibus et ex quibus» von c. 368 ohne weiteres anerkannt. Die universale Kirche, die aus allen Teilkirchen besteht, verwirklicht sich in der Teilkirche. Somit sind alle Teilkirchen jeder einzelnen Teilkirche immanent.

Die Communio ergibt sich also nicht allein aus der hierarchischen und konstitutiven Verbindung der einzelnen Teilkirchen mit der römischen Kirche (vgl. z. B. c. 331, 349 § 3), sondern

auch aus der wechselseitigen Verbindung zwischen den einzelnen Teilkirchen. Obwohl diese sich aus der ersteren ergibt, ist sie zum Verständnis der «communio Ecclesiarum» nicht weniger wesentlich.

Die «communio Ecclesiarum» hinwiederum bildet das ontologische und gnoseologische Fundament der «communio ministeriorum», welche die Bischöfe, die Priester und vielleicht auch die Diakone spezifisch miteinander verbindet. In der Linie des Zweiten Vatikanums bringt der CIC das Spezifische der «communio ministeriorum» mit dem Begriff «communio hierarchica» zum Ausdruck (cc. 336, 375 § 2; «Presbyterorum ordinis» 15,2), der eigentlich eine umfassendere Kategorie darstellt, weil alle Ebenen der Communio von der hierarchischen Dimension durchzogen werden (c. 212 § 1).

Auf der Ebene der «communio fidelium» lohnt sich die Mühe, das Hervortreten der Ekklesiologie der Communio genauer zu analysieren (die «communio Ecclesiarum» und «ministeriorum» haben wir schon andernorts beurteilen können). Auf dieser Ebene der «communio fidelium» läßt sich allein schon aufgrund von c. 209 § 1 feststellen, daß die Communio die ontologische Struktur der Gläubigen betrifft, da sie diese in ihrer anthropologischen und kirchlichen Identität bestimmt. Das Recht und die Pflicht, in Gemeinschaft mit Gott und der Kirche zu leben, bildet ja das ontologische und das logische Fundament, das einer Reihe von Pflichten und Rechten innewohnt, die sich nicht aus der Natur ergeben, sondern aus dem göttlichen Recht, wie z. B. diejenigen, die in den cc. 209 § 2, 210, 211 formuliert werden und ihrerseits der Punkt sind, aus dem sich weitere Sachverhalte ableiten lassen, die das Rechtsgut des Gläubigen bilden (z. B. cc. 213, 215, 217).

A) Das Prinzip der Immanenz der Communio tritt in weiteren Aspekten des Problems zutage. Indem sich der CIC von der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» (die dem modernen Konstitutionalismus ihren Tribut leistete) distanziert, schreibt er den Pflichten und Rechten der Gläubigen und der Laien, die in den betreffenden Verzeichnissen angeführt werden, nicht die konstitutionelle Qualifikation der «Fundamentalität» zu. Das entschärft die strukturelle Konfliktbaftigkeit (auch wenn diese möglich und tatsächlich vorhanden ist) der Beziehung zwischen dem Gläubigen und der Hierarchie, im Unterschied zu der Beziehung zwischen dem Bürger und dem Staat, die von der Vorgegebenheit der menschlichen Person und von der dringlichen Notwendigkeit bestimmt wird, dem Individuum einen Autonomieraum zu gewährleisten. Da im Gegensatz dazu die Pflichten und Rechte der Gläubigen durch die Sakramente von der Kirche übertragen oder, falls es sich um Naturrechte handelt, dann von der Rechtsordnung anerkannt werden, läßt sich der Autonomiebegriff auf die Rechtslage des Gläubigen nicht mit den gleichen theoretischen Voraussetzungen anwenden. Wie die Hierarchie gehört ja auch der Gläubige zu der Institution Kirche, weshalb die Verbindung nicht zwischen den Personen und der Institution, sondern zwischen Person und Person zustande kommt.

B) Der zweite Aspekt besteht darin, daß im System des Codex der Begriff Pflicht ontologisch über den Begriff Recht vorherrscht. Fast die Hälfte der aufgezählten Sachverhalte, die als Rechte bezeichnet werden, leiten sich eigentlich von Pflichten her. Da hingegen, wo der CIC Sachverhalte von mehr oder weniger direktem naturrechtlichem Charakter einbringt (z. B. in den cc. 218–222 § 2, 231 § 2), wiegt bezeichnenderweise der Begriff Recht über den Begriff Pflicht vor. Daraus folgt, daß in diesem Fall das Recht sich Drittpersonen (der Hierarchie) gegenüber geltend machen läßt, während die Pflicht, die sich aus dem *ius divinum* ergibt, dem, den sie betrifft, immanent bleibt und sich bloß so weit entgegenstellen läßt, als sie in Recht umgesetzt wird. Diese Vorrangigkeit der Pflicht ist nicht voluntaristischer philosophischer Natur, sondern ekklesiologischer Natur. Sie entsteht aus der Abhängigkeit aller Gläubigen von Christus, der zur Gemeinschaft mit dem Vater und der Kirche beruft, wie c. 209 § 1 sagt.

C) Der dritte Aspekt der «communio fidelium» besteht darin, daß der Gläubige nicht als solcher existiert, sondern eine ekklesiologische Wirklichkeit ist, die allen anderen Ständen, in denen der Gläubige konkret lebt, innewohnt. Diese Immanenz wird durch das von c. 208 verkündete Gleichheitsprinzip sichergestellt. Dies schafft eine tiefe wechselseitige Immanenz der drei Stände, die sich nicht zu Überbauten deklarieren lassen, die aus dem Mittelalter stammen würden, denn sie werden durch das Sakrament (Taufe und Ordination) oder durch das Charisma (evangelische Räte) hervorgebracht. Der Stand der evangelischen Räte wird den beiden anderen Ständen nicht einfach aufgesetzt,

wie man vermeinen könnte, wenn man c. 207 § 1 nicht richtig auffaßt. Er besitzt eine konstitutionelle Priorität, nämlich die, das Prophetentum zu vergegenwärtigen, so wie der Laienstand in der säkularen Verantwortung eine Priorität besitzt und der Klerikerstand in der Verantwortung für die Einheit der «communio Ecclesiae et Ecclesiarum»[14].

D) Im Anschluß daran, daß er den Gläubigen zentral zur Geltung bringt, hat der CIC auch die Laien aufgewertet – systematisch, indem er sie den Klerikern voranstellt; substantiell (jedoch nicht ohne beträchtliche Lücken) im Umkreis ihrer aktiven Beteiligung an der Ausübung aller drei *munera,* so daß sie sich von den Diakonen nur mit Mühe unterscheiden lassen. Hätte man ihre «indoles saecularis» (ein Begriff, der vom Kodex nicht übernommen worden ist), die bloß in vier Normen oder Normengruppen in Erscheinung tritt, entschiedener zur Geltung gebracht, so hätte dies das dualistische Mißverständnis vermeiden lassen, wonach die spezifisch säkulare Verantwortung der Laien nur im Einsatz für die Welt als solche zum Ausdruck kommt und nicht auch im Einsatz innerhalb der kirchlichen Struktur. Nur unter dieser doppelten Bedingung kann der Laie den Punkt darstellen, an welchem die Kirche mit der Welt verschweißt wird und an dem die Erlösungs- und die Schöpfungsökonomie einander innewohnen. Diese beiden Ökonomien werden übrigens unauflöslich ineinander übergeführt vom Sakrament der Ehe, das eben deshalb den höchsten Ausdruck der Säkularität bildet. Der Umstand, daß im Gegensatz zu dem, was in den Konzilstexten aufs Ganze gesehen der Fall ist, im CIC die sakramentale Definition des Laien (Lumen gentium 31,1) über die vorwiegt, die auf die Säkularität ausgerichtet ist, führt zu einer gesamthaft klerikalisierten Sicht des Laien.

[1] Vgl. A. Acerbi, Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium» (Bologna 1975).

[2] Die von mir über den neuen Codex veröffentlichten Schriften, die in diesem Aufsatz verwendet werden, sind in den am Schluß gemachten Angaben über den Autor erwähnt.

[3] Zu einem kanonischen Rechtsbegriff vgl. E. Corecco, «Ordinatio rationis» oder «Ordinatio fidei»? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes: Internationale katholische Zeitschrift 6 (6/1977) 481–495.

[4] Vgl. R. Sobánski, Rechtstheologische Vorüberlegungen zum neuen kirchlichen Gesetzbuch: Theol. Quartalschrift 163 (1983) 178–188.

[5] Vgl. G. Alberigo, Egemonia dell'istituzione nella christianità?: Cristianesimo nella storia 5 (1984) 49–68.

[6] Vgl. G. Colombo, La theologia della Chiesa particolare: A. Tessarolo (Hg.), La Chiesa locale (Bologna 1970) 17–38.

[7] Wenn man die zehn Grundsätze für die Kodexrevision, die von der Bischofssynode von 1967 gutgeheißen wurden, aus einer Distanz von zwanzig Jahren betrachtet, sieht man hinter ihrer anscheinenden Modernität eine schlimme ekklesiologische Leere gähnen.

[8] Vgl. E. Corecco, La sortie de l'Eglise pour raison fiscale. Le probléme canonique: Austritt aus der Kirche / Sortir de l'Eglise (Freiburg i. Ue. 1982) 11–67.

[9] Zu dieser Frage vgl. den Aufsatz von L. Gerosa in diesem Heft.

[10] Man braucht bloß die Titel der Bücher III und IV des CIC durch «De Verbo Dei» und «De Sacramentis» zu ersetzen, dann kommt die ekklesiologische Ausrichtung ganz deutlich zum Vorschein.

[11] Vgl. E. Corecco, Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale: Popolo di Dio e sacerdozio. Atti del IX Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana (Cascia, 14–18 settembre 1981) (Padua 1983) 80–129.

[12] Vgl. J. Komonchak, Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht: CONCILIUM 17 (1981) 561–567.

[13] Zu diesen drei Ebenen der Communio vgl. auch W. Aymans, Einführung in das neue Gesetzbuch der lateinischen Kirche: Arbeitshilfen Nr. 31. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1983).

[14] Zur kreisförmigen Beziehung der drei Lebensstände vgl. H. U. von Balthasar, Christlicher Stand (Einsiedeln 1977), vor allem 294–314.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

EUGENIO CORECCO

1931 in Airolo, Kanton Tessin (Schweiz), geboren. 1955 zum Priester geweiht. Seit 1969 Ordentlicher Professor des Kanonischen Rechtes an der Universität Freiburg im Uechtland. Außerdem Dozent an der Katholischen Universität Mailand und Vizepräsident der Internationalen Arbeitsgemeinschaft zur Förderung des Studiums des Kanonischen Rechtes. Veröffentlichungen über den neuen Codex Iuris Canonici: I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo «Codex»: Il nuovo codice di dirtitto canonico (Bologna) 37–68; deutsche Übersetzung: Archiv für katholisches Kirchenrecht 1983; Sacerdozio e Presbiterio nel CIC: Servizio Migranti 11 (1983) 354–372; Natura e struttura della «Sacra potestas» nella dottrina e nel nuovo CIC: Communio 75 (1984) 24–52; I laici nel nuovo CIC: La Scuola Cattolica 112 (1984) 194–218; Aspetti della ricezione del Vaticano I nel CIC: Il Vaticano II e la Chiesa (Brescia 1985) 333–397; französische Übersetzung bei Editions du Cerf; Il catalogo dei doveri-diritti nel CIC: Atti V Col. Giur. Univers. Lateranense, Rom 1984 (im Druck); Theological Justification of the Codification of the Latin Canon Law: Acts of the Fifth International Congress of Canon Law, Ottawa 1984 (im Druck); Ontologia della Sinodalità: Scritti in on. di P. Gismondi (im Druck); Foi et Constitution: Actes XVIIème Sess. Droit Can., Paris 1984 (im Druck). – Anschrift: Av. de Gambach 21, CH-1700 Freiburg i. Ue.

Richard Potz

Rechtsbegriff und Rechtsfortbildung nach dem CIC 1983

Das Wissen um die Geschichtlichkeit des Rechts gehört zu den wenigen in der Rechtswissenschaft allgemein anerkannten Grundlagen. Dies gilt auch für das Recht in der Kirche, die sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft in einer einzigen komplexen Wirklichkeit ist, die sich aus menschlichem und göttlichem Element zusammensetzt.

Die damit verbundene ekklesiologische Begründung von Kirchenrecht bedeutet jedoch nicht, daß die Geschichte des Rechts in der Kirche eine heilsgeschichtlich vorgezeichnete Einbahnstraße zu immer vollkommenerem Recht darstellt, sondern es ist die Geschichte des Gelingens und Scheiterns des Bemühens, das je Gerechte im Zeichen der Heilstat Christi zu konkretisieren. Dies bedeutet jedoch keineswegs relativistische Beliebigkeit, sondern daß auch in der Geschichte des Kirchenrechts eine Vielschichtigkeit sich überlagernder, einander ergänzender, manchmal auch widersprechender Abläufe sichtbar wird. Neben ursprünglich Unverfügbarem und den Ergebnissen irreversibler Prozesse finden sich auch zyklische Abläufe. Zu diesen gehört unter anderem auch die Rechtsfortbildung, deren Dynamik durch das Spannungsverhältnis von Rechtssicherheit und Einzelfallgerechtigkeit entscheidend bestimmt wird.

Dies wird besonders deutlich in einer Rechtsordnung, in deren Mittelpunkt eine Kodifikation steht, da Kodifikationen zwar ereignishafte Knotenpunkte in der Geschichte einer Rechtsordnung sind, aber nicht deren Anfang oder Ende. Mit anderen Worten: Kein Rechtskodex ist ein ahistorisches Phänomen. Der charakteristische Ablauf der Rechtsfortbildung läuft idealtypisch folgendermaßen ab[1]:

Nach einer Phase systematischer Ordnung und Sammlung (etwa eine Kodifikation) beschränken sich Judikatur und Lehre zunächst auf die exegetische Auslegung. Dazu werden sie auch durch die hinter der Ordnung und Sammlung des Rechtsstoffes stehende Autorität (den Gesetzgeber) bestimmt, die im allgemeinen von der Zeitlosigkeit und Lückenlosigkeit ihres Werkes überzeugt ist. Je mehr Zeit verstreicht, desto weniger ist das System geeignet, neu auftretende Probleme zu lösen. Die richterliche Rechtsfortbildung, unterstützt durch die Lehre, wird immer mehr zu rechtsschöpferischer Tätigkeit herausgefordert, bis der Ruf nach neuerlicher systematischer Ordnung aus Gründen der Rechtssicherheit laut wird. Dieses Verlangen tritt umso vehementer auf, wenn sich an den hinter dem Recht stehenden Grundlagen etwas Entscheidendes ändert.

Diesem idealtypischen Ablauf entspricht nun die Geschichte des Kirchenrechts seit dem CIC 1917 – vor allem auch in Hinblick auf die Bedeutung des II. Vatikanums – recht gut. Der neue Kodex dagegen zeigt eine Reihe von Besonderheiten, die eine Chance für eine dauernde offene Rechtsfortbildung bieten und damit auch für eine Durchbrechung des für «Kodex-Rechte» so typischen Kreislaufs.

Wo liegen nun diese Besonderheiten? Johannes Paul II. beginnt die Promulgationskonstitution mit den Worten: «Die Gesetze der kirchlichen Lebensordnung pflegt die katholische Kirche im Lauf der Zeit abzuändern und zu erneuern, damit diese, unter steter Wahrung der Treue gegenüber dem göttlichen Stifter, der ihr anvertrauten Heilssendung in geeigneter Weise entsprechen.» In der Praefatio zum Kodex wird dieser Gedanke noch klarer formuliert: «Wenn wegen der allzu schnellen heutigen Veränderungen der menschlichen Gesellschaft schon zur Zeit der Erstellung des Rechtes etwas weniger vollkommen ausgefallen ist und schließlich eine erneute Überprüfung notwendig wird, ist die Kirche mit einem solchen Reichtum an Kräften ausgestattet, daß sie, nicht anders als in vergangenen Jahrhunderten, imstande ist, den Weg der Erneuerung der Gesetze ihres Lebens wiederum einzuschlagen.»

Diese für Kodifikatoren atypische Sicht von der Notwendigkeit, das Recht im Laufe der Zeit abzuändern und zu erneuern, muß m. E. im Zusammenhang mit dem Verweis auf das II. Vatikanum gesehen werden. Es sei hier noch einmal die Promulgationskonstitution zitiert, wo es heißt: «...nach all diesen Überlegungen darf man wohl wünschen, daß die neue kanonische Gesetzgebung zu einem wirksamen Instrument wird, mit dessen Hilfe sich die Kirche selbst

entsprechend dem Geist des II. Vatikanischen Konzils vervollkommnen und sich mehr und mehr als für die Erfüllung ihres Heilsdienstes in dieser Welt geeignet erweist.» Diesem Wunsch kann wohl nur durch eine freie und offene Rechtsfortbildung entsprochen werden, nicht jedoch durch eine positivistische Wortbedeutungsexegese im Sinne der traditionellen Interpretationslehre.

Dem steht allerdings eine Schwierigkeit gegenüber, die sich aus dem inkohärenten Kirchenbild des CIC 1983 ergibt. Alle Kommentare zum neuen Kodex – soweit sie sich nicht mit rechtsdogmatischer Exegese begnügen – sind sich darüber einig, daß er durch ein Nebeneinander von zwei Ekklesiologien bestimmt ist, einerseits von der auf der traditionellen societas-perfecta-Lehre beruhenden und andererseits von der durch das II. Vatikanum erneuerten communio-Ekklesiologie.

Dafür finden sich nun im wesentlichen zwei verschiedene Begründungen. Für die einen dokumentiert der Kodex damit seinen Übergangscharakter. Der Kodex ist danach zu einem Zeitpunkt entstanden, zu dem die kirchenrechtlichen Implikationen der communio-Ekklesiologie noch nicht voll erfaßt sind. Damit wäre dem Kodex bereits eine Richtung für die weitere Rechtsfortbildung vorgegeben, nämlich die endgültige Durchsetzung der communio-Ekklesiologie in allen Bereichen des kirchlichen Rechts. So könnte man zweifellos auch den Wunsch der Promulgationskonstitution verstehen, daß es mit Hilfe des neuen Kirchenrechts zu einer Vervollkommnung der Kirche im Geiste des II. Vatikanums komme.

Die andere Begründung für das Nebeneinander beider Ekklesiologien kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: *Lumen Gentium* stellt in Nr. 8 die Kirche als komplexe Wirklichkeit dar, die auch eine in dieser Welt verfaßte und geordnete Gesellschaft enthält. Damit ergibt sich eine Zuordnung von societas und communio, die ihren Niederschlag in c. 204 gefunden hat: Die Kirche als communio nimmt unversehens den Charakter einer societas an, sobald sie verfaßt und geordnet in der Welt greifbar wird.

C. 204 enthält m. E. auch die Umkehrung der alten Formel: Ubi societas, ibi ius, also: Ubi ius, ibi societas. Mit anderen Worten: Nicht weil die Kirche societas sei, müsse eine rechtliche Ordnung erfolgen, sondern, weil für die kirchliche communio als in der Welt sichtbar und faßbar eine rechtliche Ordnung erforderlich sei, sei sie als societas verfaßt und geordnet. Dahinter steht die Überzeugung, daß rechtliche Ordnung nur im Rahmen einer Struktur möglich ist, die dem traditionellen Begriff von societas entspricht.

Das Beibehalten von Elementen der societas-Ekklesiologie ist jedoch untrennbar verknüpft mit einem *bestimmten* Rechtsbegriff. Dieser Rechtsbegriff hatte sich in der neuzeitlichen weltlichen Rechtswissenschaft herausgebildet und kulminierte in den verschiedenen positivistischen Ansätzen der letzten hundert Jahre. Diese Entwicklung ist durch einen Rückkopplungsprozeß mit der Herausbildung des neuzeitlichen Staatsbegriffes gekennzeichnet. Die Lehre von der societas perfecta hat bekanntlich ihren Ursprung in der doppelten Frontstellung der katholischen Kirche gegenüber der Reformation und dem neuzeitlichen Staat. Gegenüber dem allzuständigen neuzeitlichen Staat mußte die Kirche ihre Selbstständigkeit und Gleichrangigkeit behaupten. Dies brachte es aber auch mit sich, daß die Kirche vor allem im 19. Jahrhundert und weit in das 20. Jahrhundert hinein wesentliche Elemente des mit diesem Staatsdenken verbundenen Rechtsbegriffes übernahm. Einen Höhepunkt erreichte diese Entwicklung im Rechtsbegriff der italienischen Kanonistenschule des 20. Jahrhunderts, die sich eng an die Lehren des Gesetzespositivismus anlehnte.

Recht wird darin als ein geschlossenes System verstanden, das nach formell-abstrakten Kriterien gesetzt wird, um der einseitig überbetonten Rechtsidee der Rechtssicherheit zu dienen. Einer solchen funktionalistischen Ausrichtung kommt ein betreuungskirchliches System mit hierarchischer Über- und Unterordnung sehr zu statten. Was nicht weiter verwunderlich ist, entstammt dieses Denken im weltlichen Bereich doch der Zeit des aufgeklärten Absolutismus.

Man sollte jedoch nicht übersehen, daß es im Bereich des Staates im Rahmen dieses System- und Rechtsdenkens zur Demokratisierung kam. Damit war die Hoffnung verbunden, daß die Verbindung von demokratischer Meinungs- und Willensbildung mit einem formalen Rechtsbegriff – dem des Gesetzespositivismus – eine freiere und gerechtere Gesellschaft ohne Gesinnungszwänge hervorbrächte. Wir wissen heute, daß diese Hoffnung trog, denn der Ausbruch totalitärer Unmenschlichkeit konnte in dieser Gesellschaft zumindestens nicht verhindert werden.

Diesen Weg einer mit vielen Gefahren verbundenen fundamentalen Demokratisierung im Rahmen der societas-perfecta-Lehre konnte die Kirche nicht gehen, er ist auch heute nicht gangbar und wird es nie sein. Es geht auch nicht darum, die Kirche in eine formal-demokratische societas perfecta zu verwandeln, sondern im Kirchenrecht der communio-Ekklesiologie zum Durchbruch zu verhelfen.

Bei der Gegenüberstellung der beiden Ekklesiologien muß jedoch vor einer Gefahr gewarnt werden. Sobański stellt die societas-Lehre als Beispiel eines exogenen Kirchenmodells dar, während er in der communio-Ekklesiologie ein endogenes Kirchenbild verwirklicht sieht[2]. Er übersieht dabei wie viele Rechtstheologen der Gegenwart, daß auch der Begriff der communio eine Geschichte hat, in der die Interdependenz zur staatlich-weltlichen Sphäre eine gewichtige Rolle spielt.

Das beginnt bei der Übernahme der aristotelischen koinonia-Lehre durch das frühe Christentum, der dann die Rezeption anhand der lateinischen Aristotelesübersetzungen der Hochscholastik und des Humanismus folgte. Die Sicht der Kirche als communio sanctorum hat später eine große Bedeutung für die reformatorische Tradition, um dann als Reaktion auf die Herausbildung des neuzeitlichen Staates in säkularisierter Form zur Trennung von Gesellschaft und Gemeinschaft zu führen. Diese Gegenüberstellung führte F. Tönnies ein, indem er der Gemeinschaft das dauernde und echte Zusammenleben, Intimität und Wertgefühl, der Gesellschaft jedoch scheinbares, konstruiertes Zusammenleben, Öffentlichkeit zuordnete. M. Scheler radikalisiert diesen Ansatz in seinem Sozialideal der «Liebesgemeinschaft».

Einer der wenigen Kanonisten, die um diese Zusammenhänge wußten, war W. Bertrams[3]. Auf ihn dürfte auch die Erklärung der nota praevia Nr. 2 zu Lumen Gentium zurückgehen, daß man unter communio «nicht irgendein unbestimmtes Gefühl, sondern eine organische Wirklichkeit, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist», versteht. Obwohl diese Extrempositionen in der Soziologie als überwunden gelten können, ist nicht zu übersehen, daß sie in den verschiedenen sozialwissenschaftlichen Grundsatzdiskussionen der letzten Jahrzehnte vor allem im deutschen Sprachraum spürbar sind, so in der Auseinandersetzung Systemtheorie versus Kritische Theorie.

Aber auch die gegenwärtige Kritik an rein formaldemokratischer Legitimation, an staatlicher Allmacht, der Wunsch nach kleineren überschaubaren Einheiten, nach einem wahrhaft demokratischen Verfahren, in dem sichergestellt wird, daß die Interessen aller Beteiligten artikuliert werden können, ist zu bedenken. Ein Zusammenhang zwischen dem Erfolg der communio-Ekklesiologie und diesen gesellschaftlichen Entwicklungen ist sicher nicht von der Hand zu weisen. Es treten also auch exogene Faktoren in der Entwicklung der communio-Ekklesiologie zu Tage, wenn auch die Wiederentdeckungsfreude diese Einsicht oft überdeckt. Es ist wohl immer einfacher, in historischen Kirchenbildern die exogenen Faktoren zu bestimmen als in den zeitgenössischen, bei deren Beurteilung wir oft befangen sind. Die Bedeutung des Auftrages zur Durchsetzung der communio-Ekklesiologie darf durch diese Überlegungen jedenfalls nicht geschmälert werden.

In diesem Sinne muß auch die Kritik am zweifachen Kirchenbild des neuen Kodex ansetzen. Die eben angestellten Überlegungen machen die Zuordnung der beiden Ekklesiologien zu den einzelnen Büchern des Kodex verständlich. Während die Bücher II (teilweise), III und IV, die in ekklesiologischer Hinsicht die gewichtigsten sind, in ihrer Konzeption einen eindeutig theologischen Ansatz enthalten, der den Glauben als erkenntnistheoretisches Prinzip voraussetzt und auf dem Verständnis der Kirche als communio basiert, liegt den Büchern I, V, VI, VII überwiegend die alte societas-Ekklesiologie zugrunde[4].

Die Bücher III und IV (munus sanctificandi und munus docendi) enthalten jene Bereiche der kirchlichen Rechtsordnung, die sich fundamental von staatlichen Ordnungen unterscheiden. Die zentralen theologischen Anknüpfungspunkte ermöglichten die Loslösung von der nach staatlichen Modellen entwickelten societas-Lehre offenbar am ehesten.

Dies findet aber auch eine Stütze in *Lumen Gentium,* wo dem Volk Gottes als Träger des Priesteramtes Christi (LG Nr. 10) und des prophetischen Amtes (LG Nr. 12) eigene Abschnitte gewidmet sind, während man eine vergleichbare Äußerung bezüglich des Hirtenamtes vergeblich sucht.

Dementsprechend erscheint zwar das Volk Gottes als handelndes Subjekt in den Büchern II, III und IV, durchgehalten wurde dieses Konzept

jedoch nur in den Büchern III und IV. Für das Buch II mit den zentralen Bereichen des munus regendi ist eine Überlagerung der alten Ekklesiologie durch die neue charakteristisch, wobei die alte Ekklesiologie an vielen Stellen zu Tage tritt. Anders war die Situation jedoch dort, wo grundsätzliche Parallelen zum staatlichen Recht zu finden sind, besonders signifikant im ersten Buch des Kodex. Hier dominieren die wörtlichen Übernahmen aus dem Kodex 1917, am auffälligsten im ersten Titel über die kirchlichen Gesetze.

Der Bericht über die Arbeit des coetus studiorum de normis generalibus macht deutlich, wie sehr diese Kanones auch weiterhin als Ausdruck einer zeitlos gültigen juristischen Theorie und Methodik verstanden werden[5]. So begründet etwa Castillo Lara die unveränderte Übernahme vieler Bestimmungn der normae generales, wobei er im besonderen den c. 17 herausstellt[6]. Die dort enthaltenen Interpretationsregeln bezeichnet er als präzise Kriterien; eine Auffassung, die für positivistische Rechtstheoretiker charakteristisch war, in der weltlichen Rechtstheorie heute aber kaum mehr vertreten wird. Vor allem das Kriterium der «propria verborum significatio» im traditionellen Verständnis erscheint so nicht haltbar. Die normative Bedeutung ist im Gesetzestext nicht unmittelbar enthalten, sie muß erst argumentativ aus der Wechselbeziehung von Text und Lebenssachverhalt gewonnen werden. «Einen Wortsinn als solchen, d. h. einen, welcher unabhängig von der bedeuteten geschichtlichen und sich wandelnden Wirklichkeit ermittelbar sein soll, gibt es nicht. Stellte man daher auf ein derartiges Kriterium wie den echten Wortsinn usf. ab, befürwortete man uneingestandenermaßen eine willkürliche Vorgangsweise bei der Interpretation.«[7] Wortsinn konstituiert sich also erst in der Argumentation, in die der durch Präjudizien angereicherte Text und der konkret zu beurteilende Lebenssachverhalt eingehen.

Eine auf der communio-Ekklesiologie basierende Theorie der Rechtsfortbildung müßte den Hintergrund der Auslegungsverfahren hermeneutisch aufhellen durch Bewußtmachung der Vielzahl von Konkretisierungselementen, die in dieses Verfahren eingehen. Argumentation nach den Regeln praktischer Diskurse müßte geboten und zugelassen werden. Die Aufgabe juristisch-kanonistischer Theorie und Methodenlehre besteht darin, für dieses Verfahren Regeln aufzustellen, die das Verhältnis der Konkretisierungselemente zueinander in der Form von Argumentationslastregeln bestimmen: Ein Verfahren, für das es eine starke kanonistische Tradition in Form der mittelalterlichen regulae iuris gibt[8].

In der Gegenwart wird der Ruf nach einer derartigen Interpretationslehre hauptsächlich in der amerikanischen Kanonistik laut, die im weltlichen Recht nicht mit einer einseitig auf Gesetzesrecht und Kodifikation ausgerichteten Theorie konfrontiert ist[9]. Auch hier wird deutlich, wie stark die Interdependenz mit dem staatlichen Recht ist und daß kodifiziertes Recht keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist. Eine dieser Argumentationsregeln wird zu lauten haben: Die Argumentationslast spricht für Argumente, die eine Bindung an den Willen des Gesetzgebers zum Ausdruck bringen. Wer dagegen plädiert, etwa um im Sinne der Einzelfallgerechtigkeit der salus animarum zu dienen, trägt die Argumentationslast und hat so zu begründen, daß ein praktischer Diskurs vor dem Sinnhorizont der mit gläubiger Intention handelnden kirchlichen Gemeinschaft möglich ist[10].

Es geht auch hier um die Einbeziehung aller Betroffenen in den kirchlichen Entscheidungsprozeß als Konsequenz des von der communio-Ekklesiologie betonten Aspekts der Teilhabe und um dessen verfahrensrechtliche Sicherung. Das Recht und die Pflicht aller Betroffenen, im Rahmen von Argumentationslastregeln in diesen Diskurs einzutreten, muß damit gewährleistet werden. Was sich hier an den nahezu unveränderten Formulierungen der Interpretationsbestimmungen zeigt, wird auch an der Nichterwähnung von Elementen der Partizipation im legistischen Verfahren deutlich. Die Rezeptionsbedürftigkeit der Gesetze findet im neuen Kodex ebensowenig ihren Niederschlag wie das Eingehen auf Besonderheiten der Gesetzgebung «ad experimentum» oder das Remonstrationsrecht.

Was die Rezeptionsbedürftigkeit der Gesetze betrifft, so haben wir einen Mechanismus vor uns, der unabhängig von irgendeiner Form der Positivierung abläuft. Man kann zwar davon ausgehen, daß eine präzise Normierung der Rezeptionsbedürftigkeit der Gesetze große, wenn nicht unüberwindliche Schwierigkeiten brächte; trotzdem wäre es möglich gewesen, eine Vielzahl von Formen des Anteils der Gläubigen am Gesetzgebungsprozeß zu positivieren. Dies käme sowohl im legistischen Verfahren vor der Promulgation als auch danach in Frage. Entsprechend der alten kanonistischen Rechtsregel «Quod omnes tangit ab omnibus debet approba-

ri» hätte man das Recht der Betroffenen auf Konsultation vor der Promulgation im Kodex normieren können.

Für die Zeit der Legisvakanz wäre an ein geregeltes Verfahren der Remonstration zu denken. Wenn man den Anspruch jeder Teilkirche (bei partikularer Gesetzgebung vielleicht auch kleinerer Einheiten) ernst nimmt, daß, wovon sie Zeugnis ablegt, als legitime Ausdrucksform ihrer kirchlichen Wirklichkeit akzeptiert wird, wäre eine entsprechende Regelung ein Zeichen für die Umsetzung der communio-Ekklesiologie auch im Gesetzgebungsprozeß. Das Remonstrationsrecht wäre entsprechend als das Recht der Teilkirchen (bzw. auch kleinerer Einheiten bei partikularen Gesetzen) zu definieren, gegen eine Norm Einwendungen zu erheben, zu deren Rezeption sie im promulgierten Gesetz aufgerufen wurden.

Hier wird die im Kirchenrecht häufig unterschätzte Schutzfunktion von Verfahren deutlich. Das Remonstrationsrecht besteht als dogmatische Figur natürlich trotz des Schweigens des CIC 1983 weiter, es hat ja bereits den CIC 1917 auf diese Art überstanden. Aber Art und Umfang waren zu diffus und uneinheitlich bestimmt, als daß es eine größere praktische Bedeutung gewinnen konnte. Hier könnte nur ein geregeltes Verfahren Abhilfe schaffen. Dazu konnte man sich jedoch auch in der Kodifikation 1983 nicht aufraffen.

Weiters hätte an eine gesetzliche Sonderstellung der Gesetzgebung «ad experimentum» gedacht werden können, die mit dem neuen Kodex, sicher kein Ende gefunden hat. Auch in diesem Fall wird es weiterhin Aufgabe der Lehre sein, die Besonderheiten dieser Gesetzgebung herauszuarbeiten. Es ist dabei etwa an Erleichterungen im Dispensverfahren oder an die Verpflichtung der Betroffenen zur Rückmeldung der Erfahrungen zu denken, die dann in eine «endgültige» Regelung einfließen.

Zuletzt muß in diesem Zusammenhang auch das Gewohnheitsrecht erwähnt werden. Bekanntlich hat der CIC 1983 hier einen gewissen Fortschritt gebracht, wenn c. 23 von einer «durch eine Gemeinschaft von Gläubigen eingeführten Gewohnheit» spricht. Eine der communio-Ekklesiologie entsprechende Relation von lex und consuetudo wurde damit aber nicht erreicht. Was W. Aymans am Kanonistenkongreß in Pamplona postulierte: «Das Bezugsverhältnis von lex und receptio sowie von consuetudo und consensus wird man als einen rechtsförmigen Ausschnitt aus dem theologischen Wesen der Kirche und ihrer spezifischen Lebensform begreifen müssen»[11], hat sich im Kodex nicht entscheidend durchgesetzt.

An einer kleinlich anmutenden Korrektur in der letzten Phase der Kodifikationsarbeit werden die weiterhin bestehenden Vorbehalte gegenüber dem Gewohnheitsrecht deutlich. Während im Schema für das Entstehen von Gewohnheitsrecht die Frist von 40 Jahren im alten Kodex auf 20 Jahre herabgesetzt wurde, kam es in der Endfassung wieder zu einer Hinaufsetzung auf 30 Jahre. Auch wenn eine Frist von 30 Jahren in unserer dynamischen, von der Vielfalt der Kommunikationsmöglichkeiten bestimmten Gesellschaft nahezu Verhinderungscharakter hat, muß es Aufgabe der Kanonistik bleiben, dem Gewohnheitsrecht mehr Beachtung zu schenken.

Ein weiteres Beispiel für die Verknüpfung von societas-Lehre mit einem bestimmten Staatsbegriff und der entsprechenden Rechtsordnung zeigt sich auch im vieldiskutierten Komplex der Grundrechte in der Kirche. Charakteristisch für die Verneinung der Parallele zur staatlichen Grundrechtskonzeption ist die Begründung, es handle sich dabei um Freiheitsrechte, die in ihrem Kernabstand darauf abzielen, dem Menschen aufgrund der ihm eigenen Würde einen vorstaatlichen Freiheitsraum zu sichern[12]. Daß ein derartiges Verständnis nicht auf die kirchliche Grundrechtskonzeption übertragbar ist, erscheint plausibel, denn bei kirchlichen Grundrechten kann es nicht um die Schaffung eines kirchenfreien Raumes für das religiöse Subjekt gehen.

Die Schwäche dieser Argumentation liegt darin, wie Luf jüngst deutlich gemacht hat[13], daß ihr das Grundrechtsverständnis der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zugrundliegt. Aus der Geschichte der Grundrechte ergibt sich jedoch, daß deren primäre Funktion darin besteht, dem Subjekt jene rechtlich-institutionellen Bedingungen zu schaffen, unter denen es sich als freies verantwortliches Individuum im Staat zu entfalten vermag und auch die entsprechenden Möglichkeiten zur Teilhabe an der Willensbildung besitzt. Die Funktion des Schutzes vor staatlicher Willkür ergibt sich daraus als bedeutungsvolle Folgerung. Ein so verstandenes Grundrechtsdenken kann sehr wohl für eine analoge Konzeption im kirchlichen Recht herangezogen werden, wo es als «rechtlich relevante institutionelle Ordnung,

welche die grundlegenden ekklesialen Beziehungen kerygmatischer, sakramentaler und apostolischer Art so regelt, daß die communio und ihre Glieder die kirchlichen Grundvollzüge in Freiheit ausüben können»[14], gesehen werden kann.

So wird man gerade in den Grundrechten einen Aktivierungsfaktor für das Leben der kirchlichen Gemeinschaft zu sehen haben[15], und nur so wird das Kirchenrecht in seiner Gesamtheit in der Zukunft eine Chance haben, auch gestaltend und ordnend an der Wirklichkeit des Gottesvolkes in dieser Welt teilzuhaben.

[1] W. Fikentscher, Methoden des Rechts (J.C.B. Mohr, Tübingen 1975) I, 5ff.

[2] R. Sobański, Modell des Kirche-Mysteriums als Grundlage der Theorie des Kirchenrechts: AfkKR 125 (1976) 22f.

[3] W. Bertrams, Communio, communitas et societas in lege fundamentali ecclesiae: Periodica de re morali canonica liturgica, tom. LXI (1972) 576ff.

[4] H. Müller, Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?: Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott (Patmos, Düsseldorf 1985) 483ff.

[5] Communicationes XV (Rom 1984) 143ff.

[6] R. Castillo Lara, Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice: Il nuovo Codice di diritto canonico, «Utrumque ius» vol. 9 (Rom 1983) 23.

[7] H. Pree, Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm im Kanonischen Recht (Springer-Verlag, Wien / New York 1980) 220.

[8] V. Bartocetti, De Regulis juris canonici (Belardotti, Rom 1955).

[9] J.A. Coriden, Rules for Interpreters: The Jurist 42 (1982) 277.

[10] R. Potz, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen, Kirche und Recht 15 (Wien 1978) 264f.: «In dieser Communio wird der sensus fidelium wirksam, der im consensus ecclesiae zum Ausdruck kommt. Der durch den sensus fidelium zustandegekommene consensus ecclesiae ist durch die gläubige Intention der Handelnden bestimmt. In dieser gläubigen Intention ist das Volk Gottes auf einen theonomen Verweisungszusammenhang verwiesen. Das Wissen um diesen Verweisungszusammenhang ist ein Wissen um eine Wahrheit, die sich die Kirche nicht in Freiheit selbst gibt. Die transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Wahrheit des Konsenses von kommunikativ Handelnden wird für die mit gläubiger Intention handelnde kirchliche Gemeinschaft im Glauben faßbar. Hinter der Ebene, auf der das Handeln mit gläubiger Intention zur Wahrheitsfindung führt, steht keine Metaebene mit einer menschlichen Beurteilungskompetenz über kirchliches Handeln zur Verfügung, sondern es ist auf Gnade und Rechtfertigung Gottes verwiesen.»

[11] W. Aymans, Die Quellen des kanonischen Rechtes in der Kodifikation von 1917: La Norma en el Derecho Canonico, I (Pamplona 1979) 487ff.

[12] W. Aymans, Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte: AfkKR 149 (1980) 389ff.

[13] G. Luf, Grundrechte im CIC 1983: ÖAKR 35 (1985).

[14] P. Hinder, Grundrechte in der Kirche (Freiburg / Schweiz 1977).

[15] R. Sobański, Recht und Freiheit des in der Taufe wiedergeborenen Menschen: La Norma en el Derecho Canonico, I (Pamplona 1979) 877ff.

RICHARD POTZ

1943 in Wien geboren. 1965 Promotion zum Dr. iur. in Wien. Weitere Studien in Rom, Konstantinopel und Saloniki. 1972 Universitätsdozent und 1981 O. Univ. Prof. für Kirchenrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät in Wien. Mitglied der Wiener Katholischen Akademie, Vizepräsident der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Konsultor der Kommission für die Revision des Ostkirchenrechtes. Veröffentlichungen: Patriarch und Synode in Konstantinopel (Wien 1971); Die Geltung kirchenrechtlicher Normen (Wien 1978); Herausgeber des Österreichischen Archivs für Kirchenrecht und des Jahrbuches für das Recht der Ostkirchen: Kanon. Anschrift: Einsiedlergasse 12–36, A-1050 Wien.

Peter Huizing

Zentrales Rechtssystem und autonome Kirchen

Bis zum Zweiten Vatikanum gingen die Abhandlungen über das «öffentliche Recht der Kirche» sowie die kirchliche Verwaltung in ihrer praktischen Tätigkeit vor allem von einer Vorstellung von der Kirche als «vollkommener Gesellschaft», als *societas perfecta*, aus. Dieses Verständnis von Kirche sollte die Existenz einer eigenen kirchlichen Rechtsordnung legitimieren. Seinen Inhalt kann man auch in folgenden Rechtsprinzipien ausdrücken:

1. Die römisch-katholische Kirche hat neben und unabhängig von den Rechtsordnungen der verschiedenen Staaten und sogar diesen Rechtsordnungen übergeordnet eine eigene, weltumfassende, souveräne, autonome religiöse Rechtsordnung.

2. Diese Rechtsordnung beruht auf der universalen gesetzgebenden Kompetenz des Papstes über die gesamte Kirche, der in den Bistümern durch von ihm eingesetzte Bischöfe vertreten wird, die diese administrativen Unterabteilungen der Kirche nach seinen Richtlinien leiten.

3. Es entsteht so eine Hierarchie, an deren Spitze der Papst und unter ihm die Bischöfe stehen. Der «niedere Klerus» und die gläubigen Katholiken sind dieser Hierarchie als passive Untertanen untergeordnet.

Das Zweite Vatikanum hat dieses Verständnis von Kirche und die daraus folgenden Rechtsprinzipien, soweit sie von der christlichen Tradition abwichen, zu korrigieren versucht.

I. Die universale Kirche – eine Gemeinschaft von Ortskirchen[1]

«Ortskirchen» sind hier an erster Stelle die Bistümer und andere diesen Bistümern territorial oder kategorial gleichgestellte Kirchen. Nach dem Kontext kann «Ortskirche» aber auch jede Glaubensgemeinschaft mit einer entsprechenden Gemeinschaftsorganisation sein wie eine Pfarre, ein Dekanat, das Gebiet einer Bischofskonferenz, eine Kirchenprovinz oder auch die durch irgendeine Form der Zusammenarbeit zusammengehaltenen Glaubensgemeinschaften größerer Kulturkreise wie die Kirche Lateinamerikas, Afrikas, Indiens.

In einem Kontext der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG), in dem das Zweite Vatikanum vor allem auf das Kollegium der Bischöfe eingeht, findet sich aber auch eine wesentliche Aussage über das Verhältnis zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen: «Die Einzelbischöfe hinwiederum sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche» (LG 23,1).

Die eine Kirche besteht in den Ortskirchen

Was das heißt, daß die Kirche «besteht», wird vom Konzil schon im Anfang der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC) dargelegt: Gottes in Christus und seinem Tun erfülltes Heilswerk wird von der Kirche weitergeführt und in der Liturgie durch die Gegenwart Christi selbst voll verwirklicht (SC 5–7). Diese Kirche ist dann am sichtbarsten, «wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier... in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar» teilnimmt (SC 41), sei es zusammen mit dem Bischof (ebd.), sei es, wie es gewöhnlich der Fall ist, in den Pfarreien, «denn sie stellen auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar» (SC 42). In der Feier der Eucharistie stellen die Gläubigen «die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hocherhabene Sakrament sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt wird, auf anschauliche Weise dar» (LG 11).

In den Ortskirchen wird also das von Gott erweckte und von ihm ernährte Leben anschaulich und sichtbar. Und dieses Leben ist dort voll und ganz gegenwärtig. Oder in der Begrifflichkeit des Paulus: Christus ist nicht verteilt über die Kirchen. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen den Ortskirchen, kein Mehr oder Weniger, kein Höher oder Niedriger,

sondern in dieser Hinsicht sind alle Ortskirchen gleichwertig.

Hier stehen wir vor einer wesentlichen Korrektur des früheren Verständnisses der Ortskirche als einer administrativen Unterabteilung der Weltkirche, die vom Bischof im Namen des Papstes geleitet wird. Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* (CD) umschreibt die Diözese als den Teil des Gottesvolkes, der unter der Leitung eines Bischofes und seiner Priester steht und von ihm (= vom Bischof) «durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird». So «bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist» (CD 11; wiederaufgenommen in c. 369).

Die eine Kirche besteht aus den Ortskirchen

Die universale Kirche ist eine Gemeinschaft von Kirchen. Diese Universalgemeinschaft beruht auf der gleichen Grundlage wie die Gemeinschaften innerhalb der Ortskirchen, nämlich auf dem Wirken des vom Vater der Kirche seines Sohnes gesandten Geistes des Vaters und des Sohnes, der «der Urgrund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist» (LG 13). Die wichtigste Grundlage für die Gemeinschaft aller Kirchen ist also das Wesen der Kirche selbst. Diese Kirche wird von der Gemeinschaft ihrer Bischöfe zusammen mit dem Bischof der Kirche Roms universal vertreten. In diesem Sinn ist der Bischof von Rom «das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament der Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen», und «die Einzelbischöfe hinwiederum sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen» (LG 23), auch wenn Paulus in diesem Kontext nicht von einem «Fundament», sondern von «Gottes Mitarbeitern», von «Baumeistern» geredet hätte, die auf dem einen, von Gott selbst gelegten Fundament aufbauen: «Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus.» Sowohl die Ortskirchen als die Universalkirche als die Gemeinschaft von Ortskirchen und Universalkirche sind «Gottes Ackerfeld, Gottes Bau» (1 Kor 3,9–11). Die Sichtbarkeit der einen Kirche in ihrer hierarchischen Struktur beruht auf der grundlegenden Sichtbarkeit ihres einen Bekenntnisses in der einen Eucharistie.

II. Der Bischof von Rom und die anderen Bischöfe[2]

Das Bischofsamt

Zur Begründung des Verständnisses der Kirche als einer «vollkommenen Gesellschaft» wird vor allem die *plenitudo potestatis*, die Machtfülle des Papstes, herangezogen. Was das Bischofsamt angeht, werden «Weihegewalt» und «Jurisdiktionsgewalt» unterschieden. Die Weihegewalt bekommt der Bischof im Sakrament seiner Weihe. Durch diese Weihe hat er die «Macht», «geweihte» Handlungen vorzunehmen: Bischöfe und Priester zu weihen und das Sakrament der Firmung zu spenden. Die Jurisdiktionsgewalt dagegen bekommt er in der mit seiner Ernennung durch den Papst verbundenen kanonischen Sendung, *missio canonica*.

Diese Auffassung war das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung, in der immer mehr von einer ursprünglich ebenfalls jahrhundertealten Tradition abgewichen wurde. In den ersten christlichen Jahrhunderten wurden die Bischöfe von den Priestern und dem Volk ihrer eigenen Kirchengemeinschaften gewählt und dann durch Nachbarbischöfe geweiht, wodurch sie im Namen des Herrn und im Heiligen Geist in ihr ungeteiltes Amt als Vorsteher der Liturgie, Verkündiger des Evangeliums und Leiter ihrer Kirchengemeinschaft eingesetzt wurden. Erst im späten Mittelalter wurde in der lateinischen Kirche die Ernennung der Bischöfe immer mehr dem Papst vorbehalten, bis schließlich nur noch dem Papst dieses Recht zustand. So kam es notwendigerweise auch zu einer Trennung zwischen der von der römischen Verwaltung ausgehenden Ernennung eines Bischofs und der damit verbundenen kanonischen Sendung einerseits und der Bischofsweihe andererseits und folglich auch zu einer Unterscheidung zweier «Gewalten» im Bischofsamt.

Auch hier hat das Konzil die authentische Tradition wenigstens prinzipiell wiederhergestellt. Wie die Apostel von Christus zur Erfüllung ihrer einen, ungeteilten apostolischen Aufgabe mit einer besonderen Ausgießung des herabkommenden Heiligen Geistes beschenkt worden sind und sie selbst hinwiederum ihren Helfern durch die Auflegung der Hände den gleichen Geist weitergaben, so wird auch heute durch die Bischofsweihe die Fülle des Bischofsamtes übertragen, wobei sich in der Ganzheit dieses Dienstamtes das Amt der Heiligung, das Amt der Lehre

und das Amt der Leitung vereinen. So kann dieses Bischofsamt seiner Natur nach nur in der Gemeinschaft mit den anderen Kirchen und ihren Bischöfen übertragen, angenommen und ausgeübt werden (LG 21, wiederaufg. c. 375 §2). Durch den Heiligen Geist, der ihnen mitgeteilt worden ist, sind die Bischöfe Lehrer, Propheten und Priester geworden (CD 2). Auch der Bischof von Rom übt nach der Annahme seiner Wahl sein Amt kraft seiner Bischofsweihe aus. Sollte jemand zum Papst gewählt werden, der noch kein Bischof ist, dann muß er so schnell wie möglich die Bischofsweihe und so auch seine Sendung empfangen (c. 332 §1).

So ist den Bischöfen die beständige, tägliche Sorge für ihre Kirchen im vollen Umfang anvertraut. Dabei sind sie nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, sondern sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne, die von der obersten und allgemeinen Gewalt des Papstes nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen wird (LG 27). Kraft ihres Amtes stehen den Bischöfen die eigenständigen und unmittelbaren Befugnisse zu, die zur Ausübung ihres Amtes notwendig sind und von denen sie in eigener Verantwortung Gebrauch machen sollen, abgesehen allerdings von der Gewalt, die dem Papst kraft seines Amtes zusteht, sich selbst und anderen Obrigkeiten bestimmte Angelegenheiten vorzubehalten. Dies sollten normalerweise aber nur solche Angelegenheiten sein, die wirklich für die Gesamtkirche von allgemeinem Interesse sind, ansonsten sollte aber die den Bischöfen eigene Gewalt nicht eingeschränkt werden. Zu dieser eigenen Gewalt des Bischofs gehört fortan die zuvor den Bischöfen nur in Notfällen verliehene Befugnis, ihre Gläubigen vom allgemeinen Kirchengesetz zu dispensieren, sooft sie es für deren geistliches Wohl für nützlich erachten, selbstverständlich nur, wenn nicht von der höchsten Autorität der Kirche ein entsprechender Vorbehalt gemacht wurde (CD 8; c. 8) §1–2).

Das Kollegium der Bischöfe

Der Kodex von 1917 handelt unter der Überschrift «Über die höchste Gewalt und die, die kraft kirchlichen Rechtes an ihr Anteil haben» in getrennten Kapiteln zuerst über den Papst und dann über das ökumenische Konzil. Beim letzten blieb offen, ob seine Autorität göttlichen oder nur kirchlichen Rechts ist. Der neue Kodex von 1983 entspricht dagegen dem Zweiten Vatikanum (LG 23.25), wenn er unter einer einzigen Überschrift in einem einzigen Kapitel «über den Papst und das Kollegium der Bischöfe» handelt. Auf die Normen, die sich auf die Autorität des Papstes beziehen, folgen die über das Kollegium der Bischöfe, von dem gesagt wird, daß es, selbstverständlich in seiner Einheit mit dem Papst, ebenfalls die höchste Gewalt in der Kirche innehat. Der Kodex geht sogar noch weiter: Während das Konzil die notwendige Einheit und Verbundenheit der Bischöfe mit dem Papst hervorgehoben hatte (ebd.), sagt der Kodex ausdrücklich, daß auch umgekehrt der Papst in der Ausübung seines Amtes immer mit den anderen Bischöfen und sogar mit der gesamten Kirche verbunden sein muß (c. 333 §2). Sowohl der Papst als auch die Bischöfe handeln und stehen in ihrem Handeln immer innerhalb der Gemeinschaft des apostolischen Kollegiums und handeln dann auch immer ausgehend von dieser Gemeinschaft.

Die Bischöfe der Kirche Roms, wo Petrus und Paulus mit ihrem Leben Zeugnis für Christus abgelegt haben und wo von alters her das Zentrum der Einheit aller Kirchen war, haben kraft ihrer besonderen Verantwortung für die Einheit eine Autorität über alle Kirchen und ihre Bischöfe. Diese Autorität haben sie aber als Bischofskollegen der anderen Bischöfe: kraft ihres Bischofsamtes in einer besonderen Ortskirche, in der in den ersten christlichen Jahrhunderten die Bischöfe genauso wie sonstwo von der Geistlichkeit und vom Volk ihrer Kirchengemeinschaft gewählt und so in ihr Amt berufen wurden – die heutige Wahl des Papstes durch das Kollegium der «Kardinäle der heiligen römischen Kirche» erscheint noch als die historische Fortsetzung jener ursprünglichen Praxis –, um dann im Namen des Herrn dadurch in ihr Amt eingesetzt zu werden, daß sie durch Bischöfe der Nachbarkirchen zum Bischof geweiht wurden. Die Vorstellung eines von den Aufgaben eines Ortsbischofs befreiten Papstes, der also kein Bischof einer Ortskirche mehr wäre und von einer Vertretung der universalen Kirche zum Bischof der Welt gewählt und dann auch zu einem solchen Amt geweiht werden würde, ist der katholischen Tradition so fremd, daß es wohl niemals zu einer legitimen Entwicklung in dieser Richtung kommen wird und diese auch niemals akzeptiert werden könnte. Es gibt kein Sakrament einer «Weltbischofsweihe».

III. Der «niedere Klerus» und die Laien

Zu dem Verständnis der Kirche als «vollkommener Gesellschaft» gehört auch das römische Einheitsmodell des «Priesters». Seine «Berufung», seine Ausbildung und sein Studium, seine zölibatäre Lebensweise, seine Einsetzung in das Amt, seine Amtsausübung, seine Kleidung und seine Standespflichten: das alles wurde vom allgemeinen Kirchenrecht und verschiedenen aus Rom kommenden Instruktionen detailliert geregelt und festgelegt. Seine Aufgabe konzentrierte sich auf das Spenden der Sakramente und die Predigt, wobei er nur seinem Bischof Rechenschaft schuldig war. Von allen weltlichen Angelegenheiten sollte er sich fernhalten. Sein eigenes Kirchenvolk hatte weder bei seiner Weihe noch was seine konkrete Amtsausübung anging, irgendetwas zu sagen, sondern war auf ihn als seinen Mittler vor Gott angewiesen. Sein Ansehen beruhte auf der ihm in der Weihe gegebenen Macht, gültig zu konsekrieren und die Sünden zu vergeben. Das religiöse Leben beschränkte sich darauf, bei den in der alleinigen Verantwortung des Priesters durchgeführten religiösen Veranstaltungen anwesend zu sein und dort den priesterlichen Dienst über sich ergehen zu lassen, den anempfohlenen Individualtugenden nachzugehen, für die verschiedenen kirchlichen, vor allem unter der Leitung von Priestern und Ordensleuten stehenden Einrichtungen des Unterrichts, der Kranken- und Armenfürsorge, der Unterstützung der Mission usw. zu spenden und eventuell auch sich am katholischen Vereinsleben zu beteiligen, in dem der «geistliche Begleiter» der einzige kirchliche Faktor war. Die innerkirchliche Denk- und Lebenswelt der Kirchenleitung und Kirchenpraxis und die profane Denk- und Lebenswelt der Laien hatten nichts miteinander zu tun. Mit dieser sehr schematischen Charakterisierung des damaligen Systems wollen wir uns natürlich in keinerlei Weise ein Urteil über das persönliche religiöse Leben von Priestern und Laien anmaßen.

Ein Komplex verschiedener konvergierender Ursachen führte zur Krise dieses Systems: die Aufhebung der Isolierung der katholischen Gruppierungen in der Gesellschaft und in der Welt; die Übernahme von Funktionen, die vorher von kirchlichen Einrichtungen erfüllt wurden, durch profane Einrichtungen bzw. durch die profane Gesellschaft; die Bewußtwerdung des Abgrundes zwischen der kirchlichen und der profanen Welt, was bei vielen kirchlich einseitig vorbereiteten und ausgebildeten Priestern und Laien ein Vakuum entstehen ließ, da ihr religiöses Bewußtsein und Wissen im Verhältnis zu ihrem profanen Bewußtsein und Wissen unterentwickelt geblieben war. Es handelt sich also, kurz gesagt, um den Komplex von Ursachen, die im allgemeinen zu dem mit dem Begriff «Säkularisierung» zusammengefaßten Prozeß führen.

Auch hier hat das Konzil, wenn auch zögernd, die schon angefangene Entwicklung auf eine neue Einstellung und ein neues Verhalten hin unterstützt.

Die Priester

Einige Äußerungen des Konzils erinnern noch immer an die Konstruktion der Kirche als «vollkommener Gesellschaft», in der die Priester in Analogie zum Verständnis der Beziehung zwischen dem Papst und den Bischöfen als Vertreter ihres Bischofs betrachtet werden: Die Priester sind in der Ausübung ihrer Gewalt von den Bischöfen abhängig; sie sind Mitarbeiter, Helfer und Organe der Bischöfe, machen den Bischof in den einzelnen örtlichen Gemeinden gewissermaßen gegenwärtig, übernehmen zu ihrem Teil seine Amtsaufgaben und seine Sorgen, sollen den Bischof wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen (LG 28). Durch die Weihe und die vom Bischof empfangene Sendung werden sie zu ihrem Amt bestellt (Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis* [PO] 1). Sie versammeln im Namen des Bischofs die Familie Gottes (PO 6).

Es gibt aber auch andere Äußerungen, die die Selbständigkeit und die eigenen Aufgaben der Priester hervorheben: Sie sind mit den Bischöfen in der priesterlichen Würde verbunden und kraft des Weihesakramentes zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht (LG 28). Sie verwalten ihr priesterliches Amt in Christi Namen (PO 2). Ihnen wird ihr Amt durch das Weihesakrament übertragen, «so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können» (ebd.). Ihnen wurde bei der Weihe die Gabe des Heiligen Geistes verliehen; sie sind die notwendigen Helfer und Ratgeber der Bischöfe (PO 7). Auch wenn stark hervorgehoben wird, daß die Priester in ihrem Dienst dem Bischof unterstehen, wird auch den Bischöfen nahegelegt, daß sie die Priester bereitwillig anhören, sie

um Rat fragen und mit ihnen besprechen, was die Seelsorge erfordert und dem Wohl des Bistums dient; zudem ist davon die Rede, daß die Bischöfe die Priester als ihre Brüder und Freunde betrachten sollen (ebd.).

Die selbständige und besondere Aufgabe der Priester – sowie auch der im pastoralen Dienst stehenden Diakone und Laien – wird unmittelbar durch ihre enge Beziehung zu den verschiedenen Ortsgemeinden, in denen sie arbeiten, bestimmt. Dagegen haben die Bischöfe eine ganz andere Aufgabe. Die Vorstellung, daß die Seelsorge in den Pfarreien bzw. die Seelsorge für ganz bestimmte Gruppen den verschiedenen dort seelsorgerisch Tätigen nur deshalb anvertraut wird, weil der Bischof selbst nicht überall sein kann und nicht überall alles tun kann, was an sich ideal wäre, ist absurd und widerspricht nicht nur offensichtlich der konkreten Erfahrung, sondern ist auch prinzipiell unhaltbar: So wie die Universalkirche in und aus den verschiedenen Diözesankirchen besteht, so besteht auch die Diözesankirche «in» und «aus» den verschiedenen Ortskirchen mit ihrem je eigenen Leben. Ist auch die Koordination der verschiedenen Ortskirchen unter der Leitung des Bischofs unbestritten, so fordert die Existenz dieser Ortskirchen dennoch, daß sie selbständig über die zu ihrem Leben notwendigen pastoralen Dienste verfügen können.

Die Laien

Das Konzil widmete den Laien, die in den Kirchen die übergroße Mehrheit stellen, mehr Aufmerksamkeit. In der in Lumen Gentium entwikkelten Sicht der Kirche als Zeichen der Bestimmung des Gottesvolkes in der Welt, zu dem alle Menschen berufen sind (Kap. 2) und mit dessen Dienst die Hierarchie beauftragt ist (Kap. 3), mußte notwendigerweise auch eine Darstellung der Rolle und der Funktion der Laien folgen (Kap. 4). Die Hierarchie ist nicht dazu bestellt, die Heilsmission der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen, noch würde sie zu einer solchen Aufgabe fähig sein. Es ist vielmehr die Aufgabe der Hierarchie, die Gläubigen so zu führen und zu motivieren, daß sie den ihnen eigenen Dienst mit den ihnen eigenen Fähigkeiten erfüllen können (LG 30). So soll sie auch die Laien, die in den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens der ihnen eigenen Sendung nachgehen (LG 31), unterstützen – wobei in diesem Zusammenhang oft zu Unrecht von einer «zeitlichen Ordnung» im Gegensatz zu einer «kirchlichen Ordnung» geredet wird, denn auch die «kirchliche Ordnung» ist eine «zeitliche» Ordnung. Von dem einen und gleichen Geist wird auch der Dienst der Laien gewirkt (LG 32, vgl. 1 Kor 12,11). Ihr Apostolat ist eine selbständige Teilhabe der Laien an der Heilssendung der Kirche selbst, und sie werden zu diesem Apostolat vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt (LG 33). Sie haben das Recht und bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung über «innerkirchliche» Angelegenheiten zu äußern (LG 37). Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, die die Verantwortung der Gemeinschaft der Kirche in der «profanen» Welt der Ehe und der Familie, der Kultur, der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, der Politik, der internationalen Beziehungen und der Friedenssehnsüchte in einer Gesamtvision darstellt, beleuchtet auch neu den christlichen Sinn der Arbeit der Laien in dieser Welt. Das Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* führt jene Prinzipien weiter und hebt u.a. die Autonomie der Laien in der profanen Ordnung und ihr Recht, auch Vereinigungen zu gründen, die sich unmittelbar Zielen des Apostolats widmen, hervor (19). In diesem Dekret wird auch die Beziehung der Laien zur Hierarchie umschrieben (24). Im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* wird die Notwendigkeit des Laienapostolats für die Ortskirchen hervorgehoben: Die Kirche ist noch nicht ganz das Zeichen Christi unter den Menschen, das Evangelium kann nicht in Geist, Leben und Arbeit eines Volkes tief Wurzel schlagen ohne die Entwicklung eines reifen christlichen Laienstandes (21).

Strukturen

Als strukturelle Stütze für die Zusammenarbeit in den Ortskirchen schreibt das Dekret über Dienst und Leben der Priester die Schaffung eines Priesterkreises oder -rates vor, der das gesamte Presbyterium einer Diözese vertritt und sich mit dem Bischof berät (PO 7; c. 495–501). Die Dekrete über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (CD 27) und über das Laienapostolat (AA 24–26) verleihen dem Wunsch des Konzils Ausdruck, daß in den Diözesen und auf anderen Ebenen der Ortskirchen beratende Gremien der Priester, Ordensleute und vor allem der Laien

entstehen (c. 511–514) und daß beim Heiligen Stuhl ein besonderes Sekretariat für das Laienapostolat errichtet wird.

Schlußfolgerungen

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem zentralen Rechtssystem der Kirche und der Autonomie der Ortskirchen können wir auf der Grundlage der wenigen von uns hier kurz wiedergegebenen Aussagen des Konzils wie folgt beantworten:

Die zentrale, allgemeine gesetzgebende Funktion der Teilnehmer an den ökumenischen Konzilien und der Päpste sowie die auf eine Ortskirche eingegrenzte gesetzgebende Funktion der Bischofskonferenzen und der einzelnen Diözesanbischöfe beruht auf der all diesen Personen in ihrer Weihe übertragenen Sendung und Verantwortung, die sie nicht anderen Instanzen übertragen können oder dürfen. Eine notwendige Voraussetzung für die Wahrnehmung dieser Funktionen ist aber die gegenseitige Gemeinschaft des Bischofs von Rom und der anderen Bischöfe, der Bischöfe untereinander sowie der Diözesanbischöfe, des Klerus und des Volkes ihrer Kirchen. Die entsprechende Gesetzgebung muß dann auch jeweils das Ergebnis einer kollegialen Meinungsbildung und Beschlußfindung sein, bei der der jeweilige eigene Beitrag der verschiedenen Kirchen und Gruppen wirklich zu seinem Recht kommt. Es ist ja gerade der Zweck jeder kirchlichen Gesetzgebung, das selbständige Glaubens- und Gemeinschaftsleben der konkreten Ortskirchen zu schützen und zu fördern – das, was im alten lateinischen Adagium *salus animarum*, Seelenheil, genannt wurde.

Die Rechtsstruktur der katholischen Kirche kann weder monarchisch noch demokratisch sein. Kraft des Wesens der Universalkirche als Gemeinschaft von Ortskirchen kann die Rechtsstruktur dieser Universalkirche nur die Rechtsstruktur einer Gemeinschaft sein, bei der die Sendung aller Ortskirchen von allen Ortskirchen als gleichwertig anerkannt, geschützt und respektiert wird. Jede Störung dieses Gleichgewichts stört notwendigerweise auch die Treue der Kirche ihrer Sendung gegenüber. Auch wenn die Kirche immer eine Gemeinschaft von auf der Erde lebenden Menschen ist und daher Störungen und Fehler unvermeidlich sind, bleibt es notwendig, diese Fehler und Störungen so viel wie möglich zu verhindern und ihre Folgen zu beseitigen. Hier steht schließlich die Rechtsstruktur der Gemeinschaft selbst auf dem Spiel, denn diese würde ihrer Sendung untreu werden, wenn sie nicht mehr die Verwirklichung des Gebetes anstrebte: «daß sie alle eins seien» (Joh 17,11).

[1] Eine alle Aspekte dieser Problematik erfassende Studie verfaßte Hervé Legrand, La réalisation de l'Eglise en un lieu: Bernard Lauret/François Refoulé, Initiation à la pratique de la théologie, Bd. III/Dogmatique 2 (Paris 1983) 145–329 mit der entsprechenden Bibliographie 330–345.

[2] J.M. Tiliard, L'évêque de Rome (Paris 1982; eine sehr gut dokumentierte theologische Studie); Patrick Granfield, Das Papsttum. Kontinuität und Wandel (Münster 1984); Versch. Autoren, Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene? (Regensburg 1985).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PETER HUIZING

1911 in Haarlem, Niederlande, geboren. 1931 Eintritt in den Jesuitenorden. 1941 Priesterweihe. Studium an den Universitäten Amsterdam, Nimwegen, Löwen und Gregoriana in Rom. Lizentiat in Philosophie und Theologie. Magister in Rechtswissenschaften und Doktor des Kanonischen Rechtes. Professor emeritus des Kanonischen Rechts in Nimwegen. Er war Konsultor der Päpstlichen Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici. Veröffentlichungen u.a.: Schema structurae iuris canonici matrimonialis (Rom 1963); De trentse huwelijksvorm (1966); (als Hg.:) Für eine neue kirchliche Eheordnung (Düsseldorf 1975); Um eine neue Kirchenordnung. In: Müller/Elsener/Huizing (Hgg.), Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (o.J.); außerdem Beiträge in CONCILIUM, Periodica, Gregorianum, The Jurist. Anschrift: Houtlaan 4, NL-6525 XZ Nijmegen, Niederlande.

Francis Morrisey

Ist der neue Kodex ein Gewinn für das Recht der Katholischen Kirche?

Der neue Kodex des Kanonischen Rechts war das Ergebnis einer der umfassendsten und sorfältigsten Beratungsprozesse, die von der katholischen Kirche durchgeführt wurden. Aber wie bei jedem Gesetzestext wird es trotz der ausgedehnten Beratungen nahezu unmöglich sein, alle zufriedenzustellen. Was vor allem zählt, ist, daß die Mehrheit fühlt, daß der neue Kodex ihren Durchschnittsbedürfnissen und Erwartungen genügt.

Der Kodex reflektiert zwar einen gegebenen Zeitpunkt im Leben und in der Geschichte der Kirche, aber ebenso auch eine bestimmte Vision von ihr. Er nimmt nicht in Anspruch, das letzte Wort in den Themen, die er beinhaltet, zu sein. Das Gesetz gründet im Leben und in der Tradition der Kirche; ein Gesetz muß sich am Leben orientieren, muß es nicht hervorbringen.

Zuerst muß nun beachtet werden, daß der neue Kodex auf überraschendes Interesse in vielen Teilen der Welt gestoßen ist. Es haben zahlreiche Sitzungen für Laien, Bischöfe, Priester und Ordensmitglieder stattgefunden. Viele Wochen sind seinem Studium und der allmählichen Durchführung gewidmet worden. Anders gesagt, der Kodex ist zweifellos die Antwort auf eine allgemein empfundene Notwendigkeit.

Sicher, es wird zehn Jahre oder länger dauern, bevor die ortskirchliche Gesetzgebung die eigentlichen Durchführungsverordnungen im Dienst der Anwendung des Gesetzes erlassen haben wird. Aber dieser lange Prozeß hat schon begonnen.

Eine Beurteilung des neuen Kodex in diesem Augenblick seiner Geschichte kann sich auf drei allgemeine Gebiete konzentrieren: Die Stoßrichtung des Gesetzbuches als solchen, positive Aspekte der neuen Gesetzgebung und Punkte, die noch der Anpassung oder wesentlichen Veränderung in den bevorstehenden Jahren bedürfen.

1. Die Stoßrichtung des neuen Gesetzbuches

Jeder Gesetzestext muß mit einer Anzahl von allgemein akzeptierten und vorher festgelegten Kriterien übereinstimmen. So auch der neue Kodex.

a. Eines der Ziele von Gesetzgebung ist es, das allgemeine Wohl zu fördern und dazu beizutragen, daß die Willkür, eine der schlimmsten Formen von Diktatur, aufgehoben wird. Ein gutes Gesetz sollte die Ziele einer Gesellschaft herausarbeiten, die Strukturen, die benutzt werden, um diese Ziele zu erreichen, und die Rechte und Pflichten ihrer Mitglieder. Es ist offensichtlich, daß der neue Kodex diesen Maßstäben entspricht.

b. Die Prinzipien, die beim Entwurf des neuen Kodex befolgt werden mußten, waren von der ersten Bischofssynode 1967 mit überwältigender Mehrheit gutgeheißen worden. Das Recht sollte im Kontext dieser Kriterien beurteilt werden, nicht im Licht irgendeiner utopischen Vision, die in Anbetracht der menschlichen Situation der Kirche nicht Wirklichkeit werden kann. Eines dieser zehn Prinzipien wurde im Text nicht völlig verwirklicht, nämlich jenes, angemessene Mittel der Wiedergutmachung vorzusehen, wenn Rechte von Kirchenmitgliedern mißachtet wurden; die Vorschläge, Verwaltungsgerichte in jeder Diözese einzurichten, wurden nicht in die Endversion des Gesetzbuches aufgenommen. Abgesehen von diesem Prinzip wurden die neun anderen Prinzipien recht deutlich erfüllt.

c. Der Kodex muß ein Gesetzestext sein – nicht ein theologisches Kompendium oder ein Handbuch zur Spiritualität. Aber in vielen seiner Ausrichtungen ist er notwendigerweise abhängig vom aktuellen Stand der Theologie. Wenn theologische Fragen unbeantwortet blieben, wäre es unvernünftig, von einem Gesetzestext zu erwarten, daß er die Diskussion entscheidet. Drei spezielle Gebiete bleiben offen, weil noch viel Arbeit zu tun übrigbleibt, um mehrere dogmatische Prinzipien zu präzisieren.

Das erste betrifft die Sakramente und die Ämter. Jedes Sakrament, ohne Ausnahme, gibt immer noch Anlaß zu wichtigen dogmatischen und theologischen Fragen. Diesen Entwicklungsstand mußte der Kodex widerspiegeln. Außerdem vermeidet der Kodex wohlweislich Gesetz-

gebung über neue Ämter aus dem Grunde, weil sie neu sind.

Ein zweites Gebiet betrifft die Beziehungen zwischen Papst und Bischof mitsamt den Zwischeninstanzen der Bischofskonferenzen. Einige erste Schritte wurden getan in Richtung auf die Neudefinierung der Position und Rolle des Diözesanbischofs in der Teilkirche, die seiner Aufsicht anvertraut ist[1]. Aber viele nicht beantwortete Fragen bleiben bestehen, besonders hinsichtlich der verbindlichen Bezugnahme auf die höchste Autorität der Kirche in bestimmten Streitfragen und betreffs des Ausmaßes, in dem Beschlüsse der Bischofskonferenz einen Bischof binden, der nicht mit ihnen übereinstimmt.

Ein dritter Bereich betrifft die Beziehungen der Kirche mit anderen christlichen Kirchen. Obwohl mehrere interessante Maßnahmen in das neue Gesetzbuch eingetragen wurden – besonders bezüglich Canon 11 –, würde es unrealistisch gewesen sein, weitere Entwicklungen zu erwarten, bevor wir größere Übereinstimmung in vielen dogmatischen Punkten erreicht haben.

d. Überdies kann man vom Kodex nicht verlangen, daß er Probleme löst, die von Personen und menschlichen Situationen herrühren. Kein Ergebnis von Gesetzgebung kann einer Person gutes Urteilsvermögen verleihen, oder kann sie gütig, mitleidsvoll oder verständnisvoll stimmen. Selbst wenn ein Canon in einer idealen Art und Weise formuliert werden könnte, wird seine Anwendung von vielen menschlichen Faktoren abhängen. Daher fällt eine Gesamtbewertung des neuen Kodex positiv aus. Außerdem gibt es spezielle positive Elemente, die herausgehoben werden können.

2. *Positive Elemente*

Eine Anzahl von interessanten, geringfügigeren Veränderungen sind in das neue Recht eingefügt worden, aber oft handelt es sich nur um Details. Dennoch gibt es auch eine viel tiefergreifende Erneuerung des Geistes, der der Gesetzgebung zugrundeliegt. Dieser Geist ist es, der hilft, der neuen Ausrichtung des Kodex Rechnung zu tragen. Dies könnte wie folgt zusammengefaßt werden: Das Recht, dessen Absicht es ist, das Werk des Geistes innerhalb der Kirche zu vertiefen, verdankt seine Inspiration der Lehre der Kirche. Zum größten Teil wurde diese Lehre vom Zweiten Vatikanischen Konzil formuliert und gelehrt. Aus diesem Grunde hat Papst Johannes Paul II. bei vielen Gelegenheiten festgestellt, daß der Kodex «das letzte der Dokumente des Zweiten Vatikanums» sei (natürlich unter Berücksichtigung des zum Kodex hinzukommenden neuen Gesetzbuches für die Ostkirchen).

a. Eine erneuerte Ekklesiologie

Die Canones 204–207, ebenso wie Canon 369, bekunden in wenigen Worten eine neu belebte Vision von Kirche, einzig gegründet auf das Volk Gottes, das alle Getauften – die Gläubigen – umfaßt. Der Kodex unterscheidet zwischen der Kirche Christi und ihrer praktischen Verwirklichung in der katholischen Kirche [2]. Neuere Päpste haben von unseren «Schwesterkirchen» gesprochen, welche ebenfalls in vielerlei Hinsicht an kirchlichen Wirklichkeiten teilhaben.

Besondere Betonung ist auf die Diözese oder Teilkirche gelegt. In ihr ist die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft gegenwärtig und wirkt[3]. Die Gemeinschaft der verschiedenen Kirchen bildet die *«Ecclesia universa»*[4] oder die Gesamtkirche. Dieser erneuerte Nachdruck legt der Diözese besondere Verpflichtungen auf, die Wirklichkeit der Kirche zu verkörpern; ebenso den Ordensleuten, deren Apostolat mit dem der Diözese, wo sie ihre Mission ausüben, koordiniert sein muß.

Im Gebrauch des Wortes «Gläubige»[5] scheint der Kodex nicht immer konsequent zu sein; er konzentriert sich immer noch auf die Taufe als das Mittel der Eingliederung in die Kirche[6]. Ganz außergewöhnlich ist der Schwerpunkt, der auf die Berufung zur Mission gelegt wird, welche der Taufe und nicht dem Weihesakrament entspringt. Alle Gläubigen (Kleriker, Ordensleute, Laien) sind zur Mission berufen (zu lehren, zu heiligen und zu dienen) wegen ihrer Eingliederung in Christus durch die Taufe. Es wäre falsch, zu behaupten, daß der neue Kodex von einer «Kirche der Laien» spricht; eher spricht er von einer Kirche der «Gläubigen», deren einer Teil unbedingt die Laien sind.

Die Ekklesiologie konzentriert sich insbesondere auf das Modell der Kirche als einer «Gemeinschaft». Während der Kodex sich auf Begriffe stützt wie hierarchische Gemeinschaft, Gemeinschaft der Gläubigen und Gemeinschaft der Kirchen, spricht er außerdem (und noch spezieller) von jenen, die voll in der Gemeinschaft der katholischen Kirche in dieser Welt

stehen[7], von jenen, die in partieller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen[8], von jenen, die nicht in Gemeinschaft[9] oder nicht mehr in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen[10].

b. Wort und Sakrament

Eine auffallende Eigenschaft des neuen Kodex ist die neue Betonung, die auf das Wort Gottes gelegt wird. Es geschieht besonders durch den Dienst am Wort, daß Glaube erzeugt und gestärkt wird[11]. Die Gläubigen haben das Recht, aus dem Wort Gottes und den Sakramenten Hilfe von ihren Seelsorgern zu empfangen[12]. Die Diözese wird durch das Evangelium und die Eucharistie zusammengeführt[13], des Gemeindepfarrers Pflichten bezüglich des Wortes sind in Canon 528, §1 dargelegt, während diejenigen, die sich auf die Sakramente beziehen, in §2 desselben Canons erklärt sind.

Buch III des Kodex ist ganz dem Dienst am Wort in seinen verschiedenen Formen gewidmet, während Buch IV auf die Sakramente konzentriert ist. Sie beide werden als Anwendungen der kirchlichen Aufträge des Lehrens und Heiligens betrachtet. Der wahre Dienst in der Kirche wird als ein aus dem Dienst am Wort entsprungener gesehen[14]. Diese besondere Form des Dienstes muß den wahren Grundsätzen des Evangeliums entspringen und nicht einfach einem Nachdruck auf verschiedene Anliegen, die gefördert werden sollen.

c. Charta der Grundrechte

Ein schöpferischer Aspekt des neuen Kodex ist der Akzent, der auf die Grundrechte in der Kirche gesetzt wird. Die Charta der Rechte wird – zusammen mit den entsprechenden Pflichten – in vier Abschnitten präsentiert: Die Pflichten und Rechte aller Gläubigen[15], der Laien[16], der Kleriker[17] und der Ordensmitglieder[18]. Erst nach der Promulgation des Kodex wurde ein Abschnitt über die Rechte der Familie publiziert.

So wie bei jedem Gesetzesentwurf wird es einige Zeit brauchen, um zu erkennen, welchen praktischen Wert die Gesetze im Leben der Kirche haben werden. Sie werden wahrscheinlich das Werkzeug sein, wodurch der neue Kodex letztendlich einen Sinneswandel in vielen Bereichen kirchlichen Lebens zustandebringen wird.

d. Sorge für die Kultur

Es ist schwer, die verschiedenen kulturellen Faktoren zu berücksichtigen, denen die Kirche gegenübersteht, wenn sie die Botschaft von der Errettung aller Welt verkündet. Die Tatsache, daß irgendetwas Teil einer Kultur ist, macht es nicht notwendigerweise richtig oder falsch. Jeder dieser Faktoren muß individuell abgewogen und untersucht werden.

Einheimische Eigenart und Kultur müssen in Betracht gezogen werden, so daß sich neue Wege eröffnen, die zum Evangelium führen können[19]. Dies ist außerdem offensichtlich in der kulturellen Erziehung der Kinder[20] und in den verschiedenen Canones, die sich auf örtliches Brauchtum beziehen[21].

Durch das Vorsehen von Möglichkeiten der örtlichen Anpassung entweder durch die Bischofskonferenz, den Diözesanbischof oder das einzelne Institut des geweihten Lebens erlaubt der Kodex viele Änderungen in sakramentalen und liturgischen Dingen, in der Diözesanorganisation und in der Ausbildung von Priester- und Laienamtskandidaten.

Im Laufe der Zeit wird es für die Kirche immer schwerer werden, ein universales Recht zu haben. Der Kodex von 1983 könnte wohl eines der letzten solcher Dokumente sein, die die Kirche haben wird, wenn sie wünscht, wahrhaft katholisch zu bleiben. Das Erwachen echter Selbstidentität in den jüngeren Kirchen wird zwangsläufig nach einem Modell für die Anpassung des kirchlichen Rechts an einzelne Situationen verlangen. Dennoch ist es selbst in solchen Kirchen, wo die Katholiken zahlenmäßig weniger sind, keine einfache Sache, sich darüber zu einigen, welche Punkte von allen generell als wahrhaftiger Ausdruck einer gegebenen Kultur akzeptiert werden.

Folglich würde zum Beispiel von einem «afrikanischen» oder «südafrikanischen» Verständnis von Ehe zu sprechen bedeuten, die komplexen Realitäten der Region zu ignorieren. Die Sorge für die Kultur ist besonders evident in den Canones über die Ehe, welche allgemeine Ausdrücke benutzen, um grundlegende Ausrichtungen zu beschreiben. Solche Ausdrücke wie «das Wohl der Ehegatten» und «die Partnerschaft für das ganze Leben» und «der unauflösliche Bund» können unterschiedliche praktische Anwendung in verschiedenen Kulturen finden.

e. Die Betonung der Sendung

Viele Canones beziehen sich auf den Auftrag Christi als etwas, das der Kirche anvertraut ist. Der dreifache Auftrag des Lehrens, Heiligens und Dienens liefert auch einen grundlegenden Raster für die verschiedenen Bücher des Kodex.

Wegen der Taufe und der sich daraus ergebenden Mitgliedschaft im Volke Gottes ist der einzelne berufen, die Sendung auszuüben, die der Kirche in der Welt zu erfüllen aufgetragen wurde[22]. In einem sehr bezeichnenden Perspektivenwandel entspringt die Berufung zum Apostolat den Sakramenten der Taufe und Firmung[23]; unter der früheren Gesetzgebung stammte die Autorität in der Kirche von dem Sakrament der Weihe und verlieh der Kirche so ein klerikales Aussehen.

Eine ähnliche Schwerpunktverlagerung wird in den Normen über die Ausübung von Vollmacht – des königlichen Auftrags – festgestellt, welche nun als Dienst dargestellt wird[24]. Statt einer herrscherlichen Stellung über Personen, die als Untergebene betrachtet werden, verlangt der Kodex eine Haltung voll der Achtung für andere, die auf deren Würde beruht[25].

f. Geweihtes Leben

Eine der größten Schwierigkeiten, denen die Kommission begegnete, bestand darin, für geweihtes Leben ein Gesetz zu entwerfen, welches das Charisma eines jeden Instituts zu schützen und zu vergrößern vermöchte. Obwohl einzelne Canones nicht immer allen Erwartungen entsprechen, ist dennoch an jedes Institut die Herausforderung gestellt, sein Erbgut[26] und sein Charisma zu identifizieren und dann getreulich zu wahren.

Viele Institute werden nicht fähig sein, sich darüber zu einigen, worauf ihr wesentliches Charisma gegründet ist, aber das ist kein Fehler des Gesetzes. Institute, die nicht so handeln können, haben keine Überlebenschance. Die Tatsache, daß viele Canones auf das spezielle Gesetz des Instituts verweisen, verhindert eine Nivellierung zwischen den Gemeinschaften, die der Kodex von 1917 unbeabsichtigt begünstigte. Was jedoch von größter Wichtigkeit sein wird, ist, daß jedes Institut deutlich seine Natur identifiziert und dementsprechend seinen Lebensstil abstimmt. Man könnte jedoch fragen, ob die Kriterien des Kodex, die jeden Typ eines Instituts (ob Ordensgemeinschft oder Säkularinstitut) bestimmen, geeignet und nicht zu streng sind. Trotzdem ist die neue Gesetzgebung für Institute des geweihten Lebens allgemein weit besser als das, was früher gültig war. Sie bietet jedem Institut eine faszinierende Herausforderung, festzulegen, was es der einzelnen Kirche anzubieten hat.

g. Finanzielle Verwaltung

Das Vermögensrecht der Kirche, besonders Buch V, ist wesentlich überarbeitet worden, um nicht nur die verschiedenen Zivilgesetze, die in einem Gebiet vorliegen, sondern auch neue Wege der finanziellen Organisation zu berücksichtigen.

Sowohl der Bischof wie der Gemeindepfarrer müssen von den allgemeinen Pflichten der alltäglichen Verwaltung entlastet werden, damit sie ihren Eifer Wort und Sakrament widmen können. Zum Beispiel gibt die detaillierte Beschreibung der Gemeindepfarrerpflichten[27] keinen Hinweis auf finanzielle Angelegenheiten.

In Buch V zeigt sich auch eine besondere Sorge um Rechtlichkeit, Respekt vor der Stifterintention und Sorge um die Einhaltung des einschlägigen Zivilrechts. Diese Sorge ist von besonderer Wichtigkeit, weil die Glaubwürdigkeit der Verlautbarungen der Kirche in solchen Angelegenheiten zu einem großen Teil davon abhängt, was sie selbst tut.

3. Punkte, die nochmaliger Erwägung bedürfen

Obwohl es viele positive Züge im Kodex gibt, die die negativen bei weitem aufwiegen, bleiben trotzdem mehrere Punkte, die verbessert werden könnten. Wir können nur kurz einige wenige erwähnen.

a. Kompromisse und Doppeldeutigkeiten

Wenn es für das Recht auch nahezu unmöglich war, Streitpunkte zu entscheiden – besonders jene, die einer sich noch im Entstehungsprozeß befindenden Theologie entspringen – werden einige Canones, die notgedrungenerweise Kompromisse sind, mehr Fragen aufwerfen als lösen.

Am wichtigsten von diesen ist c. 129, §2: Laien dürfen gemäß den Rechtsnormen bei der Ausübung von Leitungsgewalt *mit*wirken. Ob-

wohl der Kodex ansonsten von der Berufung zur Mission, die der Taufe entspringt, spricht[28], bewahrt er noch in vielen Bereichen, wo dies nicht nötig wäre, ein klerikales Image. Schon bald aber können Ereignisse den «Buchstaben des Gesetzes» einholen und ihn ziemlich belanglos machen.

Ein anderes Beispiel für einen Kompromiß ist in der Exklaustration von Ordensmitgliedern[29] gegeben. In so einer wichtigen Sache ist das Recht enttäuschend unbestimmt. Eine bemerkenswerte Inkonsequenz stellt sich heraus, wenn es heißt, daß alle Kleriker zu vollkommener Enthaltsamkeit und Zölibat verpflichtet seien[30]; für verheiratete Diakone, die ebenfalls Kleriker sind, wurde hier keine Ausnahme gemacht.

b. Beziehungen zu anderen Riten und Kirchen

Der Kodex hat interessante Fortschritte in der Frage nach den Beziehungen zu anderen Kirchen gemacht. Jedoch gibt es immer noch eine Zahl von Doppeldeutigkeiten. Zum Beispiel entstehen einige überraschende Konsequenzen aus der Anerkennung der orthodoxen Form der Eheschließung: Eine Eheschließung zwischen einem östlichen Katholiken, der nicht Untergebener eines römisch-katholischen Bischofs ist, und einem orthodoxen Christen soll nicht gültig sein, wenn sie von einem katholischen Bischof des lateinischen Ritus zelebriert wird, obwohl dieselbe gültig wäre, wenn sie vor einem orthodoxen Priester, der nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche steht, geschlossen würde[31].

c. Laienengagement in Konzilien und Synoden

Obwohl der Kodex voraussieht, daß Laien zu Konzilien und Synoden eingeladen werden können – und das ist eine ausgezeichnete Verbesserung –, spricht er von solchen Laien immer noch in ziemlich herablassenden Worten. Erwähnt werden Laien von «hervorragender Integrität», «Redlichkeit des Lebens», «gutem Ruf», «über jeden Verdacht erhaben»[32]. Dasselbe hätte auch auf Kleriker und Ordensleute angewendet werden sollen. Außerdem – ist es noch angemessen, daß der Kodex die Laienbeteiligung nicht nachdrücklich unterstützt?

Während fortgefahren wird, kundzutun, daß wir das Volk Gottes sind – mit grundsätzlicher Gleichheit der Würde und Tätigkeit[33] – bleibt die Art der Wirksamkeit einer klerikalen Sicht verhaftet. Es gibt Öffnungen, aber sie sind noch vorsichtig. Die Bildung von Pastoralräten[34] ist freigestellt; die Möglichkeit der Laienmitgliedschaft in Ausschüssen ist offen[35]; Laienengagement geschieht manchmal nur im Notfall[36].

d. Frauen im Kirchenrecht

Beachtliche Fortschritte wurden in Hinsicht auf die Situation der Frauen im Kirchenrecht gemacht – ohne Berücksichtigung der Frage der Weihe, welche eher eine theologische als eine kanonische ist. Aber es gibt immer noch Canones, die schwer zu rechtfertigen sind.

Zum Beispiel ist es schwer, die Beibehaltung der Regel zu rechtfertigen, daß Frauen nicht geeignet seien für die Dienste des Lektors und des Akolythen[37]. Auf der anderen Seite spricht der Kodex dafür, daß weibliche Laien sich dem Dienst in der Diözesankirche weihen[38], aber kein ähnlicher Ritus besteht für einen Mann, der sein Leben auf diese Weise zu weihen wünschte, ohne daß er in den Klerus oder in ein Institut des geweihten Lebens einträte.

Der Canon über Entführung[39] hätte überarbeitet werden können, um sowohl Männer wie Frauen zu umfassen, besonders in Fällen von Verführung.

Die Strukturen der Laieninstitute des geweihten Lebens (sowohl für Männer wie auch für Frauen) werfen immer noch Fragen bezüglich der Zuständigkeit der Ortsordinarien auf. Hier kommt eine Abhängigkeit zum Ausdruck, die zu einem zukünftigen Datum nochmals untersucht werden könnte.

e. Prozesse

Viele betrachten Buch V über Prozesse zweifellos als den unbefriedigendsten Teil des neuen Kodex. Die Canones geben viele Beispiele für Maßlosigkeit *(«overkill»)*[40]. Man kann fragen, ob die Kirche wirklich Ehenichtigkeitsprozesse anstrengen will, ungeachtet des Rechts aller Katholiken, daß ihr Personenstand anerkannt wird[41]. Viele fürchten, daß diese Haltung stellenweise die Wirkung haben wird, zu außergerichtlichen «Lösungen» zu führen – eine Tatsache, die weit willkürlicher sein könnte, als irgendeiner der sogenannten «Mißstände», die die Kommission ansprechen wollte.

f. Verwaltungsgerichte

Obwohl der Kodex von der Möglichkeit von Verwaltungsgerichten spricht, schreibt er sie nicht verbindlich vor[42]. Wo diese nicht eingerichtet werden, kann man fragen, welche Rechtshilfe für Katholiken, die sich in der Wahrnehmung ihrer Rechte geschädigt fühlen, existiert. Es dürfte nicht überraschen, wenn man sähe, daß sie ihre Beschwerden vor Zivilgerichte tragen, um sie dort entscheiden zu lassen.

g. Ordensmitglieder

Trotz positiver Züge im Gesetzbuch für die Institute des geweihten Lebens gibt es noch unrealistische Erwartungen hinsichtlich der Führung des Gemeinschaftslebens. Viele Ordensmitglieder sind wegen der Anforderungen des Apostolats einfach nicht fähig, in Gemeinschaft zu leben. Das Gesetz hätte in dieser Hinsicht und mit Blick auf das Fernbleiben vom Noviziat sicher flexibler sein können.

Die Weise, wie der evangelische Rat des Gehorsams dargestellt wird, eröffnet mehrere Fragen[43]. Ist es möglich, zu geloben, sich zu verpflichten, seinen Willen den rechtmäßigen Oberen zu *unterwerfen?* Es wäre vorzuziehen gewesen, von «die Befehle solcher Oberen *befolgen*» zu sprechen, ohne in die Sphäre des Forum Internum zu dringen.

h. Die Rolle von Bischofskonferenzen

Ein möglicher Gewinn des neuen Kodex könnte in der Bedeutung liegen, die örtlichen Entscheidungen, besonders denen der Bischofskonferenzen, gegeben wird. Dennoch, wenn eine Konferenz nicht fähig ist zu handeln oder es nicht will, werden viele Dinge in der Schwebe bleiben. Die Bedingung, daß Dekrete der Konferenz vom Heiligen Stuhl überprüft werden, könnte als unnötige Zentralisierung gesehen werden[44].

Schlußbemerkung

Diese Übersicht über Tendenzen des neuen Kodex und über einige mögliche Schwachpunkte zeigt, glaube ich, daß zu diesem besonderen Zeitpunkt im Leben der Kirche der Kodex eine Verbesserung gegenüber der früheren Gesetzgebung ist. Aber er löst nicht alle offenstehenden Probleme.

Wir hätten mit gutem Recht auf etwas Besseres gehofft, aber es wäre unrealistisch gewesen, von der Kirche zu erwarten, daß sie äußerst schnell handelt. Unzweifelhaft wird es einen Drang nach Veränderungen in den Gesetzen geben, wenigstens in bestimmten Punkten. Aber bevor irgendeine bedeutsame Korrektur stattfinden könnte, würde dies vermutlich ein Konzil oder etwas ähnliches erfordern.

Was jetzt wahrscheinlich am meisten zählt, ist für alle mit der Anwendung des Kodex verknüpft, um so das Äußerste ihrer Möglichkeiten wahrzunehmen, indem sie jeden Weg, den der Kodex eröffnet, nutzen. Wenn die Erfahrung dann positiv ausfällt, wird es leichter sein, auf eine weitere Veränderung in einigen der Canones zu drängen. Inzwischen haben wir für diejenigen, die es anzuwenden wünschen, ein pastorales Instrument verfügbar, das uns befähigt, zu beurteilen, wohin wir gehen und vor allem: woher wir gekommen sind.

Das oberste Gesetz ist das Heil der Seelen; dies wird unbedingt und letzten Endes siegen.

[1] Vgl. Lumen Gentium 27.
[2] Vgl. cc. 204, § 2 und 369.
[3] c. 369.
[4] c. 749.
[5] Vgl. cc. 204, 492, 918.
[6] c. 96.
[7] c. 205.
[8] c. 844.
[9] c. 1331.
[10] Vgl. c. 1117.
[11] c. 836.
[12] c. 213.
[13] c. 369.
[14] c. 528, § 1.
[15] cc. 208–223.
[16] cc. 224–231.
[17] cc. 273–289.
[18] cc. 662–672.
[19] c. 787.
[20] c. 1136.
[21] Vgl. cc. 396, § 2; 423, § 1; 1076.
[22] c. 204.
[23] c. 225.
[24] c. 618.
[25] AaO.
[26] c. 578.
[27] cc. 528–529.
[28] cc. 104, 155.
[29] c. 687.
[30] c. 277.
[31] cc. 1109, 1127.
[32] S. cc. 483, 1064, 1424, 1435.

[33] c. 208.
[34] cc. 511, 536.
[35] Vgl. c. 492.
[36] Vgl. cc. 517, 861, 1112, 1421.
[37] c. 230.
[38] c. 604.
[39] c. 1089.
[40] S. cc. 1598, 1673, 1689.
[41] cc. 1400, 1445, 1492, 1691.
[42] Vgl. c. 1733.
[43] c. 601.
[44] c. 455.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

FRANCIS MORRISEY

1936 in Charlottetown (Prince Edward Island, Kanada) geboren. Mitglied der Gesellschaft der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. 1961 zum Priester geweiht. Studien an der Universität Ottawa und der Saint Paul University. Lizentiat in Philosophie und Theologie. Magister in Religionswissenschaften, Doktorat im Kanonischen Recht. 1972–1984 Dekan der Fakultät für Kanonisches Recht der Saint Paul University, Ottawa. Derzeit Professor für Kanonisches Recht an derselben Universität. Zeitweise auch Präsident der Canadian Canon Law Society. Veröffentlichungen: Zahlreiche Beiträge in verschiedenen Periodica, vor allem zu den Themenbereichen Kirchenrecht und kanadische Kirchengeschichte. Ehrenmitglied auf Lebenszeit der Gesellschaften für Kanonisches Recht von Amerika, Kanada, Großbritannien und Irland, Australien und Neuseeland. Anschrift: Saint Paul University, 223 Main Street, Ottawa KlS 1C4, Kanada.

Spezialfragen

Jean Bernhard

Das neue Eherecht

Am 27. November 1986 jährt sich das Inkrafttreten des neuen Kirchenrechts zum dritten Mal. Und schon lädt uns das Direktionskomitee von CONCILIUM ein, das Eherecht erneut zu befragen: entspricht dieser Abschnitt des Kodex von 1983 den pastoralen Bedürfnissen der christlichen Gemeinden? Sein Inhalt zeigt sich am Ende der ersten drei Jahre doch mehr als nur einmal begrenzt, läßt aber doch auch freilich noch vage Perspektiven ahnen, die es auszuforschen gilt.

Unter den Fragen, die sich uns unmittelbar stellen, ist eine der wichtigsten sicher die der Rezeption des neuen Kirchenrechts. Die beste Interpretation des Kodex liefert das konkrete kirchliche Leben selber. Wie bei einem Baum so kann man auch bei einem Rechtsbuch den Wert an den Früchten erkennen. «Die Kirche lebt von ihrer Basis her», sagt Yves Congar.

In einem sehr wirklichen Sinne ist das Kirchenrecht etwas Unvollendetes; es muß daher interpretiert werden. Ein Interpretationsverbot würde alles blockieren und die Unfähigkeit offenbaren, sich der Entwicklung der Welt, der Kirche und der menschlichen Gesellschaft stellen zu können.

Ich möchte hier keine Exegese der kodifzierten Texte durchführen, dies umso weniger, als solche Kommentare bereits zur Genüge veröffentlicht wurden. Ich lade Sie vielmehr zu einer Relektüre des Textes *De matrimonio* ein, und zwar in seiner Eigenschaft als für das Leben der Kirche ständig aktualisierter Richttext. Mit anderen Worten, unser Beitrag soll zur Erweckung eines weitausgreifenden Bemühens im Blick auf die aktive Rezeption des Kirchenrechts von Seiten der Ortskirchen führen.

Lassen sich dort, wo diese Rezeption den Bereich des Eherechts berührt, einige Kraftlinien aufzeigen? Nicht alle Lösungen lassen sich aufweisen. Der zu überdenkende Stoff ist ja unermeßlich. Und zudem stehen wir noch mitten im Ausbau seiner Verwirklichung. Wie gestern und heute werden wir auch morgen fortfahren, das Kirchenrecht zu «schaffen». Ein Kirchenrecht, das sich als «Bewegung» versteht, ist eine wahre Zugkraft in der pilgernden Kirche.

Was unsere Relektüre des Eherechts betrifft, so ist es unerläßlich, von vornherein im Auge zu behalten, daß wir uns in Frankreich befinden, einem Land mitten im Übergang zu einem neuen Zeitalter der Geschichte und der Gesellschaft. Die Art und Weise, das Zusammenleben von Mann und Frau und die Eheinstitution selbst zu verstehen, entwickelt sich vor unseren Augen ununterbrochen. «Immer weniger Eheabschlüsse, immer mehr Ehescheidungen, immer mehr freie Liebe, immer mehr Familien mit nur einem Elternteil, immer mehr uneheliche Kinder, immer mehr Vereinsamte ... Der Umsturz ist (...) in seinem Wesen, seiner Weite und seiner Schnelligkeit beispiellos.»[1] Angesichts dieses neuen Eheverhaltens erhebt sich die Frage: Erhärtet das Kirchenrecht von 1983 die Standpunkte, die im allgemeinen der Lehre des Kirchenrechts von 1917 treu bleiben, oder läßt es auf kluge Weise die Fragen einer «nachchristlichen» Gesellschaft in der Schwebe, indem es der kirchenrechtlichen Lehre und der Pastoral die Sorge überträgt, Wege der Reflexion und empirische Lösungen ausfindig zu machen? Geht die Praxis der Theorie nicht oft voraus?

Eine der oft vorgebrachten grundlegenden Kritiken am neuen Eherecht ist folgende: Handelt es sich hier nicht um eine Neubestätigung des einzigen westlichen, lateinischen Modells, nach dem sich alle Katholiken zu richten hätten? In Wirklichkeit gibt es doch wohl nicht eine einzige Form der Ehe, sondern verschiedene. Jedes Ehemodell ist wesentlich ein kulturelles und geschichtliches Phänomen und hat einen Bezug zu der Gesellschaft, die es bilden half.

Im Kirchenrecht von 1983 wird die Ehe zunächst definiert als eine «intime Einheit des ganzen Lebens», noch bevor genauer angegeben wird, daß sie von ihrem natürlichen Wesen her auf die Zeugung und Erziehung von Kindern ausgerichtet ist; diese beiden letzteren Elemente werden nicht mehr als «erster Zweck» der Ehe dargestellt; das «bleibende und ausschließliche Recht auf den Körper» des anderen macht dem Begriff von der «gegenseitigen Gabe und Annahme zweier Personen» Platz. An der Terminologie des Vertrags wird neben dem Ausdruck «Ehebund», der aus der biblischen und patristischen Überlieferung wieder aufgenommen wird und den das Zweite Vatikanische Konzil bevorzugt hatte, freilich festgehalten. Mehr noch, die kirchenrechtliche Ehelehre gründet sich im ganzen gesehen weiterhin auf der Rechtstheorie des Vertrags (und nicht auf der sakramentalen Wirklichkeit); die Ehehindernisse ihrerseits werden fast ausschließlich aus dem «Naturrecht» erschlossen.

Zwei Fragen beschäftigen uns jedoch besonders: die kirchenrechtliche Eheschließungsform und der Inhalt der ehelichen Bindung.

Die kirchenrechtliche Eheschließungsform

Die Canones 1108–1115 des neuen Kirchenrechts stellen die kanonische Form des Eheabschlusses als ein der Ehe Äußerliches und rein Rechtliches dar. Nach c. 1108 §2 indessen handelt der, welcher der «Eheschließung assistiert», im Namen der Kirche. Es scheint, daß dieser Text auf dem Weg zu einem kirchlicheren Verständnis der ehelichen Bindung der Brautleute einen Markstein setzt. Im Vergleich zum Kirchenrecht von 1917 bedeutet die neuerliche Entwicklung des kirchlichen Eherechts (cc. 1055 u. 1057) einen merklichen Fortschritt. Die neue Eheauffassung zeugt von einer stärkeren Personalisierung, von einer tieferen Humanisierung der Liebe und der Ehe.

Die große Gefahr dieser Entwicklung bestünde darin, die gegenseitige Liebe allmählich einzig und allein in den Privatbereich abzudrängen und sie damit letzten Endes abzuwerten, zu banalisieren. Wir haben nicht die Absicht, in diesem Beitrag zum Eherecht die Bedeutung der zwischenpersonalen Beziehung in der Ehe von heute geringzuschätzen, sondern die gemeinschaftsbezogene und kirchliche Dimension der Ehe von Christen aufzuwerten. Schließt eine personalistische Sicht der Liebe und der Ehe unter deren Wesenselementen nicht auch die Forderung nach institutionellen Elementen ein?

Nicht wenige junge Paare haben, wie sie ohne Zögern zugeben, an der offiziellen zivilen oder religiösen «Anerkennung» ihrer Beziehung keinerlei Interesse. Sie werfen der Institution vor, sie begünstige die Heuchelei und zerstöre die Freiheit. Nun besteht aber die Ablehnung oft zusammen mit dem Bedürfnis, diese ihre neue Situation einer Wohn- und Lebensgemeinschaft durch die eigenen Familien und die Umwelt angenommen zu wissen. So sehr ist es wahr, daß schon vom anthropologischen Gesichtspunkt aus die zwischenmenschliche Beziehung nur dann wahrhaft verwirklicht werden kann, wenn sie in eine größere, umfassendere Gemeinschaft eingefügt ist. Die Institutionalisierung der liebenden Gegenseitigkeit von Mann und Frau geschieht, kurz gesagt, nicht, um deren Dynamik zu ersticken, sondern deren volle Entfaltung zu sichern.

Die Christen leben ihr Ehedasein «im Herrn». Das «Paar» Christus-Kirche offenbart den wahren Sinn der Liebe. Das Christenvolk aber in seiner Gesamtheit spiegelt dieses Lieben Gottes wider. Darum «empfängt» das Ehepaar im Grunde das Ehesakrament nicht; vielmehr wird das Ehepaar dadurch sakramental, daß es sich in das «sakramentale» Volk der Gläubigen integriert. Im sakramentalen Ritus wird das Wort der Brautleute von der Glaubensgemeinde «empfangen» und aufgenommen. Das bedeutet, daß die ganze Gemeinde und besonders die Verheirateten darin sich als Teilnehmer an dem geistlichen «Abenteuer» fühlen müssen, das dieses junge Paar, das sich da «im Herrn» verheiratet, zu unternehmen sich anschickt.

Die zwischen Gott und dem Ehepaar geschaffene Solidarität kommt ganz eigentlich innerhalb der Glaubensgemeinde zur Verwirklichung. Ohne diese Gegenseitigkeit besteht ein schwerer Mangel an der Ehe. Zahlreich sind ja jene Ehen, die aufgrund fehlender Stütze von Seiten der Gemeinschaft scheitern.

Wir sind der Auffassung, daß die kanonische Eheschließungsform die kirchliche Dimension des Ehesakramentes deutlicher darlegen müßte, anstatt die Sakramentspastoral an die unsere heutige Gesellschaft charakterisierende «Privatisierung» der ehelichen Liebe anzupassen. Das Eheengagement begründet Ehe und «Kirche» in einem.

Persönliches Engagement der Eheleute (gegenseitig, aber auch in Bezug auf die Gemeinschaft) und Engagement der Glaubensgemeinschaft den Eheleuten gegenüber – dies wären die beiden Wesenselemente in der Gestaltung der Ehe. Damit nähme die kanonische Feier der Eheschließung kirchenrechtlich-liturgische Gestalt an, deren personale und gemeinschaftliche Elemente zuinnerst zusammenhingen.

Es ist daher wichtig, daß die Ehe öffentlich unter der Form eines gegenseitigen Engagements der Brautleute im Angesicht der kirchlichen Gemeinschaft *(in facie Ecclesiae)* und unter der Form eines Engagements der Gemeinde selbst hinsichtlich des Ehepaars gekennzeichnet wird. Ein solcher Vorschlag verliehe dem Canon 1063 des neuen Kirchenrechts seinen vollen Wert: «Die Seelenhirten sollen darüber wachen, daß ihre eigene Kirchengemeinschaft den Gläubigen eine Hilfe bietet, den Ehestand im christlichen Geist zu bewahren und in der Vollkommenheit zuzunehmen.» Die Nummer drei desselben Canons spricht genauer von der «fruchtbringenden liturgischen Feier der Eheschließung, durch die zum Ausdruck kommen soll, daß die Ehegatten das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche darstellen und daran teilnehmen».

In jeder sakramentalen Feier amtiert ein Kultdiener (wir sagen nicht unbedingt: ein Priester), um daran zu erinnern, daß Gott selbst das sakramentale Geschehen verwirklicht. Es ist nicht einzusehen, warum das Ehesakrament von der Anwendung dieses Grundsatzes ausgenommen sein sollte, auch wenn hier die Tradition weniger beständig ist. Obwohl aber das Wort Gottes das erste ist, geht es doch dem Menschen entgegen, um ihm das Wort zu geben. So lädt das Wort Gottes die Gatten ein, ihre Ehe auf je eigene Art und Weise im Namen des Herrn zu führen.

Der Inhalt der ehelichen Bindung

Seit etwa zwanzig Jahren waren in Frankreich die Bemühungen der Ehepastoral von einer wachsenden Sorge um Aufrichtigkeit und Echtheit beherrscht. Man war von einem fast ausschließlich rechtlichen Gehaben zu einer kirchlichen Praxis übergegangen, die sich mehr um das Evangelium und die konkreten Menschen kümmerte als um die Institution. Damit bestand die Gefahr, daß sich das Ehesakrament als Glaubensakt zu einer den ihren Glauben voll bewußt lebenden Christen vorbehaltenen Möglichkeit verengt. Den anderen, so meinten zahlreiche Theologen und Seelenhirten, «dürfe man nicht mehr auferlegen, als was sie tragen können». Und warum ihnen dann nicht zu einer bloßen Zivilehe raten oder ihnen höchstens noch unter bestimmten Bedingungen eine kirchliche Aufnahmezeremonie gestatten, wobei dann klar gesagt werden müßte, daß es sich nicht um das Ehesakrament handle? Die abnehmende Zahl der Eheschließungen und vor allem das Schwinden der Eheschließungen in der Kirche im Vergleich zu denen auf dem Rathaus schienen eine dem oben erwähnten pastoralen Vorgehen entsprechende Tendenz anzuzeigen.

Und tatsächlich stellen sich heute folgende Fragen: Steht die Ehe der Getauften immer auf der Höhe der sakramentalen Wirklichkeit? Was soll man von der Ehe zweier Getaufter denken, die nicht glauben? Wirkt die Taufe automatisch? Bekanntlich hat sich der Gesetzgeber von 1983 geweigert, den Canon 1012 §2 des CIC von 1917 zu ändern; so wiederholt der neue Canon 1055 §2, daß zwischen Getauften kein *gültiger* Ehevertrag bestehe, der nicht gleichzeitig Sakrament wäre. Bei der hier erwähnten Gültigkeit kann es sich nur um die kirchenrechtliche Validität handeln. Daß die kirchenrechtliche Lehre den «in lediglich ziviler Ehe geeinten Katholiken» die kanonische Rechtskraft zuerkennt, dem steht nichts im Wege. Man dürfte also nicht mehr von Konkubinat und öffentlichen Sündern reden, unter der Bedingung allerdings, daß an folgendem festgehalten wird: endgültige (was nicht heißt unauflösliche) Bindung, Einehe, Freiheit der Ehepartner, Annahme der Kinder.

Die Internationale Theologenkommission hat 1977 anerkannt, daß es in einer ohne jeden persönlichen Glauben geschlossenen Ehe ein Problem wegen der sakramentalen Gültigkeit geben könne; die einzige Lösung sei die Evangelisierung solcher Ehekandidaten. Jenen Getauften aber, die auch den geringsten Bezug zu Christus (zu Gott) und zur Kirche ablehnten, sei der Hintritt zur Feier des Ehesakramentes verwehrt. Für die anderen Getauften, so erklärt Johannes Paul II., lasse die Kirche die sakramentale Eheschließung auch im Falle unvollkommener Bereitschaft der Brautleute zu. Demnach könnte die Kirche den unterschiedlichen Formen von ehelichem Zusammenleben eine wirkliche, wenn auch nur anfanghafte Sakramentalität von dem Augenblick an zusprechen, da außer den

schon erwähnten Bedingungen auch ein Minimum an Öffentlichkeit und Glauben (eventuell selbst implizitem Glauben) vorhanden ist. So würde die kirchliche Ehelehre darauf verzichten, das Ehesakrament mit einem einzigen Ehemodell gleichzusetzen, freilich – was die Getauften angeht – unter Verzicht darauf, jegliche Form ehelichen Zusammenlebens unterschiedslos in die sakramentale Wirklichkeit zu integrieren (damit wäre ja niemand geholfen). Die kirchliche Lehre würde verschiedenen Formen ehelichen Zusammenlebens eine wirkliche, wenn auch gestufte Sakramentalität zuerkennen (anfanghafte Sakramentalität in gewissen Fällen, «vollere» in anderen). Man sollte also unserer Ansicht nach von unterschiedlichen Weisen sprechen, die sakramentale Dimension der Ehe zu verwirklichen, oder besser gesagt, man sollte verschiedene Stufen von Sakramentalität unterscheiden. Jedenfalls dürfte der Unterschied nicht zwischen sakramentaler und nichtsakramentaler Ehe liegen, sondern zwischen unterschiedlichen Weisen, wie die getauften Eheleute der Absicht und dem Glauben der Kirche entsprechen. Was schließlich den Inhalt der ehelichen Bindung betrifft, wäre es da nicht angebracht, die Anforderungen einer christlichen Ehe besser mit dem Glauben in Verbindung zu bringen? Eine Ehe «im Herrn» wählen und leben, das kann nur im Glauben an die Liebe Gottes geschehen; das verlangt ein Mindestmaß an kirchlichem Sinn.

Heute erweist sich die Rolle der Eherechtsprechung (der Rota oder der diözesanen Stelle) als zunehmend wichtig, allerdings unter der Bedingung, daß den bischöflichen oder regionalen Ämtern ausreichendes Fachpersonal zur Verfügung steht. Jede Rechtsvorschrift zielt trotz ihrer Abstraktheit auf die konkrete Wirklichkeit. Sie bedarf daher der Auslegung. Zur Zeit des Kirchenrechts von 1917 galt als fast ausschließliche Interpretationsmethode die exegetische Technik. Man glaubte, das Kirchenrechtsbuch, der CIC also, enthalte alle notwendigen Lösungen. Als Grundsatz galt: «Kein Schritt über den Text hinaus!» Sicher begnügte man sich nicht mit einer wortwörtlichen Analyse des Gesetzes; man griff auf die Vorarbeiten zu dem Gesetz zurück, um so die *mens legislatoris* oder auch die juridische Überlieferung freizulegen. Kurz, die «Exegeten» waren der Auffassung, auf alle Bedürfnisse eine Antwort finden zu können. Das aber hieß, das Altern der Texte und die Weiterentwicklung der menschlichen Gesellschaft zu verkennen.

Natürlich bleiben diese exegetischen Methoden weiterhin nützlich und notwendig, solange das Gesetz selbst den wirklichen Bedürfnissen der Gemeinschaften entspricht. Sie werden trotzdem unzureichend, sobald die gesellschaftliche Realität nichts mehr mit jener zu tun hat, für die das Gesetz geschaffen worden ist. Dann macht sich nämlich die Notwendigkeit einer dynamischeren Interpretation fühlbar, die sich nicht mehr auf das erstreckt, was der Gesetzgeber *gewollt hatte*, sondern vielmehr auf das, was er in der neuen Sachlage *wollen würde*, selbstverständlich unter Beachtung dessen, was das Gesetz im Grunde eigentlich will (eben um jede willkürliche Lösung auszuschließen)[2].

Die wachsende Rolle der Rechtsprechung befindet sich in der Kirche auch mitten in einer im wahren Sinn kirchlichen Problematik. Es geht um einen Aspekt der «vitalen Beziehung», die im Schoß der Kirche selber zwischen der universalen Kirche und den Ortskirchen, zwischen dem Aufgegebenen und dem Dargelebten, zwischen dem allgemeinen und abstrakten Gesetz und den mit der Anwendung des Gesetzes Beauftragten bestehen muß.

Die Rechtsprechung hat demnach in zunehmendem Maße die Interpretation des Kirchenrechts zu übernehmen. Dazu gehört notwendig die Aufgabe, das Gesetz den Erfordernissen der Entwicklung der Glaubensgemeinden anzupassen, sobald ein Problem vom Gesetzgeber nicht vorgesehen war. Auch wenn die Rechtsprechung im gegenwärtigen Kirchenrechtssystem strenggenommen keine Rechtsquelle ist, so fällt ihr doch eine schöpferische Rolle zu (sie ist eine dem Recht ensprungene Quelle). Neuerdings hat Yves Congar auf die Tragweite einer trinitarischen Theologie von der Kirche abgehoben. Würden sich die regionalen und diözesanen Ämter lebendiger der Tatsache bewußt werden, daß die gesamte Kirche als Leib Christi vom Heiligen Geist belebt wird und daß nicht nur die universale Kirche, sondern auch jede um ihren Bischof versammelte Ortskirche Tempel dieses Geistes ist, dann könnte daraus ein sehr scharfer Sinn für die eigentliche Verantwortlichkeit erwachsen.

Das wirkliche Problem liegt aber in folgendem: Sind die kirchlichen Behörden in der Lage und auch befähigt, ihren Dienst zu leisten? Stehen sie dem theologalen Leben der Christen, die ihre Dienste heischen, wirklich «zu Diensten»? «Das Heil der Seelen muß in der Kirche immerfort das höchste Gesetz bleiben» (c. 1752). Der

Richter seinerseits hat die Beweise für sein Urteil stets nach seinem Gewissen abzuwägen (vgl. c. 1608 §3). Das aber bedeutet, daß die Eherechtsprechung nicht zuerst in Form eines abstrakten Modells besteht, das als solches einfach anzuwenden wäre. Die konkrete, geschichtliche Gestalt der Rechtsprechung ist nicht von vornherein «gegeben». Es ist Sache der kirchlichen Instanzen, sie zu «empfangen», sie zu umschreiben, ihr zu jeder gegebenen Epoche einen Leib zu geben, damit sie in fügsamer Offenheit für den Geist Christi ihre Sendung erfüllen kann. Die Einheit der Rechtsprechung in der Kirche ist nicht die juridische Einförmigkeit eines totalitären Staates. Sie ist immer wieder zu schaffen oder umzuschaffen. Die Einheit findet sich «nach vorn» und verlangt den ständigen Einsatz aller.

Die Neuerungen des Kirchenrechts von 1983 im Bereich der Rechtsprechung wurden schon genügsam erörtert. Die neuen Hauptpunkte psychologischer Natur für die Ungültigkeit einer Ehe (Mangel einer *discretio iudicii*, Unfähigkeit, den wesentlichen Anforderungen der Ehe entsprechen und sie erfüllen zu können, Neuauslegung des Irrtums in der Eigenschaft der Person u. a.) ermöglichen eine Antwort auf die spirituellen Bedürfnisse zahlreicher Ehen im Zustand schwerer Erschütterung. Die Versuchung ist dann groß, die gegenwärtige Rechtsprechung mehr und mehr zu verfeinern und die Liste der an sich schon beeindruckenden Ungültigkeitsgründe noch zu verlängern. Nicht wenige Kirchenrechtler aber halten doch den Augenblick für gekommen, wo das System der Ungültigkeitserklärungen überwunden werden müßte. Entspricht der Begriff der «Ungültigkeitserklärung» der neuen Eheauffassung als einer Lebens- und Liebesgemeinschaft? Kann man den Lebensabschnitt irgend eines Menschen als ungültig erklären?

Zahlreiche pastorale Lösungen wurden vorgeschlagen und durchexperimentiert; keine war zufriedenstellend. Man fühlte sehr wohl die Notwendigkeit einer kirchenrechtlichen Festlegung. Der Grundsatz der Unauflöslichkeit wird gewahrt, so urteilten die Vertreter pastoraler Lösungen; was die Praxis angeht, so mögen die Seelenhirten Beweglichkeit beweisen.

Zum Schluß kurz ein paar rasch umrissene Lösungsvorschläge:

▸ Aus den diesem Thema gewidmeten wissenschaftlichen Gesprächen und dem gegenseitigen Gedankenaustausch ergibt sich, daß man nicht ohne Schaden auf den philosophischen, theologischen und geschichtlichen Diskurs verzichten kann, der die ganze Problematik trägt. Andernfalls bringt man nur wertlose Gemeinplätze vor.

▸ Das Engagement einer Ehe *(consensus)* wird zunehmend als ein Werden erfaßt (und nicht mehr als ein einfaches punktuelles Geschehen). Das Einverständnis des Beginns ist der Anfang einer zwischenpersonalen Beziehung, die sich Tag für Tag vertiefen soll. Die Festigkeit dieser Beziehung hängt nicht allein von ihrem Beginn ab, sondern auch von den vielfachen weiteren Beziehungen, die sich im Verlauf der gelebten Partnerschaft möglicherweise flechten.

▸ Theologisch gesehen ist es die konkret gelebte Ehe und nicht mehr nur das gegenseitige Jawort im Augenblick der Eheschließung, die mehr und mehr als das sakramentale Zeichen der Ehe betrachtet wird.

▸ Das unauflösliche Band der Ehe ist keine unpersönliche juridische Realität; es ist kein in sich selbst existierendes Band, unabhängig von den Personen, die es aneinander bindet.

▸ Das neue kirchenrechtliche Verfahren müßte einen sehr stark und offensichtlich pastoralen Charakter annehmen; die juridische Strenge eines gerichtlichen Verfahrens müßte zugunsten eines schlichteren Vorgehens aufgegeben werden, das wirklich im Dienst des Wortes Gottes und seiner für den konkreten Menschen doch wohltätigen Wirksamkeit steht.

▸ Das Ziel des eingeleiteten Verfahrens sollte weder eine Ungültigkeitserklärung noch eine Auflösung der Ehe sein. Die amtliche Entscheidung bestünde alsdann darin festzustellen, daß eine gegebene Ehe nicht mehr zum geistlichen und menschlichen Wohl der Partner und auch nicht zu dem der Gemeinschaft beiträgt. Diese Feststellung des Nichtbestehens einer ausreichenden Festigkeit der Ehe käme kirchenrechtlich einer «Bescheinigung der Freiheit vom Eheband» gleich. Im Verfahren der Ungültigkeitserklärungen kann das auch heißen: ungenügende Zustimmung zur Lebensgemeinschaft.

▸ Gegebenenfalls müßte man natürlich sowohl die Banalisierung des Eheabschlusses vermeiden (z. B. wenn die Ehescheidung leichthin oder unter Verachtung der bereits bestehenden Familie oder auch nur aus bloßer persönlicher Bekömmlichkeit verlangt wird) als auch anderseits die Entsakralisierung des Vorstelligwerdens bei der kirchlichen Behörde (der «sakramentale» Sinn des Verfahrens ist nicht zu vergessen; son-

derbar ist doch, daß wir auf spezifisch «natürliche», rein menschliche Beweggründe zurückgreifen, um eine Ehe als ungültig zu erklären!). Es wäre ebenso wichtig, das «Erbarmen, diese Gabe Gottes», im Auge zu behalten, wofür Gott Dank gilt und das zur Bekehrung ruft.

▸ Sodann könnten sich den kirchlichen Behörden neue Probleme stellen: Von welchen pastoralen Initiativen etwa soll die Bekanntgabe der endgültigen Entscheidung an die betroffenen Personen und Gemeinden begleitet sein? Welche pastoralen Schritte erfordert die Vorbereitung eines neuen Eheabschlusses?

▸ «Die Ehescheidungen offenbaren bei uns nicht in erster Linie ich weiß nicht was für eine Leichtfertigkeit im moralischen Bereich, sondern tiefer gesehen die Erfahrung des Scheiterns einer einst glücklichen Begegnung, den Bruch einer nicht genügend auf Liebe gegründeten gegenseitigen Selbstmitteilung.»[3]

Wir wollen uns durch das neue Kirchenrecht durchaus positiv angesprochen wissen. Das sei unzweideutig festgestellt. Wir wollen aber auch nicht vergessen, daß dieses Kirchenrecht notgedrungen Ausdruck einer Situation bleibt, die Ende und Anfang zugleich ist. Wir wollen vor allem auf der Hut sein, daß dieses Kirchenrecht nicht wie leider so oft toter Buchstabe bleibt. Apostolischer Eifer und Erfindungsgeist müssen also wirken, damit im Innersten der neuen Vorschriften selbst sich neue Wege öffnen.

[1] E. Sullerot, Pour le meilleur et sans le pire (Paris 1984).
[2] J.-L. Aubert, Introduction au droit (Paris 1984).
[3] G. Defois, L'Occident en mal d'espoir (o. O. 1982) 93.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN BERNHARD

1914 in Rappoltsweiler (Oberelsaß) geboren. 1938 zum Priester geweiht. Studien in Straßburg, Rom und an der Ecole des Hautes Etudes und der Juristischen Fakultät in Paris. Doktor der Theologie und des Kanonischen Rechtes (Universität Straßburg). Diplom der Höheren Studien der Rechte (Universität Paris). 1958–1982 Professor an der Theologischen Fakultät Straßburg. 1970–1982 Direktor des Kanonistischen Instituts in Straßburg. 1951 gründete er die Revue de Droit Canonique, deren Herausgeber er auch jetzt noch ist. Er ist Offizial der Diözese Straßburg und war an den Arbeiten der Päpstlichen Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici beteiligt. Er ist Mitglied des Comité canonique français. Veröffentlichungen: (als Hg.:) La forme primitive de la collection en deux livres, source de la collection en 74 titres et de la collection d'Anselme de Lucques (Cod. Vat. lat. 3832); Mitarbeit bei verschiedenen Sammelwerken und mehreren kanonistischen Zeitschriften. Die meisten seiner Studien zum Eherecht sind veröffentlicht in der Revue de Droit Canonique. Anschrift: 3, rue St. Aloyse, F-67100 Strasbourg, Frankreich.

Libero Gerosa

Strafrecht und kirchliche Wirklichkeit

Die Anwendbarkeit der vom neuen Kodex vorgesehenen Strafen

I. Das Kriterium für das Maß der Anwendbarkeit einer Strafe im kanonischen Recht

Schon längst vor dem Zweiten Vatikanum waren große Teile des im CIC von 1917 kodifizierten Strafrechts wenigstens auf der Ebene der Pastoral in der Kirche toter Buchstabe. Auf theoretischer Ebene dagegen hat man nie völlig aufgehört, über die ekklesiologische Bedeutung der Anwendung kanonischer Strafen zu diskutieren. Unter den vielen Gründen für diese Diskussion sind zwei erwähnenswert:

Vor allem hat gerade die christlich inspirierte Rechtsphilosophie wiederholt die Meinung vertreten, es sei möglich, daß die Anwendung von Zwang nicht notwendigerweise zu dem formalen Begriff des Rechts gehöre. Diese Meinung findet sich schon *expressis verbis* bei Thomas von Aquin, für den das Element des Zwanges im Recht «non ex se, sed posito alio» notwendig ist[1].

An zweiter Stelle findet die in der allgemeinen Theorie des Staatsrechtes[2] erarbeitete Unterscheidung zwischen einem verpflichtenden Charakter und der Anwendbarkeit rechtlicher Normen gerade im Kirchenrecht einen Bereich, in dem sie als sehr sinnvoll erscheint. Denn dort haben solche Prinzipien wie das der «ignorantia» – einer unverschuldeten Unwissenheit –, der Epikie oder «aequitas canonica» – Billigkeit, Klugheit bei der Befolgung/Anwendung des Rechts – noch ihre volle normative Kraft. Diese Notwendigkeit, bei der Anwendung des Kirchenrechts auch die Person des Gläubigen zu berücksichtigen, wird im Bereich des Strafrechts noch eigens von jener wertvollen Äußerung pastoraler Sorge deutlich gemacht, mit der das Konzil von Trient in Anklang an Paulus (2 Tim 4,2) die Bischöfe mahnte, bei der Anwendung von Zwangsmaßnahmen immer folgende Prinzipien zu beachten: «cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum lenitate severitas» (c. 2214 §2 des CIC von 1917).

Daher ist es sowohl von einem pastoralen als vor allem von einem theoretischen Standpunkt aus mehr als legitim, sich zu fragen, ob das sechste Buch des neuen Kirchenrechtes, «De sanctionibus in Ecclesia», wirklich auf effiziente Weise angewandt werden kann und ob alle Gläubigen den dortigen Normen mit guten Gründen in ihrem Glauben zustimmen können. Das Kriterium für das Maß an Anwendbarkeit der dort vorgesehenen kanonischen Strafen ist die Frage, ob diese Strafen so transparent wie möglich die Besonderheit der kirchlichen Rechtsordnung zum Ausdruck zu bringen vermögen, die im Gegensatz zu der weltlichen Rechtsordnung nicht aus der «spontanen Dynamik des menschlichen Zusammenlebens», sondern aus der Dynamik der Gnade hervorgeht und deren Sinn folglich nur durch den Glauben zu erkennen ist[3].

Die Frage, inwieweit die Strafen des neuen Kirchenrechts anwendbar sind, verweist also auf eine grundsätzlichere Frage. Diese stellte sich radikal inmitten der Konflikte und Spannungen, die von dem mit dem Zweiten Vatikanum begonnenen Prozeß der Erneuerung der Kirche ausgelöst wurden. Es ist die Frage, ob die Kirche ihrer sakramentalen Struktur und ihrem Heilsauftrag treu bleibt, wenn sie denjenigen, der ihren Gesetzen nicht gehorcht, dafür bestraft.

Mit anderen Worten: Das neue im Buch «De sanctionibus in Ecclesia» enthaltene Recht wird um so besser in der heutigen Wirklichkeit der Kirche angewandt werden können, als der kirchliche Gesetzgeber sich bei der Erarbeitung jener Rechtsnormen vor Augen gehalten hat, welchen Wert das Konzil dem Prinzip beimißt, daß «niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf»: «credere non potest homo, nisi volens» (Dignitatis humanae 10). Nicht nur Theologen, sondern auch verschiedene Bischöfe haben in diesem Kontext eine Revision des gesamten Kirchenrechtes und im besonderen eine drastische Reduktion, wenn nicht die Abschaffung des kirchlichen Strafrechts gefordert[4].

2. Die theoretische Diskussion bei der Vorbereitung der Reform des Kirchenrechts

Im Laufe ihrer Revision des Kodex hat die «Pontificia Commissio CIC Recognoscendo» ei-

ne Abschaffung des kirchlichen Strafrechtes für völlig inakzeptabel erklärt: das «ius coactivum» gehöre eben zum Wesen jeder «societas perfecta»[5]. Ohne irgendwelches Zögern wird also den Kirchenrechtlern, und dadurch indirekt auch den Gläubigen, einfach die Straftheorie des Ius Publicum Ecclesiasticum, die die Existenz eines Zwangsrechts im Kirchenrecht rein soziologisch zu begründen sucht, als noch immer gültig und angebracht vorgehalten. Dabei geschieht dies inmitten eines Klimas einer fortschreitenden «Demokratisierung» der Struktur der Kirche, in dem es sogar einige Tendenzen zur Leugnung jeder Autorität in der Kirche gibt. Aufgrund einer naturrechtlich inspirierten philosophischen Kategorie, die wohl kaum ein theologisches Verständnis vom Wesen des Rechtes in der Kirche zuläßt, rechtfertigen die Anhänger des Ius Publicum Ecclesiasticum mit ihrer Methode der «Deduktion» die Existenz eines zwingenden Rechtes in der Kirche. Schließlich reduzieren sie dadurch die Kirche auf eine Gesellschaft in einem rein naturrechtlichen Sinn.

Die päpstliche Kommission traf eine grundsätzlich verkehrte Entscheidung, als sie sich jene philosophische Rechtfertigung eines Strafrechts in der Kirche zu eigen machte. Zu diesem Urteil muß man kommen, wenn man der Tatsache Rechnung trägt, daß die Konzilsväter es abgelehnt haben, in den definitiven Text von Lumen Gentium auch ein systematisches Kapitel über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat aufzunehmen, das von einem Verständnis der Kirche als rechtlich vollkommener Gesellschaft ausging. Dadurch war klar hervorgehoben worden, daß diese Kategorie wenigstens auf theoretischer Ebene nicht im gleichen Maße wie Bilder wie «Leib Christi», «Volk Gottes» oder «Sakrament» Ausgangspunkt für das Verständnis der Kirche sein kann.

Das tiefe Unbehagen von Kirchenrechtlern und Theologen am Vorabend der Inkraftsetzung des neuen Kodex ist also mehr als verständlich: Zur Begründung eines kirchlichen Strafrechts reichen jene philosophischen Überlegungen nicht. Es ist mehr nötig als ein kluger Beweis «a priori». Und auch die Ablehnung des Vorschlags, in einem einführenden Kanon das Ziel des kirchlichen Strafrechts zu umschreiben mit der Begründung, Definitionen seien nicht die Aufgabe des Gesetzgebers, sondern die der kirchlichen Lehre[6], ist nicht sehr überzeugend. In der heutigen Kirche wirkt das alles als Notlösung, als eine nicht ungefährliche Bequemlichkeit[7].

Heute sollten den Kirchenrechtlern mehr als je die theologischen Fundamente und die ekklesiologische Bedeutung des Kirchenrechts aufgezeigt werden. Seinerseits kommt dem kirchlichen Gesetzgeber die Aufgabe zu, alles Mögliche zu tun, damit in jeder von ihm festgelegten Norm den Gläubigen auch irgendwie die theologischen Gründe für diese Normen deutlich werden. Dies gilt um so mehr für den heute umstrittensten Teil der kirchlichen Rechtsordnung: für das Strafrecht. Nimmt der Gesetzgeber diese pastoral und auch auf der Ebene der Lehre wesentliche Aufgabe nicht ernst, dann riskiert er die Entstehung einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Recht und Sakrament.

Höchstwahrscheinlich um gerade dies zu verhindern, hat die von der Amerikanischen Gesellschaft für Kirchenrecht berufene Sonderkommission beim Heiligen Stuhl zusammen mit den offiziellen Antworten des Komitees der amerikanischen Bischöfe für kanonistische Angelegenheiten ein Votum eingereicht, das vor allem die Bitte beinhaltete, die ekklesiologische Bedeutung der kanonischen Strafen möge doch deutlich gemacht werden[8]. Wie und in welchem Maße entspricht das sechste Buch des neuen Kodex dieser doch so wesentlichen Bitte?

3. Die unklare Antwort des neuen Strafrechts

Wenn man die Normen für die Exkommunikation im neuen CIC mit dem ebenfalls in dessen Buch «De sanctionibus in Ecclesia» umschriebenen Verständnis von Strafe vergleicht, kann man kaum umhin, einen sehr weitgehenden Unterschied zwischen beiden festzustellen. Zudem wird dadurch auch die Ambivalenz der Antwort des kirchlichen Gesetzgebers auf die Bitte, die ekklesiologische Bedeutung der in der kirchlichen Rechtsordnung vorgesehenen Strafen transparenter zu machen, deutlich[9].

Einerseits wird die Exkommunikation vom neuen Kirchenrecht als eine Strafe «latae sententiae» – eine von selbst eintretende Strafe – angedroht, mit der Ausnahme zweier Fälle: dort, wo sie nach dem Interdikt und der Suspendierung «latae sententiae» eine Möglichkeit der Steigerung der Strafe bedeuten soll (c. 1378 §3) und dort, wo das tatsächliche Vergehen schwerer wiegt als das, was an sich zu geschehen scheint (c. 1388 §2 – wenn jemand, der bei der Beichte

dolmetschte, das Beichtgeheimnis verletzt, der Übers.). Streng genommen könnte es auch in diesen beiden Fällen zu einer Exkommunikation «latae sententiae» kommen: Die dafür kompetente kirchliche Autorität müßte nur Entsprechendes in einem Dekret oder in einer Sentenz bestimmen, was aufgrund der Schwere der beiden Vergehen als durchaus legitim erscheinen könnte. Diese beiden Ausnahmen bestätigen also im Grunde nur die allgemeine Tendenz des neuen Kirchenrechts, daß die Exkommunikation im Normalfall eine Strafe «latae sententiae» ist. Auf diese Weise bestätigt der kirchliche Gesetzgeber wenigstens indirekt, daß die kanonische Strafe der «Exkommunikation» von ihrem Wesen her eine reine «Erklärung» oder Feststellung ist. Sie entspricht dadurch dem Prinzip, nach dem im Kirchenrecht die objektive und theologische Wahrheit immer wichtiger sein soll als die Sicherheit und Klarheit juristischer Normen.

Ein weiterer Beweis dafür ist die Tatsache, daß mit der Exkommunikation «latae sententiae» auch die kanonischen Grundformen von Delikten, also Glaubensabfall, Häresie und Schisma bestraft werden sollten. Auch hierdurch werden die theologischen Fundamente für das Verständnis der Exkommunikation als Deklaration hervorgehoben. Denn diese Exkommunikation ist kein dem Delinquenten durch den Willen der kirchlichen Autorität zugefügter Schaden: Sie ist vielmehr die Feststellung einer tatsächlich gegebenen Situation: einer Situation des vom antikirchlichen Verhalten des betreffenden Gläubigen selbst hervorgerufenen Nicht-mehr-in-der-Gemeinschaft-Stehens. Auch Johannes Paul II. hat sich in seiner ersten Rede vor der Rota in diesem Sinn geäußert: «Die von der kirchlichen Autorität angedrohte Strafe – die aber in Wirklichkeit eine Anerkennung der Situation ist, in die der Betroffene sich selbst hineingebracht hat –, soll als ein Instrument der Erhaltung der Gemeinschaft betrachtet werden.»[10] Mit anderen Worten: Das Einschreiten der kirchlichen Autorität ist nicht die Ursache für das Zerbrechen der communio des Betroffenen mit der Gemeinschaft, sondern ein solches Einschreiten stellt den schon zuvor stattgefundenen Bruch fest und erklärt ihn in bestimmten Fällen auch ausdrücklich, damit er dem betreffenden Gläubigen und der gesamten Kirche klar bewußt wird.

Andererseits ist das dem neuen Kodex zugrundeliegende Verständnis von Strafe im großen und ganzen mit dem im fünften Buch *«De delictis et poenis»* des alten Kodex von 1917 identisch, wie man leicht an den neuen Canones 1311, 1312, 1341 und 1399 ablesen kann.

Vor allem c. 1341, der vom Geist des neuen Kodex «maxime perfusus» – stärkstens durchdrungen – ist, mahnt «in recto» – in der Hauptaussage – den Ordinarius, eine kirchliche Strafe erst dann auszusprechen oder anzuwenden, wenn alle anderen Mittel der seelsorgerlichen Hilfe und Sorge nichts gefruchtet haben. Nebenbei, «oblique», besagt der Kanon auch, Ziel jeder kirchlichen Strafe sei: «scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari», genauso wie im Kodex von 1917. Dort hatte der Gesetzgeber sich die gemischten Theorien des Strafrechts zu eigen gemacht, die im neunzehnten Jahrhundert vor allem in der katholischen Straftheorie entwickelt wurden und die dann von den Anhängern des Ius Publicum Ecclesiasticum systematisch in die kanonische Gesetzgebung integriert wurden. Läßt sich nun dieses Verständnis von Strafe wirklich mit dem ebenfalls im neuen Kodex gegebenen Verständnis der Exkommunikation als einer reinen «Erklärung» versöhnen?

Hierauf kann man nur mit nein antworten, wenn man die wichtigste Folge der Exkommunikation in Betracht zieht: das in der Exkommunikation gegebene Verbot für den Exkommunizierten, das Bußsakrament zu empfangen, wenn er nicht zuvor, in *foro externo*, also in der Form eines öffentlichen Aktes, die notwendige, ordnungsgemäße «Absolution» von seiner Exkommunikation empfangen hat. Aber die Notwendigkeit einer solchen Absolution beinhaltet nicht, daß sie eine «restitutio», eine Vergeltung, Wiedergutmachung sei. Ihr Ziel ist nicht «scandalum reparari, ... reum emendari». Sie soll vor allem die Gemeinschaft schützen und die Wiederherstellung von Gemeinschaft fördern, indem sie eine wirkliche Besserung des betreffenden Gläubigen hervorzurufen sucht: Das Verbot, ohne weiteres das Bußsakrament zu empfangen, ist als eine Art höhere Schwelle für die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft gedacht: Wenn der Exkommunizierte bereit ist, die Last, die zur Überschreitung dieser Schwelle nötig ist, auf sich zu nehmen, dann ist das auch ein Beweis für die Ernsthaftigkeit seines Verlangens, sich mit der Kirche zu versöhnen. Gerade aufgrund dieser heilenden Funktion ist das mit der Exkommunikation verbundene Verbot des Empfanges des Bußsakraments nicht als ein Bestandteil der in der Exkommunikation gegebenen Strafe, son-

dern vielmehr als eine Art Buße oder als eine «aggravatio paenitentiae», eine erschwerte Buße, oder auch noch als eine vor der Versöhnung erbrachte Buße betrachtet worden, sowie es in den Anfängen in der Kirche Brauch war, als es noch keine Trennung zwischen Bußsakrament und kirchlichem Strafrecht gab.

Eine solche Hypothese erscheint nicht mehr als unbegründet, wenn man vom Kanon 1344 als Schlüssel für das Verständnis von «De sanctionibus in Ecclesia» ausgeht. Nach diesem Kanon darf ein kirchlicher Richter, auch wenn der Kodex ausdrücklich «verbis praeceptivis» eine kirchliche Strafe vorsieht, dem betreffenden anstelle der vorgesehenen Strafe auch eine «paenitentia», Buße, auferlegen, die normalerweise kein Element einer Strafe im strengen Sinn dieses Wortes ist. Eine solche Buße anstelle einer richtigen Strafe ist zudem sowohl aus historischen als auch aus systematischen Gründen zulässig. Dies wird deutlich, wenn man auf den offensichtlichen, grundlegenden Parallelismus achtet zwischen einerseits der kirchenrechtlichen Vorschrift, der Exkommunizierte solle sich zuerst um eine «rechtmäßige Absolution» von seiner Exkommunikation bemühen, und andererseits der dogmatischen Notwendigkeit für jemanden, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, sich dem Bußsakrament zuzuwenden, wenn er in die volle Gemeinschaft mit Gott und mit der Kirche zurückkehren will. Schließlich findet unsere Hypothese auch eine Bestätigung in der Tendenz des neuen Kodex, neben der Todesgefahr (wie schon früher) immer mehr «außergewöhnliche Umstände» gelten zu lassen, in denen der reumütige Übertreter des Gesetzes sich nicht mehr an die normalerweise zuständige kirchliche Autorität zu wenden braucht, sondern die Absolution von der Exkommunikation «latae sententiae» auch «in foro interno sacramentali», also auch bei der Beichte empfangen kann[12].

Besonders diese letzte Gegebenheit unterstreicht, daß die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft vor allem vom Willen des Exkommunizierten abhängig ist, da auch – wie schon gesagt – die Exkommunikation nicht durch ein Aussprechen dieser Exkommunikation oder durch die Formulierung kirchenrechtlicher Normen zustande kommt, sondern vielmehr nur festgestellt, erklärt wird. Der Exkommunizierte braucht nur seine «contumacia», seine Widerspenstigkeit, seinen Eigensinn, aufzugeben, und schon hat er ein sogenanntes «ius ad absolutionem», schon kann ihm die «remissio poenae» – welche auch in einer Art erklärendem Urteil besteht, die der vollen, durch die sakramentale Absolution gewirkten Versöhnung mit Gott und der Kirche den Weg ebnet – nicht mehr von der rechtlich dafür zuständigen kirchlichen Autorität verweigert werden (c. 1358 §1).

Die Exkommunikation als eine der typischen Sanktionen der kirchlichen Rechtsordnung weicht also sehr stark ab vom Verständnis von Strafe im Kodex, so wie dies besonders in Kanon 1341 zum Ausdruck kommt. Dies gilt um so mehr, da die Exkommunikation im wesentlichen in einem deklarativen Urteil besteht und sie daher nicht sein muß, ihr keine juristisch-moralische Notwendigkeit beizumessen ist, wie es dagegen bei den Strafen des Staates wohl der Fall ist, denn diese müssen aufgrund ihres Wesens als Zwangs- und Vergeltungsinstrumente immer angewandt werden: sind notwendigerweise «propter maleficium» zugefügte Übel. Nicht nur hält der neue Kodex an der Exkommunikation, die vor allem kirchliche Ursprünge hat, fest, sondern vor allem die deklarative Natur der Exkommunikation und der Heilungszweck ihrer wichtigsten juristischen Folge kommen stärker zur Geltung. Aus all dem wird deutlich, daß die Art kanonische Sanktion, die die Exkommunikation ist, nicht mit dem sonst im Kodex gegebenen Verständnis von Strafe übereinstimmt. Gegenüber dieser Diskrepanz kann man eine gewisse Ambiguität, eine doppelte Seele in «De sanctionibus in Ecclesia» nicht leugnen.

Die erste, mehr theologische dieser Seelen betrachtet die Exkommunikation als eine Sanktion, die kraft ihres Wesens als Feststellung und Erklärung eines gegebenen Sachverhalts normalerweise eine Exkommunikation «latae sententiae» ist. Dadurch entspricht sie der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, insbesondere Lumen Gentium 14 über die Folgen einer schweren Sünde für die volle Zugehörigkeit, die «communio plena», des betreffenden Sünders zur Gemeinschaft.

Daraus folgt logischerweise dann auch das Zusammengehen einerseits des Selbstausschlusses des Exkommunizierten aus der kirchlichen Gemeinschaft – gerade das ist seine Exkommunikation – und andererseits sein «Ausschluß» vom Empfang der Eucharistie aufgrund der von ihm begangenen schweren Sünde[13].

Die zweite, eher positivistische Seele zeigt sich vor allem in der vom Kodex benutzten Begriff-

lichkeit und in den Grundnormen des Strafrechts. Dort zeigt sich eine enge Abhängigkeit von der kulturellen Umwelt und der juristischen Methode des alten Kodex und in letzter Analyse vom Ius Publicum Ecclesiae. Diese also vom Kodex von 1917 übernommenen Prinzipien des Strafrechts können aber nicht auf die typischste Sanktion des Kirchenrechts angewandt werden. Hier bestätigt sich noch einmal, wie sehr eine bestimmte Rechtstheorie die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums wieder verdrängt hat[14]. Gleichzeitig aber bedeutet dies alles eine schwere Hypothek für eine eventuelle pastorale Wirksamkeit der kanonischen Strafen: Das Grundproblem wird nicht gelöst, sondern nur verdeckt: Haben Strafbestimmungen in der Kirche wirklich einen Sinn?

Mit anderen Worten: Dadurch, daß beide besagte Seelen nicht irgendwo in einer höheren Synthese verschmelzen, sondern einfach nebeneinander existieren, besteht auch im neuen Kodex weiterhin der Gegensatz zwischen «Zwang» und «freiem Glauben». Und dieser Gegensatz ist, von unserem nachkonziliaren Bewußtsein aus betrachtet, nur die Spitze eines viel tieferen Gegensatzes: des Gegensatzes zwischen Recht und Liebe, Recht und Sakrament.

Diese Ausgangssituation ist einerseits der Grund dafür, daß einer der wesentlichsten technisch-qualitativen Vorteile des neuen Strafrechtes – seine Kürze: 89 Kanones gegenüber 320 im alten «De delictis et poenis» von 1917 – nicht zum Tragen kommt. Andererseits wird durch den beschriebenen Dualismus gerade jenes Prinzip gefährdet, das am Vorabend der Reform unverzichtbar erschien: das Prinzip einer scharfen Trennung zwischen «forum externum» und «forum internum». Dieses Prinzip hatte als eine unabdingbare Voraussetzung dafür gegolten, daß in der neuen kanonischen Rechtsordnung auch ein Strafrecht einen berechtigten, eigenen Platz haben könnte dem Prinzip entsprechend: «In solo foro externo irrogantur et remittuntur»[15].

Gerade auf dieser Ebene wurde also die Befürchtung derjenigen bestätigt, die meinten, die Erarbeitung einer neuen, von der sakramentalen Struktur der Kirche ausgehenden Kirchenordnung würde sehr viel Zeit fordern, und man könnte sich mit einer zu schnellen Inkraftsetzung eines neuen Kirchenrechtes eine wichtige Chance vergeben[16].

4. Wie könnte man auf der Ebene der Theorie die vergebene Chance wieder zurückgewinnen?

Um ein theoretisches Verständnis des kirchlichen Strafrechts zu erarbeiten, das strukturell nicht zur Lehre der Kirche als Sakrament des Heiles in Widerspruch steht, muß ein Kirchenrechtler auch die kanonischen Sanktionen mit der von der heutigen Penalistik erarbeiteten Straf- und Disziplinartheorie vergleichen. Dabei sollte er mit einer rigorosen Methodologie vorgehen, die es erlaubt, diesen Vergleich auch wirklich durchzuführen, ohne deshalb das Staatsrecht als ein «analogatum princeps» zu betrachten. Sowohl das kanonische als auch das profane Recht sind ja auf analoge Weise «Recht».

Eine erste Schlußfolgerung aus diesem Vergleich wäre sicherlich, daß die vom Kirchenrecht vorgesehenen Sanktionen keine «Strafen» im eigentlichen Sinn des Wortes sind. So wie man die Exkommunikation auch nicht in einem analogen Sinn als Strafe betrachten kann, so sind auch die beiden anderen kirchlichen Sanktionen, das Interdikt und die Suspendierung, keine Strafen: Sie müssen aufgehoben werden, wenn der Betroffene von seiner «contumacia» läßt (c. 1358 §1). Eine Strafe hat stattdessen mehr mit dem Prinzip der «expiatio» zu tun, auf die auch die sogenannten «poenae expiatoriae» unmittelbar hinzielen. Aber diese Sühnestrafen reichen nicht, um immer von einer echten und eigentlichen Strafe sprechen zu können. Daher sieht auch das Kirchenrecht neben der «expiatio» als dem normalen Weg zur Aufhebung dieser Sanktionen auch einen «modus extraordinarius» vor: die «dispensatio», die ein «actus gratiae» seitens der zuständigen Obrigkeit ist, die entweder «ex iustitia» oder auch einzig und allein «ex mera indulgentia» erteilt werden kann[17]. Auch wenn die Kirche Sanktionen verhängt, vergißt sie nie, wie dringend es ist, korrigierend zu heilen, und wie sehr sie dabei in Liebe korrigieren soll. Jene «poenae expiatoriae» bezwecken daher nicht nur eine Aussöhnung, «expiatio», des jeweiligen Delikts, und ihr Vergeltungscharakter bleibt im Rahmen des Gesamtkontextes der Bußdisziplin der Kirche.

Zudem haben jene Sühnestrafen, bei denen man sich im Gegensatz zu der Exkommunikation auch vorstellen könnte, daß es sie nicht gäbe, mit der Exkommunikation trotzdem einen formalen Aspekt gemeinsam: auch diese können «per modum praecepti extra iudicium» ausge-

sprochen oder verhängt werden[18]. So kann das Prinzip «nulla poena sine processu» streng genommen weder auf die verschiedenen Zensuren noch auf die «poenae expiatoriae» angewandt werden, während dagegen in keinem staatlichen Strafsystem auf dieses Prinzip verzichtet werden kann. Allerdings könnte man aufgrund der Tatsache, daß die Sühnestrafen auf administrativem Wege verhängt werden können, meinen, sie seien Disziplinarmaßnahmen «sui generis». Dafür gäbe es wenigstens zwei Gründe.

Erstens haben diese sogenannteen «poenae expiatoriae» gar keine Folgen, was den Empfang der Sakramente angeht, sondern nur für die Verwaltung der Sakramente. Daher werden sie normalerweise nur über Kleriker bzw. über Ordensleute oder Laien verhängt, die eine besondere kirchliche Aufgabe haben, also immer in solchen Fällen, in denen das Verhältnis zwischen kirchlicher Autorität und kirchlichem Funktionsträger dem zwischen dem Staat und seinen Beamten vergleichbar ist.

Zweitens müssen die verschiedenen in c. 1336 §1 als «poenae expiatoriae» aufgeführten Verbote und Formen der Entziehung verschiedener Rechte und Privilegien nicht unbedingt als Strafe interpretiert werden: Damit es faktisch solche Verbote und Formen der Entziehung verschiedener Rechte und Privilegien gibt, würde es schon reichen, wenn die kirchliche Autorität feststellt, daß der Betroffene nicht geeignet ist oder nicht weiter geeignet ist, den mit einer bestimmten kirchlichen Aufgabe verbundenen Pflichten nachzukommen. In einem solchen Fall würde das Eingreifen der kirchlichen Autorität unabhängig von jedem Schuldprinzip von reinen Opportunitätsgründen bestimmt sein, während dagegen die Schuld bei der Feststellung irgendeiner strafrechtlich relevanten Verantwortung eine wesentliche Rolle spielt.

Wenn es legitim ist, eine solche Hypothese zu formulieren, dann ist es auch legitim und gar notwendig, neu über den von Peter Huizing am Anfang der Revision des Kodex von einem so internationalen Podest wie CONCILIUM gemachten Vorschlag nachzudenken[19]. Er schlug vor, den Begriff «Strafrecht» durch den geeigneteren Begriff «Disziplinarordnung» zu ersetzen, denn, so Huizing, die verschiedenen Sanktionen des Kirchenrechts beziehen sich nicht an erster Stelle auf das einzelne Individuum, wie es dagegen für die Strafen des Staates wohl der Fall ist, sondern sie bezwecken vor allem die Verteidigung der Gemeinschaft. Ziel der kanonischen Sanktionen sei es nicht, bestimmte Individuen zu strafen bzw. sie zur Bekehrung zu zwingen, sondern durch sie wolle die Kirche ihre Verkündigung rein halten und vom eigenen Glauben Zeugnis ablegen. Die kanonischen Sanktionen seien also keine Strafen, sondern Disziplinarmaßnahmen.

Natürlich läßt eine solche Auffassung auch manche Probleme offen. Zum Beispiel müßte die Frage beantwortet werden, ob man in der Kirche so stark zwischen dem Öffentlichen und Privaten trennen kann. Auch kommt man nicht umhin zu fragen, ob die Exkommunikation, die seit jeher die typische Sanktion in der Kirche ist, wirklich als eine Disziplinarmaßnahme betrachtet werden kann. Dagegen sprechen zwei grundsätzliche Überlegungen.

Erstens werden nicht nur solche Gläubigen exkommuniziert, die in der Kirche aufgrund eines bestimmten kirchlichen Amtes bestimmte Verpflichtungen haben. Zweitens muß das antikirchliche Verhalten des zu Exkommunizierenden auch irgendwie von diesem beabsichtigt sein, damit er tatsächlich exkommuniziert werden kann. Es kann also niemand exkommuniziert werden, der einzig und allein ohne große eigene Schuld unfähig ist, den Verpflichtungen einer bestimmten Aufgabe nachzukommen. Wohl aber darf so jemand seines Amtes enthoben werden.

Auch für das Interdikt und die Suspendierung kann man ähnlich argumentieren. Bei den «poenae expiatoriae» liegen die Dinge anders. Zusammen gehören aber jene «censurae» und die «poenae expiatoriae» zu einem System kanonischer Sanktionen, das weder als ein Strafrecht im eigentlichen Sinn des Wortes noch als eine reine Disziplinarordnung betrachtet werden kann.

Durch diesen gleichen Abstand der Exkommunikation zu den beiden Extremen, dem der Strafe einerseits und dem der Verwaltungsmaßnahme andererseits, bekommt das gesamte Sanktionssystem der Kirche ein eigentümliches Gepräge. Dieses System soll für das gehalten werden, was es im Licht seiner unlösbaren Beziehung zum Bußsakrament tatsächlich ist: ein disziplinarisch-pastorales System der Buße[20]. Der Unterschied zwischen Buße und Strafe ist hier nicht unwichtig: Im Gegensatz zur Strafe setzt die Buße immer ein Minimum an gutem Willen und Bereitschaft beim Pönitenten voraus. Daher gehört die «Buße», auch wenn sie «in foro exter-

no» erfolgt, genauso wenig wie die «remedia poenalia» formell zu den «poenae stricte dictae».

Folglich können die verschiedenen Sanktionen in der Kirche im Grunde als eine besondere Gruppe der sogenannten «poenitentiae canonicae» betrachtet werden. Wären sie im neuen Kodex zwar nicht unter demselben Titulus wie das Bußsakrament, aber doch irgendwie im Zusammenhang mit ihm untergebracht worden, dann wäre dadurch die pastorale Bedeutung der verschiedenen kanonischen Sanktionen und ihr Wert als Instrument der Buße deutlicher geworden. Und vielleicht fühlten wir uns auch nicht so verunsichert und ratlos bei der Frage, ob die uns von «De sanctionibus in Ecclesia» eröffneten Möglichkeiten in Zukunft wirklich dazu beitragen können, daß das Kirchenrecht seine Glaubwürdigkeit wiedergewinnt.

[1] De veritate 23,4 ad 1.

[2] Vgl. A. Levi, Teoria generale del diritto (Padua 1967) 160–173.

[3] Für die Bedeutung dieses methodologischen Prinzips für das gesamte Kirchenrecht siehe E. Corecco, Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze (Trier 1980) 79–107.

[4] Dies war eine der Angelegenheiten, zu der die Bischöfe sich auf der Bischofssynode von 1967 am meisten gemeldet haben. Vgl. G. Caprile, Il Sinodo dei Vescovi, La assemblea generale, 29.9. – 19.10.1967 (Rom 1968) 87–139.

[5] Vgl. Communicationes 1 (1969) 84–85.

[6] Vgl. Communicationes 8 (1976) 166–167.

[7] So zutreffend F. Nigro, Le sanzioni nella Chiesa come tutela della comunione ecclesiale: La nuova legislazione canonica. Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico, 14–15 febbraio 1984 (Rom 1983) 423–466, vor allem 438.

[8] Vgl. J. Provost, Reaktionen auf den Entwurf zu einem neuen Strafrecht: CONCILIUM 11 (1975/8–9) 508–512.

[9] In diesem Abschnitt nehme ich die wichtigsten Inhalte meines Beitrages zum 5. Internationalen Kongreß des Kirchenrechts in Ottawa im August 1984 wieder auf: L. Gerosa, Il significato della nuova normativa codiciale sulla scomunica per la giustificazione teologica del diritto penale canonico (in Druck).

[10] AAS 71 (1979) 415.

[11] Für eine breite Analyse der Rolle dieser Straftheorien bei der Entstehung des CIC von 1917 siehe L. Gerosa, La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico (Fribourg 1984).

[12] Vgl. die Canones 1352 §1, 1355 §2, 1356 §2 und 1357 §1.

[13] Siehe hierzu H. Mueller, Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts: ÖAfKR 28 (1977) 81–98; L. Gerosa, Ist der Kirchenbann eine Strafe?: AfKKR (1985, in Druck).

[14] Vgl. J. Provost, Der revidierte CIC. Erwartungen und Ergebnisse: CONCILIUM 17 (1981/8–9) 539 sowie im gleichen Heft von CONCILIUM den Aufsatz von E. Corecco.

[15] De Paolis selbst, der dafür eingetreten war, daß dieses Prinzip ins Kirchenrecht aufgenommen wurde, ist gezwungen einzugestehen, daß der neue CIC diese Frage nicht löst, sondern eher kompliziert. Siehe dazu V. de Paolis, Il Libro VI: Il nuovo CIC. Studi (Turin 1985) 265.

[16] Vgl. P. Huizing/K. Walf, Das revidierte Kirchenrecht: Eine verpaßte Chance?: CONCILIUM 1) (1981/8–9) 529–533.

[17] Vgl. die Canones 2289 und 2290 des CIC von 1917 und den Kommentar dazu von G. Michiels, De delicitis et poenis, Bd. II (Paris 1961) 430.

[18] Vgl. A. Arza. De poenis infligendis via administrativa. Questioni attuali di Diritto Canonico (Rom 1955) 457–476.

[19] Vgl. Peter Huizing, Delikte und Strafen: CONCILIUM 3 (1967/10) 657–664.

[20] Vgl. A. Arza, Derecho penal en la Iglesia: Investigationes Theologico-canonicae (Rom 1978) 34–38.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LIBERO GEROSA

1949 in Stabio (Kanton Tessin, Schweiz) geboren. 1974 Lizentiat in Theologie an der Universität Freiburg im Uechtland. 1975 für die Diözese Lugano zum Priester geweiht. Nach einigen Jahren Tätigkeit in der Jugendseelsorge zum Geistlichen Assistenten der Tessiner Universitätsstudenten und gleichzeitig zum Studienberater an der Theologischen Fakultät Freiburg ernannt. 1984 Promotion zum Doktor der Theologie. Dissertation: La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico. Veröffentlichungen: Mitarbeit bei theologischen und kanonistischen Zeitschriften. Anschrift: Avenue de Gambach 21, CH-1700 Freiburg i. Ue., Schweiz.

John Huels

Das Pfarreileben und der neue Kodex

Die Pfarrei ist wohl die wichtigste Ebene des Lebens der Kirche, denn für die meisten ist sie der Ort, wo die Kirche präsent ist. Hier kommt die Gemeinde zum Gottesdienst zusammen; hier wird ihre Gemeinschaft mit der größeren Bistums- und der Weltkirche versinnbildet und hergestellt; hier wird ihre Ausstrahlung und ihr Zeugnis für die Welt angeregt und begonnen. Da die Pfarrei für die Kirche dermaßen entscheidend ist, muß das Kirchenrecht das Leben der Pfarrei unterstützen und ihren Dienst erleichtern, indem es sich mit den verschiedenen Bedürfnissen der Ortskirchen auf der ganzen Welt befaßt.

Der vorliegende Aufsatz will prüfen, wie weit die Kodexrevision von 1983 dieser Aufgabe nachgekommen ist. Dabei beschränkt er sich in erster Linie auf einen Überblick über einige entscheidende Änderungen im Abschnitt über die Pfarreien (cc. 515–552); doch weil der Kodex in manchen weiteren Punkten das Pfarreileben tangiert, befassen wir uns auch kurz mit gewissen damit zusammenhängenden Problemen.

Einige ohne weiteres ersichtliche Änderungen im revidierten Kodex betreffen den Aufbau und Titel des Kapitels über die Pfarreien und die Definition dessen, was die Pfarrei ist. Der Kodex von 1917 enthielt je ein Kapitel über die Pfarrer und die Hilfsgeistlichen. Diese Einteilung entsprach der Struktur von Buch II mit dem Titel «De personis» («Die Personen»), dem Abschnitt des Kodex, in dem diese beiden Kapitel untergebracht waren. Die Pfarrei als solche wurde nicht eigens behandelt. Der Kodex von 1917 betrachtete die Pfarrei als ein Teilgebiet des Bistums mit einem Pfarrer für die Seelsorge und einem Benefizium für den Unterhalt des Pfarrers[1]. Das frühere Gesetz legte den Ton auf die Rechte und Pflichten des Pfarrers. Von den Pfarreiangehörigen war nur indirekt die Rede, und sie wurden lediglich als passive Objekte der Seelsorge angesehen, denn das Kirchenrecht wollte nichts davon wissen, daß sie im Leben der Pfarrei irgendeine aktive Rolle spielen.

Wenn man das, was der neue Kodex über die Pfarrei sagt, mit den Aussagen des früheren Kodex vergleicht, stellt man eine ganz andere Sicht fest. Der revidierte Kodex (im Folgenden = RCIC) enthält über die Pfarrei bloß ein einziges Kapitel: «Pfarreien, Pfarrer und Pfarrvikare». Er spricht also zuerst von der Pfarrgemeinde selbst und erst dann vom Pfarrer. C. 451, mit dem das Kapitel über die Pfarrer im alten Kodex begann, legte eine Definition des Pfarrers vor; der erste Canon (c. 515) des entsprechenden Kapitels im neuen Kodex hingegen definiert die Pfarrei. Er definiert sie als «eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen *(christifidelium)*, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist.» Das neue Kirchenrecht sieht die Pfarrei grundsätzlich als eine «Gemeinschaft von Gläubigen» an – eine Definition, die dem Pfarreibegriff des Zweiten Vatikanums[2] und dem System des zweiten Buches des RCIC entspricht. Dieses trägt nicht mehr einfach den Titel «Personen», sondern erhielt den biblisch und theologisch vielsagenden Titel «Volk Gottes». Der Begriff der Pfarrei als einer Gemeinschaft wohnt auch der neuen Definition eines Pfarrers in c. 519 inne, wonach der Pfarrer die ihm für seine Gemeinde obliegenden Pflichten in Zusammenarbeit mit anderen Priestern oder mit Diakonen sowie Laien ausübt.

Doch die Pfarrei wird nicht nur theoretisch als eine «Gemeinschaft von Gläubigen» definiert, sondern verschiedene neue Canones legen die Grundlagen zu einer aktiven Beteiligung von Diakonen und Laien an der Finanzverwaltung und pastoralen Leitung der Pfarrei. Auch werden Pfarreipastoralräte und Vermögensverwaltungsräte vorgesehen sowie Leiter priesterloser Pfarreien.

Was die Pfarreipastoralräte betrifft, so überläßt es der RCIC dem Diözesanbischof, «nach Anhörung des Priesterrates» zu bestimmen, ob in jeder Pfarrei ein Pastoralrat zu bestellen sei (c. 536). Diesem Canon zufolge setzt sich der Pastoralrat, «dem der Pfarrer vorsteht», aus Vertretern der Gläubigen und weiteren Personen zusammen, «die kraft ihres Amtes an der pfarrlichen Seelsorge Anteil haben». Ihre Aufgabe ist es, «zur Förderung der Seelsorgstätigkeit mitzuhelfen». Der Rat «hat nur beratendes Stimmrecht» und hat sich nach den Normen zu richten, die vom Diözesanbischof festgesetzt werden.

Der RCIC ist von einigen kritisiert worden, weil er nicht ganz allgemein Pfarrgemeinderäte vorsieht oder nicht wenigstens positiver zu ihnen Stellung nimmt[3]. Nach einer weiteren Kritik wäre es besser gewesen, wenn der Kodex überhaupt nichts über einen solchen Pfarreipastoralrat gesagt hätte, damit derartige Körperschaften ohne jede gesetzliche Einschränkung wie z. B. die, daß er bloß beratendes Stimmrecht hat, sich hätte entwickeln und heranreifen können. Nach dieser Auffassung erblickt der Kodex die Rolle des Pfarrgemeinderates einzig darin, dem Pfarrer behilflich zu sein. Die leitende Tätigkeit und Initiative von Laien hätte mehr Raum gehabt, sich auf verschiedene Weisen zu entwickeln, wenn sich der Kodex diesbezüglich ausgeschwiegen hätte[4].

Andererseits läßt sich denken, daß gewisse Bischöfe wenig Anlaß gesehen hätten, in ihren Bistümern Pfarreipastoralräte einzuführen, wenn diese im Kodex nicht erwähnt worden wären. Indem den Bischöfen der Entscheid darüber, ob Pfarrgemeinderäte zu bestehen haben oder nicht, überlassen wird, und indem sie dazu verpflichtet werden, in dieser Sache den Priesterrat zu befragen, wird zudem an den vom Konzil vertretenen Prinzipien der Subsidiarität und Kollegialität festgehalten. Den Ortskirchen wird auch mehr Spielraum gelassen, um den Erfordernissen und Umständen verschiedener Orte Rechnung zu tragen, z. B. in nicht sehr entwickelten Gesellschaften, die kaum einen Pfarrgemeinderat stellen könnten. Selbst in entwickelten Ländern gibt es einige Orte, wo man mit Pfarrgemeinderäten nicht immer positive Erfahrungen gemacht hat. Aus diesem Grund ist es nicht damit getan, daß der Bischof Pfarrgemeinderäte für obligatorisch erklärt, sondern er muß auch darauf bedacht sein, daß der Klerus und die Laienführer eine entsprechende Ausbildung erhalten, damit sie auf die Bestrebungen, Verantwortungen und realistischen Aufgaben eines Mitglieds des pastoralen Pfarrgemeinderates entsprechend vorbereitet sind.

Der Vermögensverwaltungsrat der Pfarrei ist eine neue Rechtsstruktur, die vom RCIC eingeführt wird (c. 537). Dieser will damit sicherlich das Engagement und die aktive Mitarbeit der Laien in der Pfarrei stärken und gleichzeitig die ordinierten Leiter mehr zur Rechenschaft verpflichten. Jede Pfarrei muß einen solchen aus Pfarreimitgliedern zusammengesetzten Finanzrat haben, der dem Pfarrer bei der Verwaltung des Pfarreivermögens beistehen soll. Im Gegensatz zum Pfarreipastoralrat bleibt es nicht dem Gutdünken des Bischofs überlassen, ob solche Verwaltungsräte zu schaffen seien oder nicht, sondern sie werden vom allgemeinen Recht gefordert. Gemäß dem Subsidiaritätsprinzip steht dem Bischof jedoch die Kompetenz zu, Normen in bezug auf die Zusammensetzung und Pflichten dieser Körperschaft zu erlassen, was ermöglicht, den unterschiedlichen Bedürfnissen und Verhältnissen der Ortskirche Rechnung zu tragen.

Der Finanzrat wird als ein beratendes Organ verstanden, das in erster Linie dem Pfarrer verantwortlich ist; dieser hat die gesetzliche Kompetenz, die Pfarrei bei allen Rechtsgeschäften zu vertreten (c. 532). Obwohl der Finanzrat in der Regel über keine Entscheidungsgewalt verfügt, könnte der Diözesanbischof Fälle festsetzen, bei denen die beschließende Stimme des Rats einzuholen ist, z. B. für die Gutheißung des Jahresbudgets, für das Überschreiten der Grenzen, die für außerordentliche Ausgaben festgelegt sind, für die Festsetzung der Löhne für Laienangestellte, in bezug auf die keine diözesanen Normen vorhanden sind, und für ähnliche Fälle.

Die Vorteile eines Vermögensverwaltungsrates liegen auf der Hand. Der Pfarrer ist in finanziellen Angelegenheiten oft nicht so beschlagen wie einige Pfarreiangehörige, und deren Gutachten und deren Überblick über die Pfarreifinanzen können dem Pfarrer bei der Aufstellung von Budgets, bei Investitionen, Rechnungsablagen und dergleichen behilflich sein. Das fördert nicht nur das Verständnis für Steuern, sondern befreit auch den Pfarrer von Nebenaufgaben.

In gewissen Ländern kam es zu einer gewissen Unsicherheit in bezug auf das Verhältnis zwischen dem Vermögensverwaltungsrat und dem Pastoralrat der Pfarrei. Bevor der RCIC in Geltung trat, wurden manche Pastoralräte mit den Aufgaben betraut, die der Kodex dem Finanzrat überträgt. Obwohl der Finanzrat offensichtlich nicht als mit dem Pfarrgemeinderat identisch betrachtet wird, hindert das Gesetz den Diözesanbischof keineswegs, zu gestatten oder zu fordern, daß der Finanzrat dem Pastoralrat verantwortlich oder ein Teil von ihm oder ganz mit ihm identisch ist. Der Kodex überläßt alle diese Einzelheiten dem Gutdünken des Bischofs.

Eine weitere Neuerung im Kodex, welche die Rolle von Nichtpriestern bei der Pfarreileitung sicherlich verstärkt, ist die Bestimmung, daß Diakone, Laien oder ein Personenkreis an der

pastoralen Betreuung der Pfarrei mitwirken sollen, wenn nicht genügend Priester vorhanden sind (c. 517 §2). In einigen Weltteilen wird derjenige, der dieses Amt versieht, für gewöhnlich als «Administrator» bezeichnet, doch der Kodex benennt ihn nicht. Falls ein solcher Administrator «an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligt» wird, verlangt der Kodex, daß der Bischof «einen Priester zu bestimmen» hat, der die seelsorgliche Betreuung der Pfarrei überwacht. Die typische Situation wäre die einer Pfarrei, die keinen ansäßigen Pfarrer hat, sondern in die von Zeit zu Zeit ein Priester kommt, um die Sakramente zu feiern und die seelsorgliche Betreuung der Pfarrei soweit als nötig zu beaufsichtigen. Der betreffende Priester kann (nach der in c. 526 §1 gegebenen Erlaubnis) der Pfarrer einer oder mehrerer Nachbarpfarreien sein oder irgendein anderer Priester, der vom Bischof dazu ernannt wird. Das Recht ist hierin sehr geschmeidig und aufgeschlossen; es überläßt es dem Bischof, die näheren Einzelheiten zu bestimmen, z. B. darüber zu befinden, wann ein Priestermangel besteht, welche Eigenschaften für das Amt eines Administrators vorhanden sein müssen, welche Rechte und Pflichten der betreffende Amtsträger hat und in welcher Beziehung der Administrator zu den Pfarreiangehörigen und zum Pfarrer steht.

Allen den bis anhin erörterten Neuerungen im Recht liegen gewisse Werte zugrunde: das Festhalten an der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, das Subsidiaritätsprinzip, die Flexibilität und eine erweiterte Beteiligung von Nichtpriestern an der Pfarreileitung. Einige dieser und weiterer Werte wie z. B. das Kollegialitätsprinzip, lassen sich auch in weiteren Änderungen im Kirchenrecht wahrnehmen. So darin, daß Vorkehrungen für die Teamtätigkeit getroffen werden und daß für Pfarrer eine bestimmte Amtszeit und Altersgrenze festgelegt wird.

In seiner Apostolischen Konstitution, in der er den RCIC promulgierte, erklärte Papst Johannes Paul II., das neue Recht sei «in ausgesprochen kollegialem Geist» verfaßt worden und in ihm widerspiegle sich die Kollegialität auch in der «Substanz der erarbeiteten Gesetze selbst»[5]. Daß auch eine Teamseelsorge, ein pastorales Zusammenwirken vorgesehen wird, ist ein Beispiel dafür, wie der Kodex das Kollegialitätsprinzip gefördert hat, da man die Teamseelsorge als eine Form priesterlicher Kollegialität ansehen kann, die in dem um den Bischof versammelten Presbyterium der Frühzeit wurzelt[6]. Falls die Umstände dies erfordern, kann nach c. 517 §1 die seelsorgliche Betreuung einer Pfarrei oder auch mehrerer Pfarreien einem Team von mehreren Priestern *in solidum* anvertraut werden, d. h. jeder Priester des Teams hat sämtliche Vollmachten und Pflichten eines Pfarrers[7]. Alle Teammitglieder haben gleichermaßen am Amt des Pfarrers teil, doch muß «einer von ihnen Leiter des seelsorglichen Wirkens sein» und hat es «dem Bischof gegenüber zu verantworten»; dies entspricht der allgemeinen Regel, daß «in ein und derselben Pfarrei nur einer Pfarrer oder Leiter» sein darf (c. 526 §2). Man sieht auch hier, wie sehr das Recht geschmeidig ist; es stellt dem Bischof frei, darüber zu befinden, welche Umstände eine Teamseelsorge erfordern. Es kann dies das Wohl der Priester selbst und/oder das der Pfarrei oder der von ihnen betreuten Pfarreiangehörigen sein.

Die Werte der Subsidiarität und Flexibilität lassen sich auch in der Bestimmung des c. 522 erblicken, wonach in Ländern, in denen die Bischofskonferenz ihr Einverständnis dazu gegeben hat, der Bischof Pfarrer für eine bestimmte Zeit ernennen darf. In solchen Ländern steht es dem Bischof absolut frei, von dieser Erlaubnis Gebrauch zu machen oder nicht, je nachdem er die örtlichen Bedürfnisse und Umstände beurteilt. Dies ist eine bedeutsame Abweichung vom alten Recht. Das allgemeine Recht hatte es vorher nie erlaubt, für den Pfarrer eine bestimmte Amtszeit festzusetzen[8], nur konnte man in den letzten Jahren die Erlaubnis dazu erhalten. Das Ideal des früheren Rechts war die Stabilität im Seelsorgedienst, denn man sah die Pfarrei als eine Pfründe für den Lebensunterhalt des Pfarrers an, und das Kirchenrecht schützte diese Beständigkeit, um den Lebensunterhalt der Priester zu gewährleisten.

Die Stabilität im Amt gilt zwar immer noch als Wert und wird in c. 522 als solcher anerkannt. Doch indem das neue Recht es ermöglicht, eine bestimmte Amtsdauer festzusetzen, erkennt es in dieser Praxis implizit gewisse Vorteile für den Pfarrer und die Pfarrei. Die Pfarrei kann z. B. öfters eine größere Vielfalt von Seelsorgestilen erleben, und sie erhält mehr Sinn für die Stabilität, wenn sie weiß, wann der Pfarrer abgelöst wird. Letzteres kann besonders für solche Pfarreien von Vorteil sein, die einen unfähigen oder unpopulären Pfarrer haben, denn es besteht dann Aussicht darauf, daß dieser zu einem bestimmten Zeitpunkt abgelöst wird. Für den Pfarrer selbst

kann eine beschränkte Amtszeit die Seelsorgebürden und das Herauskommen aus einer schwierigen Situation erleichtern, ihn vor Stagnation bewahren, eine Aneiferung darstellen und ihm berufliche Befriedigung verschaffen[9]. Natürlich kann eine Amtszeitbeschränkung auch gewisse Nachteile aufweisen, namentlich dann, wenn eine Pfarrei einen sehr liebenswürdigen und tüchtigen Pfarrer verliert und einen weniger befähigten Nachfolger erhält.

Mit dem Problem einer Amtszeitbeschränkung hängt irgendwie die neue Forderung von c. 538 §3 zusammen, wonach der Pfarrer nach Vollendung seines fünfundsiebzigsten Altersjahres dem Bischof seine Demission einzureichen hat. Ein weiteres Mal ist der Kodex anpassungsfähig: er stellt es dem Bischof frei, ob er die Demission annehmen oder den Pfarrer noch im Amt belassen will. Doch ist dies das erste Mal in der Geschichte, daß das allgemeine Recht vorsieht, daß man in bestimmten Fällen gehalten ist, sein Seelsorgeamt zur Verfügung zu stellen[10]. Man ersieht ohne weiteres, daß einige der Vorteile einer Amtszeitbeschränkung auch für die Festlegung einer Altersgrenze für Pfarrer sprechen.

Im allgemeinen deuten die Neuerungen, die im RCIC die Gesetzgebung über die Pfarreien betreffen, darauf hin, daß es dessen Autoren sowohl theoretisch als auch praktisch gelungen ist, die Grundsätze, von denen sich die Kodexreform als ganze leiten ließ, in die Tat umzusetzen[11]. In den Canones über die Pfarreien widerspiegeln sich manche wichtige Grundsätze, die das Zweite Vatikanum betont hat: die Subsidiarität, die Kollegialität, die Bedeutung des Ortsbischofs und der Ortskirche und die aktive Beteiligung der Laien am kirchlichen Leben. Der Abschnitt über die Pfarreien im RCIC ist also vom praktischen Standpunkt aus ganz annehmbar. Er trifft realistische Vorkehrungen für die Kirche der Zukunft, die für die Pfarreileitung weniger Priester zur Verfügung haben wird. Er weist eine große Geschmeidigkeit auf, erlaubt er doch örtliche Anpassungen und eine Vielfalt von Pfarreistrukturen. In einigen Fällen überläßt er den Entscheid dem freien Gutdünken. Vorkehrungen wie die für die Teamarbeit in der Seelsorge, für Pfarrei- und Finanzräte und für die Ernennung von Nichtpriestern zu Administratoren lassen darauf schließen, daß dieser Abschnitt des Kodex für nachkonziliare Entwicklungen und die Bedürfnisse und Aufgaben des heutigen Pfarreilebens sehr aufgeschlossen ist.

Das will nicht heißen, daß im Abschnitt über die Pfarrei alles zum Besten bestellt sei. Das Recht hält sich an das Leben und bedarf deshalb stets der Reform. Ein Vorwurf, den man diesem Abschnitt des Kodex gemacht hat, ist der, er schenke der Rolle des Diakons in der Pfarrei zu wenig Beachtung[12]. Es stimmt, daß die Diakone in dem die Pfarreien betreffenden Recht wenig erwähnt werden, doch ist das vielleicht von Vorteil. In der Regel ist es besser, das allgemeine Recht sage zu etwas eher zu wenig als zu viel, zumal zu etwas, das für die Kirche von heute so neu ist wie der wiederhergestellte Diakonat. Für eine Weltkirche ist derjenige Kodex am besten, der allgemeine Grundsätze und wesentliche Normen nennt und die Regelung der Einzelheiten den Teilkirchen überläßt. Der Kodex hält sich in bezug auf die Rolle von Diakonen in der Pfarrei sowie in bezug auf weitere neue Entwicklungen im Pfarreileben offensichtlich an diesen Grundsatz, so auch bezüglich der Aufteilung von Pfarreien in Basisgemeinden, wie sie in einigen Ländern der Welt vorgenommen wird[13].

Ein Bereich, auf dem der Abschnitt über die Pfarreien im RCIC es unterlassen hat, das heutige theologische Denken einzuarbeiten, ist der, daß er weiterhin die *Missa pro populo* fordert. C. 534 verpflichtet den Pfarrer, an jedem Sonntag und gebotenen Feiertag die Eucharistie für seine Pfarreiangehörigen darzubringen. Nach Ansicht von M. F. Mannion war «die Theologie und die Praxis der alten liturgischen Tradition sowie die aufkommende liturgische Praxis der Auffassung, daß die Messe stets und zwangsläufig *pro populo* ist, ja, tiefer gesehen, sogar *ex populo*»[14]. Die ganze liturgische Bewegung der letzten Jahrzehnte ging darauf aus, die aktive Beteiligung der Gläubigen zu fördern. Die Verpflichtung zur *Missa pro populo* hingegen legt den Gedanken nahe, es sei bedeutsamer, daß der Pfarrer in der Messe für seine Pfarreiangehörigen zelebriere als daß er aktiv mit ihnen zusammen zelebriere.

Obwohl die Forderung der *Missa pro populo* im Abschnitt über die Pfarreien steht, basiert sie auf der Theologie, die hinter dem Aufopferungs-(Stipendien-)system der Messe liegt, das in den cc. 945–958 im Abschnitt über die Eucharistie behandelt wird. Daß die *Missa pro populo* weiterhin gefordert wird, ist also mehr dem Umstand zuzuschreiben, daß das Sakramentenrecht der Kirche sich nicht mit der heutigen Theologie abgefunden hat, als den Rechtsbestimmungen über die Pfarreien.

Während der Abschnitt über die Pfarreien im Kodex im allgemeinen recht gut ist, sind also andere Teile des Kodex, die sich stark auf das Pfarreileben auswirken, nicht immer ebenso sinnvoll. Da hier der Raum fehlt, auch diese Bereiche eingehend zu prüfen, muß es genügen, einige wenige Probleme zu erwähnen, ohne sie so ausführlich darzulegen, wie es zu wünschen wäre.

Ein großes Problem für die Pfarreiseelsorge ist der Rückgang der Anzahl der Priester auf der ganzen Welt, und bekanntlich geht dieser zum großen Teil auf die kanonische Forderung der Pflichtzölibats (c. 277) zurück. Die Folgen des Priestermangels sind: «Eine noch engere Idenfikation des Klerus mit dem Dienst an den Sakramenten, ein weiteres Drängen auf die Ordination von Frauen und Verheirateten und eine gewisse Abwertung der Rolle des Priesters im Pfarreileben.»[15] Der RCIC scheint sich dieses Problems bewußt zu sein, denn er erlaubt Diakonen und Laien, manche Funktionen und Ämter zu übernehmen, die früher den Priestern vorbehalten waren, sogar, wie wir weiter oben gesehen haben, auch die Administration priesterloser Pfarreien.

Ein weiteres Beispiel dafür, daß der Kodex diesem Problem Beachtung schenkt, liegt in c. 1248 §2 vor, wonach die Verpflichtung, an Sonn- und Feiertagen an der Messe teilzunehmen, abgeschwächt wird, wenn infolge des Priestermangels oder einer anderen schwerwiegenden Ursache die Eucharistie nicht gefeiert werden kann. In diesem Fall wird den Gläubigen empfohlen, am Wortgottesdienst in der Pfarrkirche oder an einer anderen heiligen Stätte teilzunehmen oder entsprechend viel Zeit darauf zu verwenden, persönlich oder als Familie oder in Familiengruppen zu beten. Dies ist eine realistische, löbliche Ausnahme, doch wirft sie die Frage auf, wie zentral die Sakramente, zumal die sonntägliche Eucharistiefeier, im Leben der Kirche sind. Insofern der Zölibat ein Hauptgrund für den Priestermangel ist, läßt sich leicht vorstellen, daß einige den Schluß ziehen werden, für den Gesetzgeber sei die Weiterdauer der Verpflichtung der Priester zum Zölibat wichtiger als die allwöchentliche Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde.

Ein weiterer Punkt des Kirchenrechts, der für die Seelsorge Probleme schafft, ist der Umstand, daß es sehr kompliziert ist und allzusehr ins Einzelne geht. Dies gilt ganz besonders für das Gesetz, das die Sakramentendisziplin regelt. Das komplizierte Ehegesetz ist das Hauptbeispiel, doch gibt es noch viele andere: die verschiedenen Bedingungen für die Spendung gewisser Sakramente an nichtkatholische Christen (c. 961–963), die detaillierten Bestimmungen über die Meßstipendien (cc. 945–958), das Problem der Anwendung von c. 144 auf die Sakramente der Firmung, der Buße und der Ehe, wobei die Kirche «bei einem tatsächlich vorliegenden oder rechtlich anzunehmenden allgemeinen Irrtum und ebenfalls bei einem positiven und begründeten Rechts- oder Tatsachenzweifel» die fehlende Gewalt (zur Spendung dieser drei Sakramente) ersetzt. Eine weitere Angelegenheit ist für den normalen Pfarreipriester sehr verwickelt: das Problem des Strafgesetzes und dessen Beziehung zum Bußsakrament. Man braucht bloß die cc. 1321–1329 zu lesen, um zu sehen, wie schwierig für einen Beichtvater ein Urteil darüber sein muß, ob sich jemand wirklich eine automatisch eintretende Strafe *(latae sententiae)* zugezogen habe, denn er muß zu viele Kriterien berücksichtigen. Zudem ist das von c. 1357 vorgesehene Vorgehen, damit der Beichtvater im inneren sakramentalen Bereich Strafen erlassen kann, unnötig verwickelt und seine Wirkung zweifelhaft.

Die vielen berechtigten Forderungen, die heute an die Studienprogramme der Priesterseminare gestellt werden, und die erweiterten Verantwortlichkeiten des Pastoraldienstes führen zwangsläufig zu einer Verminderung der Rolle des Kirchenrechts bei der Ausbildung und im Apostolat der Pfarreipriester. Infolgedessen haben Pfarreipriester oft nicht mehr die gleiche Kenntnis des Kirchenrechts wie früher, und es steht zu erwarten, daß die ständigen Diakone und die Laienmitarbeiter sich darin noch weniger auskennen. Da der Priesterrückgang immer schlimmer wird, muß die Kirche auf immer mehr Probleme, ja Mißbräuche gefaßt sein, die sich daraus ergeben, daß es an der Ausbildung oder an der Gedächtniskraft mangelt, die man braucht, um das komplexe Rechtssystem, das die Sakramentenspendung regelt, richtig anzuwenden.

[1] P. G. Marcuzzi, Verso una nuova definizione giuridica di parrochia: Salesianum 43 (1981) 833.

[2] Sacrosanctum Concilium, 42; Christus Dominus, 30; Lumen gentium, 28. Vgl. F. Coccopalmerio, Quaedam de conceptu paroeciae iuxta doctrinam Vaticani II: Periodica 70 (1981) 119–140. (Die Canones des RCIC werden hier zitiert

nach: Codex Iuris Canonici / Codex des kanonischen Rechtes [Kevelaer ^{2}1984]; d. Übs.).

[3] Vgl. z. B. J. Lynch, The Parochial Ministry in the New Code of Canon Law: The Jurist 42 (1982) 401–402.

[4] R. Pagé, The Parish Council: Proceedings of the Canon Law Society of America 43 (1981) 45–61.

[5] Sacrae disciplinae leges, 25. Jan. 1983: Acta Apostolicae Sedis 75, Pars II (1983) viii; deutsch in: L'Osservatore Romano (dt. Ausg.) 13 (5/1983) 4–5.

[6] J. Janicki in: J. Coriden, T. Green and D. Heintschel (Hg.), The Code of Canon Law: A Text and Commentary (Paulist, New York / Mahwah 1985) 417.

[7] Canones 542–545. Vgl. J. C. Perisset, De applicatione conceptus in solidum ad novam figuram officii parochi: Periodica 73 (1984) 191–202.

[8] J. Janicki, aaO. 422.

[9] Ebd. 523; vgl. J. Janicki, Limited Term of Office and Retirement: Proceedings of the Canon Law Society of America 41 (1979) 42–45.

[10] J. Lynch, aaO. 407. Der Apostolische Brief «Ecclesiae Sanctae» (I, Nr. 20) Pauls VI. forderte eine freiwillige Resignation.

[11] Communicationes I (1969) 77–85.

[12] Vgl. die Stellungnahme der Kirchenrechtsfakultät der Catholic University of America, angeführt in J. Lynch, aaO. 391, und die der Canon Law Society of America, zitiert in: T. Green, Critical Reflections on the Schema on the People of God: Studia Canonica 14 (1980) 306–307.

[13] Vgl. H. Hack, Die Pfarrei: J. Listl, H. Müller und H. Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts (Regensburg 1983) 391.

[14] M. F. Mannion, Stipends and Eucharistic Praxis: Worship 57 (1983) 212–213.

[15] Parish Life in the United States: Final Report to the Bishops of the U. S., by the Parish Project (U. S. Catholic Conference, Washington D. C. 1983) 73. Vgl. auch Notre Dame Study of Catholic Parish Life, Report Nr. 2, Notre Dame, Indiana, Febr. 1985, 5.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOHN HUELS

1950 in St. Louis, USA, geboren. Mitglied des Servitenordens. 1976 Priesterweihe. Dann drei Jahre in der Gemeindeseelsorge tätig. Anschließend Promotion zum Doktor des Kanonischen Rechtes an der Universität von Amerika in Washington. Seit 1982 Professor des Kanonischen Rechtes an der Catholic Theological Union in Chicago. Veröffentlichungen u. a.: The Faithful of Christ: The New Canon Law for the Laity (1983); The New Pastoral Companion: A Canon Law Handbook for Catholic Ministry (1986); beide erschienen im Verlag «The Franciscan Herald Press of Chicago». Zahlreiche Beiträge in kanonistischen, liturgischen und pastoralen Zeitschriften. Außerdem Autor des Abschnitts über die Eucharistie in: The Code of Canon Law: A Text and Commentary (1985 im Auftrag der Canon Law Society of America erschienen). Anschrift: Catholic Theological Union, 5401 South Cornell Ave., Chicago, Ill. 60615, USA.

Elizabeth McDonough

Die Frauen und das neue Kirchenrecht

Objektiv betrachtet billigt das neue Kirchenrecht Frauen einen vergleichsweise höheren juristischen Rang zu als der frühere Kodex. Gelehrte Studien zum Kodex von 1917 zeigen, daß die Frau darin als 1. in funktioneller Hinsicht zweitrangig, 2. in moralischer Hinsicht sündig und verführerisch, 3. in intellektueller Hinsicht minderwertig sowie 4. in emotionaler Hinsicht unbeständig beurteilt wird[1]. Für gewöhnlich geht ein Gesetz aus dem Alltagsleben hervor und orientiert sich an diesem; es schreibt Realität weder vor noch bringt es sie hervor. So sollte es nicht verwundern, daß zahlreiche Untersuchungen auch nachweisen, daß diese ungleiche kanonische Behandlung der Frau maßgeblich auf den Einfluß älterer philosophischer und theologischer Auffassungen zurückzuführen ist, die Ausdruck gewisser historischer und politischer Verhältnisse waren[2].

Die kirchlichen Dokumente aus dem vergangenen Vierteljahrhundert bekunden ein Frauenverständnis, das sich von der Einschätzung früherer Standpunkte und Verhältnisse ein wenig – in recht positiver Weise – unterscheidet. Dieses neuere Verständnis der Kirche nimmt die Frau

1. als in ihrer Würde dem Manne gleichgestellt und beide als einander ergänzend wahr. 2. als von sich aus gut und von Christus erlöst, obwohl sie wie der Mann Anteil an der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur habe, und 3. als ein Geschöpf, das über Verstand, Urteilsvermögen, Initiative und Verantwortungsbereitschaft verfügt, die es gemeinsam mit dem Mann in soziale und kirchliche Tätigkeiten einzubringen habe. Dieses neuere Frauenverständnis ist mit wenigen Ausnahmen in den Canones des Kodex von 1983 enthalten.

Die definitive Berichtigung des juristischen Stellenwerts der Frau durch das neue Kirchenrecht ist teilweise auch auf das größere Gewicht der Laienschaft zurückzuführen, das diese hinsichtlich mehrerer Aspekte der Kirchenstruktur und des kirchlichen Dienstes gewonnen hat. Es ist dies eine unmittelbare Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Angeleitet durch das Konzil hatte die Kodexkommission in ihrem sechsten Grundsatz zum Zwecke einer Überarbeitung des alten Kodex das Bestreben angekündigt, allen Getauften juristisch einen gemeinsamen christlichen Status zuzuerkennen.

Der Kodex von 1983 hält sich an diesen Grundsatz, indem er keine Spezifizierung bezüglich der in den verschiedenen Gesetzen angesprochenen Personenkreise vornimmt; termini wie *laici* und *christifideles* werden als Begriffe verstanden, die Frauen und Männer gleichermaßen betreffen. Desgleichen – und dies, obwohl der Wortlaut dem Kodex von 1917 (490 §2) wörtlich entnommen wurde – schreibt der neue Kodex (606) hinsichtlich aller das Ordensleben betreffenden Regelungen eine gleichsinnige Anwendung für Frauen und Männer vor, es sei denn, die jeweiligen Formulierungen oder auch Sachverhalte schließen dies aus.

Bei der Diskussion über die verbesserte Rechtsstellung der Laien und der positiveren rechtlichen Bestimmungen bezüglich der Frauen ist es von Nutzen, sich der einschlägigen Regelungen im Kodex von 1917 und in den entsprechenden Canones im Kodex von 1983 bewußt zu sein. Ein Teil dieser Canones ist der Reihe nach in der hier beigefügten Tabelle aufgeführt[3]. Um eine Durchsicht der Tabelle zu erleichtern, scheint eine Unterteilung der Canones zweckdienlich zu sein: in solche, die eine Veränderung der Bedingungen für Laien ganz allgemein vorsehen und solche, die Frauen im besonderen betreffen.

Veränderungen des Rechtsstandes von Laien und Frauen	
Kodex von 1983	Kodex von 1917
Canones	Canones
104	93 § 1
112 § 1 Nr. 2	98 § 4
129 § 2	118
145 § 1	145 § 1
215	
228	118; 145 § 1
230 § 2,3	813 § 2
277 § 2	133
307 § 1	709 § 2
317 § 2	712 § 3
363 § 2	265; 269
463 § 1 Nrr. 5 u. 9, § 2	282 §3; 286 §4; 358; 360 §1
482 § 1	372 § 1
492 § 1	1520 § 1
494 § 1	
512 § 1	
517 § 2	
536 § 1	
537	
592 § 1	510; 499 § 2; 517
625	506
630 § 3	520 – 527
636	533 § 1
637	535 §§ 1, 2
645	544 §§ 2, 7; 547 §§ 1, 3; 549
641; 656; 658	552 § 2
665	607; 645 § 2
667	598 – 604; 1264 § 2; 2342
766	1342 § 1
830 § 1	1393 § 1
910	845
861 § 2	742 § 2
964 § 3	910 § 1
1067	1020 § 2
1112	1096 § 1
1115	1097 § 2; 1109 § 2
1148 § 1	1125
1168	1146
1177	1229 § 2
1279 § 2	1521 § 1
1323 – 1324	2218 § 1
1702	1979 – 1981
1421 § 2	1574
1424	1575
1428 § 2	1581
1435	1589 § 1

Frauen als Laien

Der Kodex von 1983 weist viele neue legale Positionen und zahlreiche neue ratifizierte Rechte auf. Es sind Laien, Frauen ebenso wie Männer, die für die Übernahme dieser Positionen und die Inanspruchnahme der damit verbundenen Rechte vorgesehen sind. Einige dieser Positionen, welche qualifizierten Laien offenstehen, betreffen Ämter im Bereich des diözesanen Finanzwesens (c. 494 §1), die Mitgliedschaft in den Finanzgremien der örtlichen Pfarreien etwa (c. 537) oder in den diözesanen oder gemeindlichen Pastoralräten (cc. 512 §1, 536 §1). Verschiedene, nun vermehrt Männern und Frauen zugebilligte Rechte in der Kirche umfassen das öffentliche Lesen der Frohen Botschaft (cc. 211, 225), das Ingangsetzen und Unterhalten apostolischer Aktionen (c. 216), das Bilden und Gestalten von Gruppen (c. 215), die freie Wahl des Familienstandes (c. 219), das Studium geistlicher Disziplinen (c. 229) sowie eine der Arbeit angemessene Vergütung (c. 231).

Verschiedene Rollen und Funktionen, die innerhalb der Kirchenstrukturen keine Neuheit sind, bislang aber dem Klerus vorbehalten waren, gehören nun ebenfalls zu den Verantwortungsbereichen, die dem Laien offenstehen. Den Normen des neuen Kodex entsprechend können sich jetzt auch Frauen und Männer an der Ausübung der Regierungsgewalt beteiligen (c. 129 §2), können sie gewisse kirchliche Ämter und *munera* übernehmen (cc. 145, 228 §1), als Delegierte und Beobachter des Heiligen Stuhls ihren Dienst tun (c. 363 §2) und Mitglieder in den Gemeinderäten sein (c. 463). Von gewissen Einschränkungen abgesehen, welche Ämter betreffen, deren Ausübung die Wahrnehmung einer Herrschaftsgewalt erforderlich macht (c. 274 §1)[4], erlaubt der neue Kodex sowohl Frauen als auch Männern Ämter wie das des Kanzlers (c. 482 §1), des Zensors (c. 830 §1), des Richters in einem akademischen Gericht (c. 1421 §2), des Ratgebers (c. 1421), des Rechnungsprüfers (c. 142 §2) oder des Verteidigers des Ehebandes und des «promotor iustitiae» zu übernehmen (c. 1435).

Ebenso fallen jetzt zahlreiche liturgische Ämter und Aufgaben, die vormals allein dem Klerus oblagen, in den Kompetenzbereich des Laien, der sie den Richtlinien des neuen Kodex gemäß zu versehen hat. Unter anderem ist es Frauen und Männern gestattet, das Amt des Lektors, des Kommentators und des Kanzlers auszuüben (c. 230 §2), sich an den Pastoraldiensten der Gemeinde zu beteiligen (c. 517 §2), zu predigen (c. 766), als offizielle Zeugen bei Trauungen zu dienen (c. 1112) und Sakramentalien zu spenden (c. 1168).

Die oben angeführten Rollen und Funktionen, die auch den Frauen als einem Teil der Laienschaft nun offenstehen, signalisieren eine im Vergleich zur vorherigen Gesetzgebung eindeutige Verbesserung der juristischen Stellung der Frau. Eine angemessene Einschätzung dieses Stellenwerts der Frau innerhalb des neuen Kodex kann aber nur erfolgen, wenn mindestens noch drei weitere Schlüsselbereiche untersucht werden. Der erste umfaßt diejenigen Canones, welche für eine positive Veränderung des ehemaligen juristischen Status der Frauen stehen; es ist dies eine Veränderung, die wirklich die Frauen als solche angeht und sie nicht etwa nur als *christifideles* meint. Der zweite Bereich besteht aus jenen Canones, die einen Teil der Angehörigen der *christifideles* jetzt mit der Qualifikation *viri laici* belegen, wodurch die Frauen für alle Zukunft nicht in Betracht kommen, wo es um den Inhalt der in diesen Canones enthaltenen Gesetzgebung geht. Der dritte Schlüsselbereich schließlich bezieht sich nicht auf den Inhalt einzelner Canones, sondern auf die besondere Anwendungspraxis von Gesetzen, welche verschiedene Auslegungen der Frauen betreffenden Angelegenheiten zulassen, Auslegungen, welche in der Praxis unmittelbar auf die juristische Stellung der Frau einwirken.

Die Frauen im Gegensatz zu Männern

Eine sehr positive Beurteilung besagt, der Kodex von 1983 habe zwar nicht alle, aber doch einige der Normen des Kodex von 1917 eliminiert oder verändert, welche die Frau als funktional untergeordnet, relativ dumm, emotional unbeständig und moralisch suspekt erscheinen lassen. Das universale Recht schreibt Männern und Frauen nunmehr denselben Status zu, was das Recht auf die Bestimmung des Wohnsitzes angeht (c. 104), das Recht auf einen Rituswechsel bei Eheantritt (c. 112 §1/2), das Recht auf den Beitritt zu Vereinigungen von Gläubigen (c. 307 §1) und das Recht auf die Wahl des Ortes, an dem das kirchliche Begräbnis stattfinden soll (c. 1177). So sind auch Aufgaben, wie etwa die Betrauung mit Finanzangelegenheiten einer Diözese und die

Beteiligung an der Verwaltung ihrer kirchlichen Güter oder der Güter anderer öffentlicher juristischer Personen, die im Auftrag des zuständigen Bischofs handeln, nicht mehr nur Männern vorbehalten (cc. 492 §2, 1279 §2). Abgesehen von sachlich bedingten Ausnahmen in Nonnenklöstern werden die Männer und Frauen, die höhere Obere in Ordensinstituten sind, als gleich befähigt angesehen, die weltlichen Güter zu verwalten (cc. 634–640) und die geeigneten Verwaltungsmaßnahmen im Falle von Versetzungen, Exklaustrierungen und Entlassungen von Mitgliedern zu treffen, gleich ob es sich dabei um männliche oder weibliche Vorgesetzte handelt (cc. 684, 700). Eine besondere Bewertung der Freiheit der Frau, sich für Ehe (c. 1067) oder Klosterleben (cc. 641, 656, 658) zu entscheiden, wurde unterlassen. Der neue Kodex beinhaltet keine Einschränkung hinsichtlich des Ortes, an dem Frauen die Beichte abgenommen werden darf (c. 964 §3), und er enthält eine vereinfachte Form der ehemals für Beichtväter von Ordensfrauen erarbeiteten Regeln (c. 630). Das Geschlecht eines Menschen gilt nicht mehr als Kriterium, anhand dessen man Strafen bemißt oder Nachteile auferlegt (cc. 1323–1324). Ebenso sind keine direkten Äußerungen mehr auszumachen, wonach das Zusammensein des Klerus mit Frauen potentiell suspekt sei (c. 277). Frauen stellen auch nicht mehr die letzte aller legalen Möglichkeiten dar, wenn es um das Amt des Taufspenders geht (c. 861 §2). Die erniedrigende Untersuchung der Frau im Falle einer «non-consummatum»-Ehe entfällt in Zukunft ebenfalls (c. 1702).

Der Kodex von 1983 enthält einige erkennbare Unterschiede im Umgang mit männlichen und weiblichen Laien. Von zwei Fällen abgesehen scheinen sich diese in der Praxis jedoch als recht vernünftig zu erweisen, ohne als solche schon diskriminierend zu sein. Einer dieser realistischen Unterschiede in der Behandlung von Männern und Frauen manifestiert sich in einer Norm, welche die juridische Bestimmung des Herkunftsortes von Kindern regelt, deren Eltern verschiedene Wohnsitze haben; die Kinder werden dem Wohnsitz der Mutter zugesprochen (c. 101 §1). Ein anderer Unterschied in der Normgebung schlägt sich in der Bestimmung eines etwas niedrigeren Mindestalters für Frauen nieder, die eine gültige Ehe eingehen wollen (c. 1083 §1). Wieder ein anderer Unterschied schränkt die Möglichkeit ein, Frauen zur Ehe zu zwingen, indem Entführung zum Ehehindernis erklärt wird (c. 1089).

Im Gegensatz zu diesen Unterschieden wirkt sich die Einschränkung, welche Männern auferlegt wird, welche die beständigen Laienämter eines Lektors oder Akolythen versehen, eindeutig im Sinne eines Ausschlusses aus. Seitdem dieser Ausschluß in *Ministeria quaedam* von 1972 erstmalig in Erscheinung getreten ist, bezeichneten ihn manche Kanonisten als unerklärlich, seltsam, diskriminierend und sexistisch. Andere Kanonisten erkennen den Ausschluß fraglos an, der traditionellen Verbindung wegen, die zwischen diesen jetzt «Laienämter» genannten Diensten und dem späteren Empfang von Höheren Weihen besteht[5]. Versuchen wir, den Ausschluß anhand des kanonischen Kontextes ganz genau zu beschreiben: Der Ausschluß ist enthalten in einem Kanon mit dem Titel «Pflichten und Rechte des christgläubigen Laien»; er schränkt die Möglichkeit eines Angehörigen der *christifideles laici* ein, in die Ämter eines Lektors und Akolythen eingesetzt zu werden; Grundlage ist eine rechtserhebliche Unterscheidung, die sich in erster Linie am Geschlecht des Anwärters orientiert.

Ein zweiter Unterschied, der auf einer rechtserheblichen Unterscheidung vorrangig aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit beruht, betrifft die Behandlung von Nonnenklöstern. Nur sie haben den umfassenden und strengen Normen der «Päpstlichen Klausur» nachzukommen (c. 667 §3); nur sie unterstehen in zahlreichen Angelegenheiten der fortwährenden Wachsamkeit des Diözesanbischofs in Angelegenheiten, bezüglich derer andere Gläubige – ob Männer oder Frauen – eigenverantwortlich handeln (cc. 615, 625, 637–638, 688); und nur sie sind Eingriffen seitens des Heiligen Stuhls ausgesetzt, die allein sie betreffen (cc. 609 §2, 686 §2). Obwohl das Leben in den kontemplativen Orden auf eine lange und ehrwürdige Tradition einer eigenen Gesetzgebung zurückblicken kann, scheint ihre im neuen Kodex verfügte einseitige Anwendung auf Frauen nichts anderes zu sein, als die institutionelle Verewigung der ehemaligen Voreingenommenheit hinsichtlich der Inferiorität der Frau.

Der Ausschluß der Frauen aus dem Klerikerstand

Die im Kodex von 1983 enthaltene maßgebliche Unterscheidung ist nicht die zwischen Männern

und Frauen, sondern die zwischen Klerus und Laienschaft. Danach sind die Kleriker befähigt *(habiles)*, im Besitz der kirchlichen Herrschaftsmacht zu sein und diese auszuüben (c. 129 § 1), während die Laien bei der Ausübung der Regierungsgewalt nur mitwirken dürfen *(cooperari)* und dies auch nur in Übereinstimmung mit gewissen gesetzlichen Bestimmungen (c. 129 § 2). Es ist dem Klerus – und nur ihm – vorbehalten, jene kirchlichen Ämter zu versehen, die mit einer Verfügungsgewalt bzw. einer Regierungsmacht ausgestattet sind (c. 274 § 1). Demgegenüber müssen die Laien erst einmal für tauglich erklärt werden *(idonei)*, bevor die Hierarchie darüber befindet, ob sie geeignet (*habiles*) seien zur Übernahme eines Amtes (c. 228 § 1)[6].

Zur Ausübung der *munera* des Lehrens und der Heiligung gesteht der neue Kodex den Laien auch zahlreiche Funktionen und Verpflichtungen zu. Für gewöhnlich sind diese aber hochqualifiziert und sorgfältig definiert, und ihre Wahrnehmung geschieht immer unter den wachsamen Augen der Hierarchie, der sie sich unterzuordnen haben. So stellt sich die göttliche Institution der *ministri sacri* inmitten der *christifideles*, welche sich im Gesetzestext als die Unterscheidung in Klerus und Laienschaft ausdrückt (c. 207 § 1), in einem sehr realen und praktikablen Unterschied dar, der sich innerhalb des kirchlichen Lebens in jeder Hinsicht durchsetzt.

Objektiv gesehen bringt der Ausschluß von der möglichen Zugehörigkeit zur Kategorie der *ministri sacri* eine schwerwiegende Einschränkung für jemanden, der Talente, Kompetenzen und Erfahrungen im kirchlichen Dienst einsetzen möchte, mit sich. Desgleichen ist – bei ebenso objektiver Beurteilung – festzustellen, daß ein *a-priori*-Ausschluß von der möglichen Zugehörigkeit zur Kategorie der *ministri sacri* ohne Berücksichtigung der vorhandenen und potentiellen Fähigkeiten, Kompetenzen und Erfahrungen einen entsprechend schwerwiegenden Verlust für die Kirche als ganze zur Folge hat. Nicht wenige Männer werden auf Dauer oder zeitweise von der Zugehörigkeit zu den *ministri sacri* ausgeschlossen, weil sie die erforderlichen Fähigkeiten nicht mitbringen (cc. 1026–1032), weil sie gewisse Voraussetzungen nicht erfüllen (cc. 1033–1039), in anderer Weise durch das Gesetz gehindert werden (cc. 1040–1052) oder sonstwie als ungeeignet erachtet werden (c. 1025). Frauen kommen für die Zugehörigkeit zu den *ministri sacri* von vornherein und für alle Zeiten nicht in Betracht, da sie keine Männer sind (c. 1024). Es genüge hier zu bemerken, daß die Bedeutung dieses Ausschlusses vom kirchlichen Leben durch die Geschichte hindurch nur unterschätzt werden kann. Die Richtigkeit dieser Feststellung sollte allen klar sein, gleich, ob als Grundlage für diese Ausgrenzung der Frauen das augustinische Hierarchieverständnis herangezogen wird oder die thomistische Anthropologie oder auch eine göttliche Willensbekundung im Sinne eines Scotus, eine sakramentale Sinngebung des Mannseins Jesu oder die seit langer Zeit bestehende Tradition oder auch jede beliebige Kombination dieser Legitimationsmöglichkeiten.

Die Anwendung des Kirchengesetzes auf die Frauen

Erinnern wir uns abschließend an eine frühere Bemerkung, wonach sich Gesetze im allgemeinen aus den Realitäten des alltäglichen Lebens ergeben, diese aber nicht vorschreiben. Dies trifft nur teilweise zu. In Wirklichkeit spielen die Rechtsnormen der Kirche verbunden mit der Art und Weise ihrer stetigen Anwendung in der Praxis eine wesentliche Rolle bei der Begünstigung, Behinderung oder Verzögerung der Entwicklung fundamentaler christlicher Werte, wie etwa des Wertes der grundsätzlichen Gleichheit von Mann und Frau. Es sei auch daran erinnert, daß weder Inhalt noch Anwendungspraxis der die Frauen betreffenden Teile des Kirchengesetzes sich in einem Zeitraum von fast zwei Jahrtausenden eines löblichen Leumunds erfreuen konnten.

So sollte uns nicht verwundern, wenn auch in unserer Zeit nach wie vor Auffassungen anzutreffen sind, die die Denkweisen und Einstellungen vergangener Epochen fortschreiben. Diese zeigen sich ganz deutlich in immer wieder auftauchenden Fragen, wie etwa der, ob Frauen für das Amt eines bischöflichen Vikars geeignet seien, wenn dieses Amt tatsächlich irgendeinem Nichtkleriker offen stünde[7] [was aber nach c. 478 § 1 nicht zutrifft (Anm. der Redaktion)]. Gesinnung und Einstellungen früherer Jahrhunderte offenbaren sich auch in der Auffassung, welche Frauen von Funktionen wie etwa der des Akolythen ausgeschlossen wissen wollen, auch wenn die universale Gesetzgebung einen solchen Ausschluß nicht ausdrücklich vorsieht. Abgesehen von diesen wenigen oben erwähnten Bestim-

mungen spricht die Verbesserung des juristischen Status der Frauen im Kodex von 1983 insgesamt gegen die endlose Fortsetzung einer solchen Denkweise und schließt das Aufkommen derartiger Fragen in Zukunft vielleicht aus.

Schlußfolgerung

Obwohl das neue Kirchenrecht nur wenige der ehemaligen Unterschiede in der Behandlung von Männern und Frauen beibehält, sind die, welche wir erwähnten, doch recht bedeutsam; 1. weil sie in direktem oder indirektem Zusammenhang zu der Unterscheidung in Klerus und Laienschaft sowie dem damit verbundenen Ausschluß der Frauen von den Dienstgraden der *ministri sacri* stehen, und 2. weil sie den untergeordneten Status der Frau innerhalb der Kirche fraglos hinnehmen, wie etwa das Beispiel der kontemplativen Ordensfrauen zeigt. Der Kanon 208 des Kodex von 1983 modifiziert seine Beteuerung der «wirklichen Gleichheit» aller *christifideles* indem er hinzufügt: «entsprechend der Stellung und Funktion einer Person». Es ist festzuhalten, daß diese Modifizierung weder eine juristische Gleichstellung von Klerus und Laienschaft anzeigt noch eine juristische Gleichwertigkeit zwischen männlichen und weiblichen Laien. Die erstgenannte Ungleichheit hat ihre solide Grundlage in den *ministri sacri* als einer göttlichen Einrichtung, die zweitgenannte ist weniger solide fundiert.

Insgesamt gesehen wird deutlich, daß die Frau in der Praxis nicht die gleiche Behandlung erfährt wie der Mann, weder in der Gesellschaft noch in der Kirche. Was die Gesellschaften in aller Welt betrifft, so stellen die Frauen hier mehr als die Hälfte der Arbeitskräfte und mindestens zwei Drittel der Analphabeten oder Ungebildeten. Sie haben geringere Chancen im Wirtschaftsbereich als die Männer, erhalten ein geringeres Arbeitsentgelt als diese und erleiden seitens der Männer oft eine politische und physische Unterdrükkung. Einige Gesellschaften und Religionen lehnen es ab, Männer und Frauen als gleichberechtigt zu betrachten oder auch nur die theoretische Möglichkeit ihrer Gleichberechtigung in Erwägung zu ziehen. Im kirchlichen Bereich wurden der Frau von jeher in der Theorie ein untergeordneter Rang und in der Praxis die zweitrangigen Rollen zugewiesen. Es fällt nicht leicht und ist auch nicht mit Sicherheit zu ermitteln, zu welchem Ausmaß die Kirche durch ihre frühere Gesetzgebung und Praxis der Rechtsprechung zu der globalen und kirchlichen Ungleichheit der Geschlechter beigetragen hat. Die Frage, ob und in welchem Ausmaß das neue Kirchenrecht und seine Praktizierung auf eine schließlich gleiche Behandlung von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft hinzuwirken vermag, muß bis auf weiteres offen bleiben.

[1] R. McDermott, The Legal Condition of Women on the Church: Shifting Policies and Norms (Catholic University of America, Washington, DC, 1979) 1–155. Vgl. auch D. Morrison, The Juridic Status of Women in Canonical Law and in United States Law (Pontificia Universitas Lateranensis, Rom 1965).

[2] J.-M. Aubert, La femme: antiféminisme et christianisme (Cerf-Desclee, Paris 1975); K. Børresen, Subordination et équivalence: Nature et rôle de la Femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin (Oslo, Paris 1968); J. Coriden (Hg.), Sexism and Church Law (Paulist, New York 1977); I. Raming, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt: Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? (Böhlau Verlag, Köln 1973); G. Tavard, Woman in Christian Tradition (Notre Dame, London 1973); E. Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (Crossroads, New York 1983).

[3] Die Parallelenliste der vergleichbaren Canones der Gesetzbücher von 1971 und 1983 Laien und Frauen betreffend soll dem Leser eine Hilfe an die Hand geben; sie hat jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit und unterscheidet sich von ähnlichen Tabellen anderer Kanonisten. Diese Übersicht wurde zusammengestellt von R. McDermott, Women in the New Code: The Way Supplement 50 (Sommer 1984) 27–37; J. Provost in: J. Coriden, T. Green, D. Heintschel (Hg.), The Code of Canon Law, A Text and Commentary (Paulist Press, New York 1985) 140–141; F. Urrutia, De normibus generalibus. Adnotationes in codicem: liber I (Universitas Gregoriana, Rom 1983) 71–74; M.-T. Van Lunen Chenu, L. Wendholt, Le statut de la femme dans le code de droit canonique et dans la convention des Nations Unies: Praxis juridique et religion 1 (1984) 7–18.

[4] Die Frage, ob Laien an der Ausübung der kirchlichen Herrschaftsgewalt teilhaben sollen oder nicht und die Wechselwirkung der Inhalte der Canones 129 §2, 145 §2, 228 §1 und 274 §1 führten bereits zu gegensätzlichen Interpretationen zeitgenössischer Kanonisten. Eine umfassende Bibliographie, eine kurze Erklärung der jeweiligen «deutschen» und «römischen» Schulen sowie eine Interpretation, die die

mögliche und/oder tatsächliche Praxis der Rechtsprechung gemäß den Bestimmungen des neuen Kodex durch Laien darstellt, finden sich bei J. Provost, Participation of the Laity in the Governance of the Church: Studia Canonica 17 (1983) 417–448. Vgl. auch D.-M. Jaeger, Animadversiones quaedam de necessitudine inter potestatem ordinis et regiminis iuxta C.I.C. recognitum: Antonianum 59 (Juli/Dez. 1984) 628–646. Der Autor legt gemäß dem neuen Kodex das Unvermögen der Laien dar, Jurisdiktionsgewalt zu haben oder auszuüben. Eine gelehrte historische Analyse einer urkundlich belegten langfristigen Ausübung der Jurisdiktion durch (zumindest einige) Laien und sogar Äbtissinnen legt M. de Fürstenberg, Exempla iurisdictionis mulierum in Germania septentrionali-orientali: Periodica 73 (1984) 89–111 vor.

[5] Vgl. F. McManus, The State of the Liturgy: Origins 2 (Nov. 1972) 303; J. Allesandro: Commentary, aaO. 15; J. Provost, aaO. 141; Van Lunen Chenu, L. Wentholt, aaO. 10; L. de Echeverría (Hg.), Codigo de derecho canonico (BAC, Madrid 1984) 145, 491, 494.

[6] Beachten Sie, daß es aufgrund dieser Rechtsnormen zu realen und/oder scheinbaren Widersprüchen kommt, da den Laien auf der einen Seite nun vermehrt Ämter zugänglich sind, auf der anderen Seite aber eine entsprechende kanonische Befähigung des Laien, ob Mann oder Frau, zur Übernahme und Ausübung dieser Ämter nicht ohne weiteres gegeben ist. So kann entsprechend c. 1421 §2 ein Laie zum Richter bestellt werden, ein Amt, das als solches die Ausübung von Leitungsgewalt beinhaltet. Derselbe Canon legt aber auch fest, daß der so ernannte Laie nur als Richter fungieren darf, wenn er/sie von einem *collegium* von Richtern als ein Laienmitglied angenommen wurde. Desgleichen führen diese Rechtsnormen zu tatsächlichen und/oder scheinbaren Spannungen zwischen dem neuen Gesetz und der gegenwärtig üblichen Kirchenpraxis. So kann ein Laie das Amt des Kanzlers innehaben, das keine Leitungsgewalt beinhaltet (c. 482 §1). Dennoch können Laien, die Kanzler sind, bei Anwendung jener Richtlinien, die Fragen der Handlungsvollmacht und der Delegation von Vollmachten regeln (cc. 131–133, 137–144), in der Praxis dennoch die Leitungsgewalt ausüben, für die sie nach dem Buchstaben des Gesetzes nicht *«habiles»* sind. Dieselbe Klerus-Laien-Unterscheidung in bezug auf die Leitungsgewalt tritt in jenen Canones in Erscheinung, welche die «Institute des geweihten Lebens» betreffen, wie cc. 588 und 596.

[7] Vgl. A. Gutierrez. An mulieres possint esse Vicarii Episcopales: Commentarium pro religiosis 60 (1979) 201–210. Besonders S. 210: «Sed adhuc quaerendum est de capacitate naturali mulieris ad has responsabilitates assumendas... ...forsan mulieres perquam maxima ex parte minus aptae iudicari possunt ad haec officia sustinenda prout oportet».

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

ELISABETH McDONOUGH

Seit 1963 Mitglied der Gemeinschaft der Dominikanerinnen von Columbus, Ohio. Studien am Ohio Dominican College, an der Fairfield University und an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. Dort 1982 Promotion zum Doktor des Kanonischen Rechtes und ebenfalls dort derzeit Assistenzprofessorin für Kanonisches Recht. Vorher lehrte sie Kanonisches Recht am Päpstlichen Collegium Josephinum in Columbus, Ohio. Außerdem rege Vortragstätigkeit an vielen Orten der Vereinigten Staaten von Nordamerika über Themen des Kanonischen Rechtes für die Ordensleute. Kirchenrechtliche Beraterin verschiedener Ordensgemeinschaften. Veröffentlichungen u.a.: Religious in the 1983 Code: New Approaches to the New Law; Art. «Departure and Dismissal»: Handbook for Religious; Reflections of a Canon Lawyer: Religious Life in the U.S. Church: The New Dialogue. Außerdem Beiträge zu: CLSA Proceedings, The Jurist, Spirituality Today, The Way Supplement. Anschrift: The Catholic University of America, Dept. of Canon Law, Washington, D.C. 20064, USA.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

Richard Hill

Das Ordensleben und der neue Kodex

Einführung

Die Ordensleute scheinen sich zur Zeit recht schnell an das revidierte Kirchenrecht zu gewöhnen. Dieses Recht berührt ja unmittelbar ihr Leben. Zudem sind sie schon seit längerem mit der Aufgabe beschäftigt, ihre Ordenskonstitutionen und andere Formen ihrer Ordensgesetzgebung zu revidieren. Natürlich gibt es auch Fragen, Schwierigkeiten und Probleme, was die Abstimmung der Ordensregeln und -bräuche auf das neue universale Kirchenrecht angeht. Zudem ist nicht immer klar, wo die Wurzeln dieser Schwierigkeiten und Probleme liegen. Dieser Aufsatz geht von Erfahrungen und Beobachtungen in diesem Zusammenhang aus, um die konkrete Praxis zur Zeit der Verkündigung des neuen Gesetzes mit diesem Gesetz selbst zu vergleichen.

Allgemein ist man der Meinung, daß der Teil des neuen Kirchenrechts, der sich mit dem Ordensleben befaßt und vielleicht auch der am gründlichsten bearbeitete Teil dieses neuen Kirchenrechts ist, gegenüber dem alten Recht eine starke Vereinfachung bedeutet. Man hat sich ernsthaft darum bemüht, daß das neue Recht sowohl die Verschiedenheit zwischen den verschiedenen Ordensinstituten als auch die unterschiedlichen Arbeits- und Lebensbedingungen der verschiedenen Mitglieder dieser Institute widerspiegelt. Sowohl auf prinzipieller als auch auf praktischer Ebene ist das neue Ordensrecht der Versuch, ein Gleichgewicht zwischen den ewig gültigen Elementen einer langen Tradition des Lebens nach den evangelischen Räten und der Notwendigkeit einer größeren Flexibilität bei der jeweiligen konkreten Anwendung der allgemeinen Prinzipien des Ordenslebens zu finden. Durch die häufigen Verweise auf die Konstitutionen der Ordensinstitute und andere Formen der Ordensgesetzgebung wird das Subsidiaritätsprinzip in der Gestalt einer echten Dezentralisierung der Autoritätsausübung und der Entscheidungskompetenz im Ordensleben konkret verwirklicht. Wenigstens auf der Ebene der allgemeinen Gesetzgebung ist die seit mehr als einem Jahrhundert vorherrschende Tendenz zur Vereinheitlichung des Ordenslebens, besonders im Fall der im Apostolat tätigen Institute, gestoppt und umgekehrt worden.

Zugleich bleibt das neue Ordensrecht den Lehren und den Richtlinien des Zweiten Vatikanums treu, und auch die Kontinuität mit der nach diesem Konzil erlassenen Gesetzgebung ist gewahrt. Hierin entspricht die Kommission, der die Revision des Kirchenrechts anvertraut worden war, dem ihr von Johannes XXIII. und seinen Nachfolgern gegebenen Auftrag. Die vielen Experten, die an dieser Revision mitarbeiteten, waren sich klar der Tatsache bewußt, daß es sich nicht darum handelte, das Ordensleben neu zu gestalten, sondern daß dieses Ordensleben lediglich einen neuen juristischen Rahmen bekommen sollte. Es ist daher kaum verwunderlich, daß manche alten Normen auch im neuen Recht enthalten sind.

Eingrenzung

Wer wie wir die neue Gesetzgebung mit der heute gelebten Erfahrung und der heutigen Wirklichkeit des Ordenslebens vergleichen will, stößt schnell auf eine große Schwierigkeit: Die verschiedenen Ordensgemeinschaften strukturieren ihr Ordensleben und interpretieren die verschiedenen Normen und Bräuche des Ordenslebens auf so unterschiedliche Weise, daß es diesbezüglich kaum möglich ist, zu klaren und allgemeingültigen Aussagen zu gelangen. Manchmal ist sogar faktisch überhaupt kein Vergleich zwischen den verschiedenen Gemeinschaften möglich. So gilt in einigen Gemeinschaften nach wie vor ohne irgendwelche Veränderungen das vorkonziliare Modell des Ordenslebens, während andere sich kaum von den Säkularinstituten oder von bestimmten Laienvereinigungen unterscheiden. Die meisten Gemeinschaften siedeln sich irgendwo zwischen diesen beiden Extremen an, und dementsprechend gibt es auch ein sehr breites Spektrum unterschiedlicher Formen der Ordenspraxis.

Wir sollten hier daher unser Thema eingrenzen. So werden wir uns auf die im Apostolat tätigen Institute in den USA und Kanada beschränken, die übrigens, mit gewissen Einschränkungen, manchen entsprechenden Institu-

ten in Europa sehr ähnlich sind. Wir würden allerdings unser Thema zu sehr eingrenzen, wenn wir uns nur auf die Institute beschränken, die in diesen beiden Ländern ihre Generalverwaltung (Generalat) haben oder von denen die meisten Mitglieder dort leben und arbeiten. Sicherlich besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen Männer- und Frauenorden, zwischen den kleinen und den großen Orden, zwischen den international tätigen Orden und denen, die eher nur auf nationaler oder regionaler Ebene arbeiten. Wenn wir aber zu sehr auf diese Unterschiede eingehen, können wir nicht zu den allgemeineren Aussagen kommen, zu denen wir hier doch gelangen möchten.

Der wohlbekannte Brief von Johannes Paul II. an die Bischöfe der USA sowie der Anhang zu diesem Brief mit der Überschrift «Essential Elements in the Teaching of the Church on Religious Life» sind zwar formell an eine einzige Bischofskonferenz zu einem ganz bestimmten Anlaß gerichtet. Dennoch wollen beide Dokumente klar etwas über alle Ordensinstitute aussagen, die sich in der katholischen Kirche dem Apostolat widmen[1]. Trotz einiger befremdender Veränderungen und Akzentverschiebungen knüpft «Essential Elements» doch im wesentlichen an das neue Kirchenrecht und seine nachkonziliaren Quellen an. Wir werden hier nur auf vier von den neun von diesem Dokument genannten Elementen oder Aspekten des Ordenslebens eingehen: Armut, Gehorsam/Autorität, lebendige Gemeinschaft, die Beziehungen der verschiedenen Institute und ihrer Mitglieder zur kirchlichen Hierarchie. Gerade diese vier Themen scheinen uns ein geeigneter Ausgangspunkt für einen Vergleich des Kirchenrechtes mit der gelebten Wirklichkeit der Ordensgemeinschaften. Natürlich könnte man auch auf andere Aspekte eingehen, aber wir würden für die verschiedenen Ordensinstitute zu ähnlichen Ergebnissen kommen.

Vier wesentliche Elemente

So wie der evangelische Rat der Armut traditionell im Ordensleben verstanden und gelebt wird, gehört zu dieser Armut dreierlei: ein einfaches Leben, Arbeit und die Abhängigkeit der Ordensleute von ihrem Orden für alles, was sie materiell zum Leben brauchen (c. 600). Weiter sagt der Kodex über diese Armut kaum etwas, und so ist es den verschiedenen Ordensinstituten überlassen, selber zu bestimmen, wie eine solche Einfachheit des Lebens, wie jene Arbeit und jene Abhängigkeit konkret aussehen und verwirklicht werden sollen. Es gibt dann auch eine sehr große Verschiedenheit zwischen den einzelnen Ordensinstituten, was die Konkretisierung des allgemeinen Prinzips eines Lebens in Armut angeht. Einige Institute stellen es ihren Mitgliedern, die irgendein Arbeitsentgelt bekommen, faktisch völlig frei, wie sie über ihr Einkommen verfügen. Nur wird von ihnen erwartet, daß sie ihrem Institut eine bestimmte Summe bzw. einen bestimmten Prozentsatz ihres Einkommens für den Lebensunterhalt der Mitglieder, die keinen Lohn oder kein Stipendium empfangen, und zur Dekkung der Verwaltungskosten des Instituts überlassen. Allerdings fordern die meisten Institute nach wie vor, daß ihre Mitglieder alles, was sie verdienen bzw. als Geschenk bekommen, ihrer Gemeinschaft weitergeben, wobei diese Gemeinschaft dann die volle Verantwortung für den materiellen Lebensunterhalt ihrer Mitglieder trägt.

Die meisten Ordensinstitute lassen allerdings auch ein bestimmtes Maß an Unabhängigkeit ihrer Mitglieder in ihrem Umgang mit Geld und mit materiellen Gütern zu. So können diese Mitglieder frei über eine Ausgabenpauschale oder über ein Taschengeld oder ähnliches verfügen. Auch sind diese Orden, soweit es geht, recht großzügig, was die materielle Ausstattung ihrer Mitglieder angeht. Allerdings gibt es noch immer eine kleine Gruppe von Gemeinschaften, die von ihren Mitgliedern erwartet, daß sie auch für die kleinste Ausgabe um Erlaubnis bitten.

Wiederum der Tradition sowie den Lehren der Kirche während und nach dem Konzil entsprechend, sieht der neue Kodex in der Unterwerfung der Ordensmitglieder unter den Willen ihrer Ordensoberen innerhalb der dazu von den jeweiligen Ordenskonstitutionen gesetzten Grenzen den Inhalt des evangelischen Rates des Gehorsams (c. 601). Das setzt natürlich voraus, daß rechtmäßig ernannte Ordensobere wirklich eine echte kirchliche Autorität ausüben. Hat die Kirche als Instrumente Gottes die Regeln und Konstitutionen eines Ordens approbiert, dann ist diese Autorität, so der neue Kodex, eine Macht, die von Gott selbst stammt. Beratungsgremien und eine möglichst breite Beratung sind notwendig, aber zugleich sollte auch die Autorität der Ordensoberen, die letzte Entscheidung zu treffen, gewahrt bleiben (c. 618).

Einige Institute halten ein solches Verständnis von Gehorsam und Autorität für überholt. Ein solches Verständnis stimme nicht mit der Würde erwachsener und verantwortungsvoller Menschen überein. Statt dessen heben diese Institute die persönliche Verantwortung und das persönliche Urteil *(personal discernment)* ihrer Mitglieder hervor. In diesem Modell beschränkt sich die Rolle eines Ordensoberen oder -moderators auf dessen Beteiligung zum Beispiel in der Form eines Rates am Prozeß der Urteilsfindung bei den einzelnen Ordensmitgliedern. Diese Beteiligung wird zwar meistens als eine besondere wichtige Komponente jenes Prozesses eingeschätzt, aber letztendlich trifft die einzelne Ordensfrau oder der einzelne Ordensmann selbst die Entscheidung und übernimmt dafür auch die Verantwortung. Nach einem solchen Verständnis von Autorität sind die Entscheidungen von Ordensleuten, die sie selbst betreffen, einzig und allein ihre Angelegenheit und die ihres von ihrer Suche nach Gottes Willen erleuchteten Gewissens. Zum Gehorsam ist man nicht einem menschlichen Ordensoberen, sondern nur Gott gegenüber verpflichtet.

Wenn es sich um Angelegenheiten der Gemeinschaft als solcher handelt, muß der Ordensobere sich nach diesem Verständnis von Gehorsam und Autorität darauf beschränken, festzustellen, was die Gemeinschaft wirklich will. Dabei muß er die Anstrengungen der einzelnen Ordensmitglieder koordinieren und dafür sorgen, daß dabei alles in einer guten Ordnung verläuft. Auf keinen Fall darf er allein Entscheidungen treffen, die die Gruppe oder Gemeinschaft als solche binden. Eine solche bindende Kraft hat aber wohl der allgemeine Wille der Ordensmitglieder, und die Autorität der Ordensoberen beruht auf der Zustimmung der Ordensmitglieder. Auch werden solche Gemeinschaften sehr oft von einem Team geleitet bzw. werden alle wichtigen Entscheidungen kollegial, von der Gemeinschaft als solcher, getroffen, auch in den Fällen, in denen der Kodex die endgültige Entscheidung den einzelnen Ordenssuperioren überlassen will.

Allerdings bleibt die große Mehrheit der Orden bei einem traditionellen Verständnis des evangelischen Rates des Gehorsams, und es wird in ihnen auch die persönliche Autorität der Oberen aufgrund der Ordenskonstitutionen anerkannt. Zugleich bestehen aber auch verschiedene Regelungen und Strukturen, die garantieren sollen, daß die Beratungen vor einer Entscheidung dem Gewicht dieser Entscheidung entsprechen und daß Befehle eines Ordensoberen auf wenige Fälle beschränkt bleiben, in denen dies für angebracht oder notwendig erachtet wird. Sonst wird in solchen Gemeinschaften von den Mitgliedern erwartet, daß sie im täglichen Leben verantwortliche Entscheidungen und eine verantwortliche Wahl treffen.

Dennoch bestehen auch noch einige Gemeinschaften, in denen noch immer ein sehr strenges Verständnis von Gehorsam vorherrscht: Nach wie vor wird der Gehorsam gegenüber ausdrücklichen Anweisungen der Ordensoberen als eine notwendige Voraussetzung dafür verstanden, daß auch die einfachsten und gewöhnlichsten Handlungen des täglichen Lebens verdienstvoll sind. Die Autorität der Ordensoberen erstreckt sich dann auch auf alle Details des täglichen Lebens. In diesen meistens kleinen und regionalen Instituten scheint auch wenig Raum zu bleiben für die persönliche Initiative und für die Konsultation der Mitglieder bei wichtigen Entscheidungen.

Der Kodex hält in seiner beschreibenden Definition der Ordensinstitute an der Forderung eines «brüderlichen Lebens in Gemeinschaft» fest (c. 607 §2). Zudem heißt es, daß eine Ordensgemeinschaft in einer «rechtmäßig errichteten Niederlassung unter der Autorität eines Oberen» leben muß (c. 608). Obwohl die meisten Ordensinstitute so weit wie möglich die Bedeutung des Gemeinschaftslebens hervorheben, ist es nicht ungewöhnlich, daß einige Institute es wenigstens in der Praxis ihren Mitgliedern freistellen, selber zu wählen, wie sie wohnen wollen. So ziehen es manche Ordensleute, auch wenn das Apostolat oder ein Studium dies nicht erfordern, vor, allein oder mit einem oder zwei anderen Ordensmitgliedern zu leben. Aber es bestehen auch weiterhin große Ordenshäuser mit sehr vielen Ordensmitgliedern. Verständlicherweise wird das Leben in diesen großen Häusern oft als das Gegenteil eines wahren Gemeinschaftslebens erfahren.

Schließlich betont der revidierte Kodex genauso wie das Konzil, daß der jeweilige Ortsbischof die Oberaufsicht hat über alle Aktivitäten der Ordensleute, die sich an die Gläubigen im allgemeinen richten, und hier vor allem über solche Initiativen und Unternehmungen, die mit der Seelsorge und dem priesterlichen Dienst zu tun haben. Die allgemeine Richtlinie des Zweiten

Vatikanums, daß die Koordinierung und die Oberaufsicht über alle seelsorgerliche Arbeit in einer Diözese dem jeweiligen Diözesanbischof zusteht, wird im neuen Kodex in c. 394 als allgemeine Norm wiederholt. Daher dürfen sich solche Orden und Ordensangehörige, die in der Seelsorge tätig sind, der Oberaufsicht oder der Koordination des Bischofs nicht entziehen, obwohl es hier, je nach dem, was man tut und wie man es tut, auch verschiedene Grade der Selbständigkeit und der Unabhängigkeit dem Diözesanbischof gegenüber gibt.

Auch wenn das Ordensrecht davon ausgeht, daß die Ordensleute ihre seelsorgerliche Arbeit normalerweise als Gruppe verrichten und diese Arbeit dann unter der Oberaufsicht sowohl des Bischofs als auch der Oberen und Verwalter der betreffenden Ordensgemeinschaften steht, läßt es auch die Möglichkeit offen, daß einzelne Ordensleute zu verschiedenen kirchlichen Aufgaben freigestellt werden und daß sie sogar mit der stillschweigenden Zustimmung ihrer Ordensoberen und ihres Bischofs bzw. seiner Vertreter eigene Initiativen ergreifen.

Es kann aber zu Schwierigkeiten kommen, wenn einzelne Ordensleute oder Gruppen von Ordensleuten Initiativen ergreifen bzw. in der Gesellschaft bestimmte Positionen einnehmen, die sie als ihrem Apostolat bzw. ihrem seelsorgerlichen Dienst zugehörig betrachten und wozu sie die Unterstützung ihrer Oberen haben, die sich aber der Oberaufsicht des Bischofs und der Koordinierung mit anderen Initiativen in der betreffenden Diözese entziehen oder die mit der vom Bischof und seinen Vertretern gewünschten Pastoral nicht übereinstimmen bzw. vom Bischof und seinen Vertretern nicht gutgeheißen werden.

Um die Konflikte so weit wie möglich zu reduzieren und die Zusammenarbeit zu fördern, wiederholt der Kodex den Aufruf der «Richtlinien für die gegenseitigen Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten in der Kirche» von 1978 an alle Priester und Ordensleute, sich untereinander und mit dem Diözesanklerus zu beraten. Dies setzt natürlich Koordinations- und Planungsorgane voraus, die zur Zufriedenheit beider Seiten arbeiten sollten (c. 678 §3; 680). Es ist noch nicht lange her, daß man angefangen hat, diesen Aspekt der Verantwortung der kirchlichen Führung anzuerkennen und daß einige Strukturen geschaffen wurden, um dieser Verantwortung auch gerecht zu werden. Bisher aber leisten diese Strukturen nur selten das, was sie leisten sollten. Sie drohen reine Gesten ohne entsprechende Wirklichkeit zu werden.

In Fällen, in denen die Initiative eines Ordensmitglieds oder einer Gruppe von Ordensleuten nicht mit der vom Bischof gewünschten Pastoral übereinstimmt und daher auch von diesem in seiner Diözese verboten wird, tendieren einige Ordensinstitute dahin, diese Fälle als Konflikte zu betrachten, die einzig und allein das betroffene Ordensmitglied oder die Ordensgruppe und den Bischof angehen und dann auch von ihnen allein gelöst werden sollten. In solchen Fällen gibt es dann einen klaren Gegensatz zwischen dem Kirchenrecht und der konkreten Praxis der betreffenden Ordensinstitute.

Reflexion über die Praxis

In den vier hier beschriebenen und auch in anderen Bereichen weichen einige Ordensinstitute in Kanada und in den USA eindeutig vom Kirchenrecht, so wie es im neuen Kodex von 1983 formuliert wurde, ab. Andere Ordensinstitute – und es scheint sich dabei wohl um die große Mehrheit zu handeln – haben neue Regeln und Gewohnheiten eingeführt, die im wesentlichen mit dem neuen Recht übereinstimmen oder wenigstens keinen ernsthaften Gegensatz zu diesem neuen Recht bedeuten. Allerdings gibt es auch Gemeinschaften, die kaum oder überhaupt keine Anstrengungen gemacht haben, die neue Freiheit, die das neue Recht ihnen gibt, für sich zu nutzen.

In jedem dieser vier Bereiche kämpfen zwei Wertkomplexe miteinander um die Vorherrschaft. In diesen vier Bereichen der Armut, der Autorität/des Gehorsams, des Gemeinschaftslebens und des Apostolats steht ein Wertkomplex individuelle Freiheit/persönliche Lebenserfüllung, Menschenwürde und Recht auf Autonomie den unvermeidlichen Zwängen und Beschränkungen gegenüber, die auf die Wertschätzung von Tradition und Recht zurückgehen. Wenn aber der erste Wertkomplex der Verwirklichung der Persönlichkeit an so hoher Stelle steht, daß er alle Zwänge und Beschränkungen faktisch wegfegt, wird der Wert der Tradition und des Rechtes so relativiert, daß sie nur noch die Bedeutung und das Gewicht haben, die jeder einzelne ihnen beimessen will.

In anderen Fällen aber, in denen der Wert der Tradition und des Rechtes so hervorgehoben

wird, daß die persönliche Entscheidung und Wahl und die Freiheit jedes einzelnen nur innerhalb sehr enger Grenzen zur Geltung kommen dürfen und daher faktisch ohne Bedeutung sind, werden die persönliche Initiative und die persönliche Verantwortung der einzelnen Ordensmitglieder oft einer Einförmigkeit und Anpassung aller an eine einzige Norm geopfert. Dies würde aber eine ernsthafte Bedrohung der geistigen und psychologischen Gesundheit der Betroffenen bedeuten, und nur unreife und unsichere Persönlichkeiten können sich von einer solchen Form des Ordenslebens angezogen fühlen. Hier sind also beide Extreme zu meiden.

Die große Mehrheit der Ordensleute und Ordensinstitute hat aber zu einem Gleichgewicht zwischen Recht und Tradition einerseits und persönlicher Freiheit und persönlicher Würde und Integrität andererseits gefunden. So vertreten die meisten Gemeinschaften erfolgreich ein Ideal der Armut, nach dem das einzelne Ordensmitglied, was das Materielle angeht, in totaler Abhängigkeit von seinem Ordensinstitut lebt und diesem Institut auch über seinen Umgang mit dem Materiellen Rechenschaft ablegt, ohne daß ihm deshalb seine persönliche Verantwortung und seine persönlichen Entscheidungen genommen werden. In diesen Instituten wurde auch ein befreiendes und fruchtbares Gleichgewicht zwischen Autorität und Gehorsam hergestellt, ohne daß darum die Autorität der Ordensoberen oder das Verdienst eines freiwilligen Gehorsams aufs Spiel gesetzt wurden. Es scheinen sich in den verschiedenen nordamerikanischen Ordensgemeinschaften manche verschiedene Stile des gemeinsamen Zusammenlebens zu entwikkeln, ohne daß diese Häuser zu reinen Essens- und Übernachtungseinrichtungen oder auch zu exklusiven, elitären Klubs verkommen. Schließlich fällt es der großen Mehrheit der Ordensleute und Ordensinstitute relativ leicht, konstruktiv mit den jeweiligen Diözesen, Diözesanverwaltungen und Pfarreien zusammenzuarbeiten, ohne daß deshalb jedes einzelne Ordensmitglied ohne den Rückhalt in seinem Orden als Einzelperson in der Diözese arbeitet oder ohne daß deshalb jede Form der Ordensaktivität in einer Diözese als Seelsorge und Apostolat verbrämt wird.

Zum Schluß

Gehen wir davon aus, daß unsere Darstellung der gelebten Wirklichkeit des heutigen Ordenslebens in Nordamerika, auch wenn sie allgemein bleibt und ungenau ist, im großen und ganzen stimmt. Dann stellt sich die Frage, die der Anstoß zu diesem Essay war: Kann es eine Übereinstimmung geben zwischen dem revidierten Ordensrecht und der gelebten Ordenswirklichkeit? Ich vertrete hier die Meinung, daß mit der offensichtlichen Ausnahme einiger radikaler Extreme das neue Ordensrecht heute angemessen ist und man mit ihm leben und arbeiten kann. Man kann dieses Ordensrecht durchaus so verstehen und ihm durchaus so entsprechen, daß die einzelnen Ordensmitglieder freier werden, um besser ihren Dienst zu erfüllen, daß ihre Rechte respektiert werden und daß Gemeinschaftssinn und Zusammengehörigkeit in den einzelnen Gemeinschaften gefördert werden. Allerdings meine ich auch, daß das neue Recht in manchen wichtigen Punkten oft falsch verstanden und verkehrt interpretiert wird. Dies geschieht dann meistens in einem sehr restriktiven Sinn und ruft in einigen Gemeinschaften auf völlig unnötige Weise Unruhe und Entfremdung hervor.

Wenn dagegen das, was das Zweite Vatikanum über das Wesen und die Werte des Ordenslebens gesagt hat und was dann von solchen Dokumenten wie *Renovationis causam*, *Evangelica testificatio* und *Mutuae relationes*[2] wiederaufgenommen und weiterentwickelt wurde, nicht mehr als relevant und noch weniger als eine Norm, der man heute noch folgen sollte, betrachtet wird, dann wird auch der Teil des neuen Kodex, der sich auf das Ordensleben und die Ordensinstitute bezieht, als absolut unzureichend und unbefriedigend beurteilt werden.

Was wir hier zur Zeit brauchen, ist ein richtiges Verständnis des neuen Kodex. Dabei sollte auch die von diesem neuen Recht ermöglichte weitreichende Flexibilität bei der konkreten Anwendung der allgemeinen Normen nicht übersehen werden. Zugleich sollten wir in dem Maße, in dem wir mehr Erfahrung mit dem neuen Kodex gewinnen, darauf achten und darüber diskutieren, inwieweit sich die einzelnen Normen verwirlichen lassen. Dabei wird es notwendigerweise zu Vorschlägen zur Verbesserung des Ordensrechtes kommen müssen, denn auch das, was für die Kirche und die Ordensinstitute gut und notwendig ist, wird sich sicherlich ändern.

[1] Der Text dieses Briefes von Johannes Paul II. an die Bischöfe der Vereinigten Staaten und des Begleitdokumentes «Essential Elements» wurden nicht in den AAS, sondern in

der Zeitschrift *Origins* 13/8 (7. Juli 1983) 129, 131–141 veröffentlicht. Siehe für eine gründliche Untersuchung dieser Texte Robert J. Daly u.a., Religious Life in the U.S. Church. The New Dialogue (Paulist, New York 1984).

[2] Siehe für die Instruktion vom 6. Januar 1969 der Kongregation für die Ordens- und Säkularinstitute, *Renovationis causam:* AAS 63 (1971) 479–526; Für die apostolische Mahnung *Evangelica testificatio* vom 29. Juni 1971 von Paul VI.: AAS 63 (1973) 497–526; Für die Richtlinien *Mutuae relationes* vom 14. Mai 1978 der Bischofskongregation und der Kongregation für die Ordens- und Säkularinstitute: AAS 70 (1978) 473–506.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

RICHARD HILL

1928 in Los Angeles, Kalifornien, geboren. Mitglied des Jesuitenordens. 1958 Priesterweihe. 1959 Lizentiat der Theologie am Alma College in Los Gatos, Kalifornien. 1963 Doktor des Kanonischen Rechtes an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Seitdem Professor für Kanonisches Recht an der Jesuit School of Theology in Berkeley, Kalifornien. Veröffentlichungen: Beiträge über Ordenswesen in «The Jurist» und «Review for Religious»; Kommentare zu den Canones 124–203 des neuen Codex Iuris Canonici in: The Code of Canon Law: A Text and Commentary (1985); zu den Canones 673–683, Apostolate of Religious Institutes, in: Religious Institutes, Secular Institutes, Societies of the Apostolic Life: A Handbook on Canons 573–746 (1985). Anschrift: Jesuit School of Theology, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, Ca. 94709, USA.

John Faris

Ein Blick auf den neuen lateinischen Kirchenrechtskodex von seiten katholischer Ostkirchen

Der revidierte Codex Iuris Canonici (im Folgenden = RCIC) beginnt zwar mit einer absoluten Aussage, die den Geltungsbereich dieses Kodex auf die lateinische Kirche einschränkt (c. 1). Doch wenn man die Bestimmungen dieses Kodex prüft, sieht man, daß er auch Auswirkungen auf die katholischen Ostkirchen hat. Alle Katholiken des Ostens und des Westens sind somit gehalten, sich nach diesem Kodex der lateinischen Kirche zu richten.

Die Bestimmungen, welche die Beziehungen zwischen den katholischen Kirchen betreffen, werden für gewöhnlich als «interrituell» bezeichnet. Zutreffender wäre jedoch der Ausdruck «interekklesial», da es sich ja um die kirchenrechtlichen Beziehungen zwischen Kirchengemeinschaften innerhalb der katholischen Kirche handelt.

Daß sich solche interekklesiale Bestimmungen im lateinischen Kodex finden, ist zu erwarten. Während des Ersten[1] und des Zweiten Vatikanums[2] erfolgten Vorschläge, wonach es für sämtliche katholischen Kirchen, für die des Ostens und die des Westens, nur einen einzigen Kodex geben sollte. Dieser Kodex würde dann das *ius commune* aller katholischen Kirchen enthalten, während das *ius proprium* der einzelnen Kirchen diesen zu überlassen wäre. Aus verschiedenen Gründen erachtete man einen solchen Kodex nie für geeignet. Deshalb sind die Kodices der lateinischen Kirche und der Ostkirche die einzig möglichen *fora* für solche Bestimmungen.

Aus mannigfachen Gründen hält man solche Bestimmungen heute für dringend notwendig. Im letzten Jahrhundert erfolgte eine massenhafte Einwanderung von Gläubigen der katholischen Ostkirchen in die westliche Hemisphäre. Infolgedessen leben Katholiken der lateinischen Kirche und der Ostkirche in einer Art Symbiose zusammen und haben oft miteinander zu tun. Deshalb bedarf es zur Regelung ihrer Beziehungen geeigneter Normen. Infolge des Anstoßes, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil dazu gegeben wurde[3], sind zudem die Hierarchien mancher katholischer Ostkirchen in der westlichen Hemisphäre errichtet worden[4]. Wenn aber auf dem gleichen Gebiet mehrere Hierarchien bestehen, ergeben sich Fragen, welche die Jurisdiktion, den kirchenrechtlichen Status der Gläubigen und das sakramentale Leben betreffen.

Die juristische Beziehung zwischen der lateinischen und den östlichen katholischen Kirchen ist eine heikle Angelegenheit, denn in der Vergangenheit ist es zu nicht wenigen Schwierigkeiten und Mißverständnissen gekommen. Bevor wir uns den Fällen zuwenden, in denen der lateinische Kodex besondere Normen zur Regelung der Beziehung zwischen den katholischen Kirchen des Ostens und Westens bietet, werden wir deshalb mit Vorteil zunächst auf ein paar ekklesiologische und kirchenrechtliche Begriffe zu sprechen kommen, die sich auf unsere Sicht dieser Normen auswirken werden.

Eine Gemeinschaft katholischer Kirchen

Die westliche Lehre über die Kirche und das Kirchenrecht identifiziert für gewöhnlich die katholische Kirche mit der lateinischen Kirche. Die katholischen Ostkirchen werden infolgedessen als abnormale administrative Teilungen oder kirchliche Anhängsel dieser lateinisch/katholischen Kirche mißverstanden. Ein derartiges Kirchenmodell ist nicht nur falsch und für die Katholiken des Ostens beleidigend, sondern es entspricht auch nicht der Wirklichkeit. Die katholische Kirche läßt sich nicht mit irgend einer einzelnen Kirche oder mit irgend einem Ritus identifizieren. Die Kirche ist vielmehr eine Gemeinschaft katholischer Kirchen *(communio ec-*

clesiarum catholicarum) des Ostens und des Westens. Diese katholischen Kirchen sind im gleichen Glauben, durch die gleichen Sakramente und die gleiche Leitungsform miteinander verbunden, doch bestehen sie als selbständige moralische Personen und halten sich an ihren spezifischen Eigenritus[5]. Man sollte in dieser Verschiedenheit legitimer Traditionen nicht einen Verstoß gegen die katholische Einheit erblicken. Im Gegenteil veranschaulicht diese Verschiedenheit die Fähigkeit der Kirche, eine Vielfalt von Ausdrucksgestalten des christlichen Glaubens zu einer Gemeinschaft zu vereinen.

In bezug auf ihren Rechtsstatus beschreibt das Kirchenrecht diese Kirchen als *sui iuris*. Sie sind also befugt, in all den Angelegenheiten, die nicht dem Römischen Papst oder einem Ökumenischen Konzil vorbehalten sind, sich selbst zu leiten[6]. Alle «Rituskirchen eigenen Rechtes» (um uns der Terminologie des RCIC zu bedienen[7]) sind dem Rang, den Rechten und den Verpflichtungen nach einander gleichgestellt[8].

Ein schematisches Modell der Kirche würde die Rituskirche *sui iuris* in einer Zwischenstellung zwischen der Gesamtkirche und der Diözese sehen. Ein solches dreiteiliges Kirchenmodell ist in den letzten Jahren erörtert worden, doch noch nicht allgemein angenommen[9]. Die westliche Ekklesiologie entwirft von der Kirche für gewöhnlich ein zweireihiges Bild: In der einen Linie liegt die Gesamtkirche, die vom Papst geleitet wird; in der zweiten Linie liegen die Bistümer, die von einem Bischof geleitet werden. Infolgedessen werden die Rituskirchen *sui iuris* in ihrer Zwischenstellung als Gebilde angesehen, die außerhalb der Wesensstruktur der Kirche liegen.

Doch es ist gerade die Rituskirche eigenen Rechtes, die es der Kirche als dem Leibe Christi ermöglicht, katholisch zu sein, d. h. fähig, eine berechtigte Verschiedenheit in Kultur, Spiritualität, Theologie, Liturgie und Kirchendisziplin aufrechtzuerhalten. Das Bistum ist eine zu kleine kirchliche Einheit, als daß es für diese Vielfalt die erforderliche Stütze sein könnte. Die Gesamtkirche hinwiederum ist zu groß, als daß sie sich mit solchen besonderen Angelegenheiten befassen könnte. Einzig die Rituskirche *sui iuris* kann als eine kirchliche Einheit, die für gewöhnlich aus mehreren Diözesen besteht, diese Funktion erfüllen.

Die Übernahme dieses dreiteiligen Kirchenmodells bringt viele Vorteile mit sich. Die mittlere Ebene der kirchlichen Gemeinschaft verschafft den notwendigen Rahmen für die künftige Einheit unter den christlichen Kirchen. Die getrennten Kirchen und Gemeinschaften des Ostens und Westens können in die volle katholische Gemeinschaft eintreten, ohne daß sie dabei ihre je besondere kirchliche Einheit, die sich während der vergangenen Jahrhunderte herausgebildet hat, aufgeben müßten. Kirchen, die immer noch außerhalb der katholischen Kirche stehen (wie z. B. die anglikanische), könnten als eine Rituskirche *sui iuris* in die Fülle der katholischen Einheit eintreten und sich an ihren je eigenen Ritus halten.

Dieses dreiteilige Kirchenmodell wird auch für eine mögliche kirchliche Entwicklung innerhalb der lateinischen Kirche selbst Raum schaffen. Gegenwärtig besteht eine Vielfalt von Gemeinschaften mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen, doch halten sich alle an den lateinischen Ritus. Es wurden schon Stimmen laut, die sich für das Recht dieser Gemeinschaften aussprachen, sich je nach ihrer besonderen Eigenart in Kultur, Theologie, Liturgie und Kirchendisziplin, d. h. nach ihrem Eigenritus zu entwickeln. So besteht in Frankreich, auf den Philippinen oder in Ghana die Möglichkeit, daß sich aus der lateinischen Kirche Rituskirchen eigenen Rechtes entwickeln.

Wir wollen nun dazu übergehen, diejenigen Fälle im lateinischen Kodex zu prüfen, die das Leben der katholischen Ostkirchen tangieren werden. Da der Raum dazu mangelt, kann ich die verschiedenen Seiten der zwischenkirchlichen Beziehungen nicht in allen Einzelheiten darlegen[10]. Deshalb wird nur von denjenigen Gebieten, die von allgemeinem Interesse sind, kurz die Rede sein.

Der lateinische Kodex und die katholischen Ostkirchen

Die Mitgliedschaft in einer Rituskirche sui iuris

Die Gläubigen sind nie Mitglieder der katholischen Kirche «im allgemeinen». Man ist stets Glied einer besonderen Rituskirche *sui iuris*, z. B. der ukrainischen Kirche, der lateinischen Kirche, der armenischen Kirche, der maronitischen Kirche. Mitglied einer Rituskirche zu sein ist im Leben eines Katholiken ein entscheidender Faktor. Er bestimmt das öffentliche und persönliche Gebetsleben (Liturgie und Spiritualität) ei-

ner Person, den christlichen Lebensstil (Disziplin), ihren Ausdruck der göttlichen Offenbarung (Theologie) und die Dynamik einer Gesellschaftsgruppe (Kultur und Jurisdiktion). Wenn man eine Rituskirche verläßt oder in sie eintritt, ist dies von viel größerer Bedeutung, als wenn man innerhalb der gleichen Rituskirche von einem Bistum in ein anderes wechselt. Wie der Kodex von 1917, der ihm vorausging, enthält deshalb der RCIC Bestimmungen über den Erwerb der Mitgliedschaft in einer Rituskirche und den Übertritt von einer Rituskirche zu einer anderen.

Der RCIC weist gegenüber dem Kodex von 1917 eine bedeutsame Änderung in der Disziplin auf. Im Kodex von 1917 bildete die Rituskirche des Vaters (oder, falls der Vater ein Nichtkatholik war, der Mutter) das entscheidende Kriterium dafür, in welcher Rituskirche das Kind zu taufen sei. Der RCIC setzt fest, daß die Eltern (falls sie verschiedenen katholischen Kirchen angehören) darüber zu bestimmen haben, in welcher Rituskirche (des Vaters oder der Mutter) ihr Kind getauft werden solle. Die Rituskirche des Vaters ist nur dann entscheidend, wenn kein gegenseitiges Einvernehmen besteht. Da es Situationen gibt, in denen der Entscheid der Eltern zu ermitteln sein wird, wird es inskünftig für Kanonisten schwieriger sein zu bestimmen, welcher Rituskirche jemand angehört.

Einer ungetauften Person, die mindestens vierzehn Jahre alt ist, steht der Entscheid darüber frei, in welcher Rituskirche sie getauft zu werden wünscht (c. 111 §2). Der RCIC schweigt sich darüber aus, welcher Kirche ein getaufter Nichtkatholik, der in die katholische Kirche eintritt, angehört. Doch dem Zweiten Vatikanischen Konzil zufolge hat eine getaufte Person in diejenige katholische Kirche einzutreten, die der nichtkatholischen Kirche entspricht, der er früher angehörte[11]. Es ist fraglich, ob diese Verpflichtung zur Gültigkeit oder zur Rechtmäßigkeit gehört.

Die Firmung, die einem Gläubigen gleich welcher Rituskirche (incl. der lateinischen) von einem (katholischen oder nichtkatholischen) Priester einer Ostkirche gespendet wird, ist stets gültig[12]. Auch Bischöfe und Priester der lateinischen Kirche, die über die entsprechenden Vollmachten verfügen, können das Sakrament allen Gläubigen gültig spenden (c. 882). Zur rechtmäßigen Spendung ist das Sonderrecht jeder Rituskirche *sui iuris* zu konsultieren. Bei Todesgefahr kann jeder Priester gültig und erlaubterweise firmen (c. 883 §3).

Die katholische Kirche pflegte die Gläubigen zu ermuntern, weiterhin Mitglied ihrer Rituskirche zu bleiben, wenn sie aus dem Ursprungsland ihrer Kirche auswandern. Die Kirche hat zwar zu verschiedenen Zeiten die Faktoren, die den Beitritt oder den Übergang zu einer bestimmten Rituskirche bestimmten, geändert, doch war dafür die Verlegung des Wohnortes nicht entscheidend.

Es gibt jedoch Umstände, die zum Wunsch führen, von einer katholischen Kirche in eine andere überzutreten. Der RCIC regelt solche Übertritte. Anläßlich einer Heirat oder im Verlauf der Ehe kann jeder Ehepartner (nicht nur, wie das nach dem Kodex von 1917 der Fall war, die Frau) in die Rituskirche seines Partners übertreten. Anläßlich der Auflösung der Ehe steht es dem Ehepartner frei, «zur lateinischen Kirche zurückzukehren» (c. 112 §1 2°). Eine unverheiratete Person kann ebenfalls in eine andere Rituskirche übertreten, wenn sie dazu vom Apostolischen Stuhl die Erlaubnis erhält (c. 112 §1 1°).

Zwischenkirchliches Eherecht

Ein lateinischer Priester (ein ordentlicher Pfarrer oder ein delegierter Priester/Diakon) kann ein Brautpaar innerhalb der Grenzen seiner Pfarrei gültig trauen, sofern wenigstens einer der beiden Partner der lateinischen Kirche angehört (c. 1109). Der RCIC sagt nichts über zwischenkirchliche Ehen, bei denen ein Partner der lateinischen, der andere einer katholischen Ostkirche angehört. Nach den Bestimmungen des CIC von 1917 und des Ostkirchenrechtes (Crebrae Allatae, c. 88 §3) war eine solche Ehe, um rechtmäßig zu sein, nach dem Ritus und vor dem Pfarrer des Bräutigams zu schließen. Darin, daß der RCIC nichts darüber sagt, liegt ein Hinweis darauf, daß für Heiraten zwischen lateinischen und ostkirchlichen Katholiken diese Bestimmung nicht mehr in Kraft ist. (Bei Heiraten von zwei Angehörigen verschiedener katholischer Ostkirchen hat man sich immer noch an die Bestimmungen von Crebrae Allatae, c. 88 §3 zu halten.)

Zwischen den vom RCIC festgelegten Ehehindernissen und dem *ius vigens* der katholischen Ostkirchen bestehen Unterschiede, was die Blutsverwandtschaft, sonstige Verwandtschaft, die öffentliche Schicklichkeit, die Adoption, Vormundschaft und geistliche Verwandtschaft

betrifft. Obwohl solche Hindernisse nur selten vorkommen, sollte sich ein Pfarrer dieser Verschiedenheiten in der Kirchendisziplin bewußt sein.

Bischofskonferenzen

C. 450 des RCIC sieht vor, daß die Bischöfe katholischer Ostkirchen zur örtlichen Bischofskonferenz eingeladen werden können, auf der sie jedoch nur beratende Stimme haben, sofern nicht die Statuten der betreffenden Konferenz anders bestimmen. Diese Regelung ist restriktiver als die frühere Gesetzgebung in «Christus Dominus» Nr. 38 (2), welche bestimmte, daß auch die ostkirchlichen Bischöfe Mitglieder der Bischofskonferenz sind, und ihr Stimmrecht nicht einschränkte.

Der Ausschluß ostkirchlicher Bischöfe von den Bischofskonferenzen kann verschiedene ungute Folgen haben. Besonders schwerwiegend ist es, daß in einem Land oder in einer Region die «katholische Stimme» geschwächt wird. Sehr oft sind Fragen oder Gebiete von gemeinsamem Interesse vorhanden, mit denen sich eine vereinte katholische Gemeinschaft befassen sollte. Der Ausschluß einer Gruppe ostkirchlicher katholischer Bischöfe (von manchmal großer Anzahl) vermindert natürlich die Befähigung einer Konferenz, wirksam zu sprechen und zu handeln.

Eine weitere Folge des Ausschlusses der ostkirchlichen Bischöfe aus den Bischofskonferenzen wäre die Schaffung zweier Konferenzen: einer ostkirchlichen und einer lateinischen. In gewissen Ländern sind zwischen der lateinischen und der ostkirchlichen katholischen Kirche nicht wenige Mißverständnisse vorhanden. Bischofskonferenzen, die aus den Bischöfen aller katholischen Kirchen im betreffenden Land bestehen, können ein Forum für eine offene Diskussion und eventuelle Zusammenarbeit schaffen.

Patriarchen

Ein ostkirchlicher Patriarch kann Mitglied des Kardinalskollegiums werden (wobei er als seinen «Titel» den seines Patriarchalsitzes beibehält) und somit an Entscheidungsprozessen (z. B. an der Wahl eines Papstes) auf der obersten Stufe der Kirche teilnehmen (c. 350 §3). Es ist gut, daß Vertreter aller katholischen Kirchen an der Wahl des Nachfolgers Petri beteiligt sind. Man hätte den Patriarchen auch Stimmrecht in gewissen Angelegenheiten verleihen können. Ein solches Recht wäre von der Mitgliedschaft im Kardinalskollegium unabhängig.

Der künftige Kodex für die katholischen Ostkirchen

Eine Erörterung der Kirchenrechtserneuerung in der lateinischen Kirche wäre unvollständig, wenn man nicht auch das Projekt der Kodifizierung und Überprüfung erwähnen würde, das gegenwärtig in den katholischen Ostkirchen im Gang ist.

Während dieser Zwischenzeit bis zur Promulgierung des katholischen ostkirchlichen Kodex haben einzelne Bestimmungen des RCIC eine gewisse Unausgeglichenheit zwischen der lateinischen Kirche und den Ostkirchen geschaffen. So können beispielsweise nach den Regelungen in c. 111 §1 des RCIC ein ostkirchlicher Vater und eine lateinkirchliche Mutter sich dazu entscheiden, ihr Kind in der lateinischen Kirche taufen zu lassen. Bei einer strengen Auslegung dieses Kanons dürften hingegen ein lateinkirchlicher Vater und eine ostkirchliche Mutter ihr Kind nicht in der katholischen Ostkirche taufen lassen. Ein weiteres Beispiel ist c. 112 §1 2° des RCIC, der einem lateinkirchlichen Gatten erlaubt, in die Ostkirche seiner Frau überzutreten. Hingegen gestattet weder dieser Canon noch das Ostkirchenrecht (Cleri sanctitati, c. 8) einem ostkirchlichen Gatten, in die lateinische Kirche seiner Frau überzutreten. Hoffentlich wird der künftige ostkirchliche Kodex die Unstimmigkeiten beheben und die gegenwärtig vorhandenen Unausgeglichenheiten ausgleichen. So wie die katholischen Ostkirchen verpflichtet worden sind, sich an die Bestimmungen des lateinischen Kodex von 1983 anzupassen, so wird auch die lateinische Kirche gehalten sein, sich an den künftigen ostkirchlichen Kodex anzupassen.

[1] J.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (Akad. Druck- u. Verlagsanstalt Graz 1961) 49, 1087–1088.

[2] Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. II, Pars V, S. 36.

[3] Orientalium Ecclesiarum, Nr. 4.

[4] Gemäß den Bestimmungen des Kirchenrechts werden Teile Europas, Nord- und Südamerikas und Australiens richtigerweise als «ostkirchliche Gebiete» bezeichnet. Vgl. Postquam Apostolicis, c. 303 §1 3°.

[5] Vgl. Orientalium Ecclesiarum, Nr. 2; Lumen gentium, Nr. 13d und 23d.

[6] Postquam Apostolicis, c. 303 §1 1°.

[7] Vgl. z.B. cc. 111 und 112. Gegen die Verwendung des Ausdrucks «Ecclesia ritualis sui iuris – Rituskirche eigenen Rechtes» wurden viele Einwände erhoben. Es bleibt abzuwarten, ob der künftige ostkirchliche Kodex sich dieses Ausdrucks oder des Begriffs «Ecclesia particularis – Teilkirche» bedienen wird, um diese kirchlichen Gemeinschaften zu bezeichnen.

[8] Vgl. S.C. Propag. Fide, 15. Juni 1867, Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo II, 2. 449 und Orientalium Ecclesiarum, Nr. 3 & 8.

[9] George Nedungatt, Autonomy, Autocephaly, and the Problem of Jurisdiction Today: Kanon 5 (1981) 19–35.

[10] Zusammen mit Victor J. Pospishil habe ich diese Angelegenheiten in der Schrift «The New Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics» (St. Maron Publications, P.O. Box 479, Brooklyn, New York, 11209) eingehender behandelt.

[11] Orientalium Ecclesiarum, Nr. 4.

[12] Orientalium Ecclesiarum, Nr. 14, macht hierin keinen Unterschied zwischen einem katholischen und einem nichtkatholischen Priester, sondern sagt bloß: «Sämtliche Priester eines östlichen Ritus können dieses Sakrament gültig spenden...»

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOHN FARIS

1951 in Pennsylvanien geboren. 1976 zum Priester der Maronitischen Kirche, Diözese des heiligen Maron in den Vereinigten Staaten von Amerika, geweiht. 1980 am Päpstlichen Institut für orientalische Studien in Rom Promotion zum Doktor des Östlichen Kirchenrechts. Derzeit Kanzler der Diözese des heiligen Maron und Dozent an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. Veröffentlichungen: Verschiedene Aufsätze über östliches Kirchenrecht und zwischenkirchliche Fragen. Anschrift: Diocese of Saint Maron – U.S.A., The Chancery, P.O.Box 36 Dyker Heights Station, Brooklyn, New York 11228–0036, USA.

Albert Stein

Das Echo auf den neuen CIC in den Kirchen der deutschsprachigen Reformation

Ein literarisches Echo im Bereiche nichtkatholischer Kirchen auf das Erscheinen eines neuen Gesetzbuches der römisch-katholischen Kirche wird in erster Linie von dort kommen, wo solche Kirchen sich der Zahl ihrer Mitglieder nach etwa von gleich zu gleich und also in interessierter Nachbarschaft gegenüberstehen. Fachkundig wird das Echo nur da ausfallen, wo auch die nichtkatholischen Nachbarkirchen ein Kirchenrecht besitzen und wissenschaftlich pflegen. Beide Voraussetzungen sind heute vor allem im deutschsprachigen Raume gegeben. Auf Veröffentlichungen aus diesem Raum soll sich deshalb diese kurze Darstellung beschränken.

Allerdings ist die Ausbeute zu unserem Thema in der Fachliteratur des deutschsprachigen Protestantismus bisher eher gering. Mehr als acht mehr oder weniger repräsentable Stellungnahmen kann ich deshalb in den folgenden Ausführungen nicht auswerten[1—8]. Die Gründe dafür kann ich nur vermuten. Bekanntlich steht in den evangelischen Kirchen das Kirchenrecht nicht besonders hoch im Kurse. Am früheren einmal katholischen Kirchenrecht hat sich die Reformation Martin Luthers entzündet; deshalb mag es auch heute für protestantische Leser nicht unbedingt als eine zum Studium einladende Besonderheit der katholischen Kirche gelten. Vielleicht wurde auch die wissenschaftliche Würdigung des neuen Codex Iuris Canonici dadurch erschwert, daß er zunächst nur in lateinischer Sprache vorlag. So ist zwar in den letzten Jahren in evangelischen Publikationen immer noch mehr über das katholische Kirchenrecht zu lesen gewesen als sonst in Jahrzehnten. Trotzdem bleibt das bisherige Echo spärlich und nicht ohne Widersprüche. Es soll nun, nach Hauptgesichtspunkten geordnet, kurz veranschaulicht werden.

Positiv wird zunächst einmal mehrfach gewürdigt, daß das neue Rechtsbuch der katholischen Kirche überhaupt zustande gekommen ist. Ein so sachkundiger Kritiker wie der Präsident des

Kirchenrechtlichen Institutes der Evangelischen Kirche in Deutschland nennt den neuen Kodex «eine große Leistung moderner Gesetzgebungskunst»[1]. Das ist um so verständlicher, als vor einigen Jahren in der Evangelischen Kirche in Deutschland eine lange geplante Verfassungsreform kläglich gescheitert war. Mehrere Kritiker heben hervor, daß das neue Rechtsbuch nicht nur anders und theologischer aufgebaut, sondern dabei auch noch kürzer und übersichtlicher geraten ist als sein Vorgänger[1, 8]. Kritik findet sich allerdings ebenso gegen das Geheimverfahren, besonders im letzten Abschnitt der Gesetzesvorbereitung[6], wie gegen die technischen Unvollkommenheiten der ersten Druckausgabe[8]; auch an den besonderen Akzent der halbamtlichen deutschen Übersetzung wird eine Rückfrage gerichtet[8].

Erfreut wird hervorgehoben, daß sich das neue Rechtsbuch entsprechend den Konzilsanliegen eine stärkere ökumenische Ausrichtung zum Ziele setzt; allerdings sieht man, daß diese Absicht nicht in allen Teilen in gleicher Weise verwirklicht ist und nicht alle vorher gehegten Hoffnungen erfüllt[1, 5, 6, 8]. Einer der Rezensenten erblickt einen anerkennenswerten Willen zur Vermeidung formalistischer Enge darin, daß die Eingangskonstitution vom Vorrang der Liebe, der Gnade und der Charismen innerhalb einer kirchlichen Ordnung spricht und als Ziel des Unternehmens die Erleichterung geordneten Fortschritts im Leben der kirchlichen Gesellschaft und der ihr angehörigen Menschen betont: Beachtet wird auch das letzte Wort des neuen Kodex in c. 1752: Das Heil der Seelen soll oberstes Gesetz sein![8]

Natürlich überprüfen protestantische Rezensenten diese hohen Grundsätze des neuen Kodex nun vor allem an den herkömmlichen Kontroverspunkten und den Problemen des kirchlichen Miteinanders der Konfessionen. Im Bereich des kirchlichen Verfassungsrechts wird bedauernd registriert, daß der Papst in c. 331 als Vicarius Christi angesprochen wird; darin bleibe das neue Rechtsbuch hinter dem Konzil zurück und lasse – wie auch andernorts – Spuren eines Konfliktes zwischen konziliar-episkopalistischem und restaurativ-päpstlichem Denken erkennen[6]. Im Ergebnis werde durch den neuen Kodex das Papsttum verstärkt und die Kirche trotz Subsidiaritätsprinzip doch mehr von oben nach unten geleitet[3], die Region aber geschwächt[2]. Andere Rezensenten erwarten allerdings umgekehrt gerade von der konkreten Ausfüllung der neuen Bestimmungen über die Vollmachten der Bischöfe und der Bischofskonferenzen durch die künftige Praxis eine förderliche Weiterentwicklung[1, 8].

Im Bereich des neuen kirchlichen Personenrechts findet man eine wesentliche Verbesserung darin, daß nun endlich «der nicht geweihte Christenmensch» vom Kirchenrecht entdeckt worden ist; leider seien seine Rechte nur sehr vorsichtig formuliert und im Verhältnis zur Konzilslehre eine abschwächende Tendenz erkennbar[1]. Andere Rezensenten finden in der gleichen Frage allerdings ein sichtbares Bemühen, Handlungsspielraum zu gewähren und Anpassungen möglich zu machen[4, 6]. Auch in der neuen Form erscheint jedenfalls das reformatorische Anliegen des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen noch nicht anerkannt[5] und Bedenken gegen seinen Grundsatz scheinen aufrechterhalten[2].

Ähnliches zeigt sich bei Würdigung des Sakramentenrechts. Innerhalb der Lehre von der Heiligen Taufe ist die theologische Grundlegung den noch getrennten Kirchen heute weithin gemeinsam; im Rechtsbereich kommt es aber leider auch hier noch zu Gravamina. Die ökumenische Erkenntnis werde «zurückbuchstabiert», heißt es, wenn laut c. 868 §2 ein Kind auch gegen den Willen seiner nichtkatholischen Eltern getauft werden darf[4].

Daß weiterhin evangelische Christen immer noch nicht als Taufpaten zugelassen werden, wird von einem der Kritiker schmerzlich bedauert[1]; ein anderer allerdings sieht einen Fortschritt jedenfalls darin, daß die Möglichkeit ihres Auftretens als Taufzeugen anerkannt wird[4]. Natürlich beanstanden protestantische Kritiker[77] die bekanntlich auch bei katholischen Autoren umstrittene Strafvorschrift des c. 1366 für Eltern, die ihr Kind nicht katholisch taufen lassen[7]; man hofft bei dieser Lage nur mehr auf hilfreiche Ausführungsbestimmungen[4].

Die neue Regelung der gottesdienstlichen Gemeinschaft zwischen Katholiken und Protestanten weckt schmerzliche Empfindungen. Auf der Habenseite steht nur, daß jetzt «sogar» Nichtkatholiken Segnungen erteilt werden dürfen und für sie ein kirchliches Begräbnis aushilfsweise zugelassen werden kann[4]: Die Entwicklung im Bereiche der Interkommunion aber erscheint als praktisch «festgefroren»[6]. Einer der Kritiker wertet allerdings das Schweigen des Gesetzes zur Frage der «ökumenischen Gottesdienste» und

zum näheren Verständnis der eine Sakramentsspendung an Nichtkatholiken zulassenden «schweren Notlage» in c. 844 §4 als Möglichkeit für die Bischofskonferenzen, hier noch zu förderlichen Ausführungsbestimmungen zu kommen[3]. Letztlich wird hier die noch ausstehende theologische Einigung über die Amtsfrage als Wurzel der rechtlichen Probleme erkannt[1].

Die unvollkommene gottesdienstliche Gemeinschaft wird bekanntlich gerade für diejenigen Ehen und Familien zum besonders belastenden Problem, deren Gatten verschiedenen christlichen Kirchen angehören und ihnen auch in der Ehe treu zu bleiben versuchen. Sie erhalten von den Vorschriften des neuen Rechtsbuches über die – in der Kapitelüberschrift zu c. 1124 leider immer noch so genannte – «Mischehe» wenig Hilfe. Der Übergang vom Dispens- zum Lizenzsystem im Mischehenrecht wird zwar als eine Betonung der Eigenständigkeit dieses Bereiches gegenüber denjenigen der sonstigen klassischen Ehehindernisse anerkannt; die Kritik geht dann aber doch dahin, daß der neue Kodex aus dieser von ihm erkannten Besonderheit keine weitergehenden Folgerungen gezogen und damit den bisherigen Rechtszustand praktisch doch beibehalten habe[4]. Zwar wird als Fortschritt begrüßt, daß jetzt entgegen dem allgemeinen Grundsatz des c. 11 ein formell aus der katholischen Kirche Ausgetretener den Vorschriften über die kanonische Eheschließungsform nicht mehr unterliegt (c. 1124)[1]; aber auf die früher erhoffte Generaldispens für alle Mischehen auf deutschem Boden wird keine Hoffnung mehr gesetzt[4, 7]. Daß nun auch evangelische Christen auf dem «glatten Parkett» katholischer Ehegerichte sollen auftreten können, wird als eher problematisch empfunden[4]. So will man den neuen Rechtszustand denn auch nicht als Dauerlösung werten[6].

Sicherlich wird sich die protestantische Würdigung des neuen römischen Rechtsbuches noch vervollständigen und verfeinern, wenn erst einmal seine für den ganzen Weltkreis entworfenen Bestimmungen durch diözesane Ausführungsbestimmungen auf die besonderen örtlichen Verhältnisse hin konkretisiert worden sind und sich in der praktischen Anwendung eingespielt haben. Bis dahin wird sich die protestantische Haltung wohl am besten durch die Bemerkung eines evangelischen Autors[9] veranschaulichen lassen, die inzwischen von einem katholischen Fachgelehrten positiv zitierend aufgenommen worden ist[10]: «Insgesamt wird man sagen müssen, daß das neue Gesetzeswerk den Dialog zwischen den Christen weder fühlbar erleichtert noch wesentlich erschwert, sondern ihn auf eine klare Grundlage stellt. Soweit konkrete Hoffnungen auf der Seite der evangelischen Christen durch das neue Rechtsbuch enttäuscht worden sind, waren diese Hoffnungen offenbar verfrüht. Neue Möglichkeiten für das ökumenische Sich-Nähern der getrennten Christen gibt das Rechtsbuch sicherlich in seinen großen Grundsätzen. Bischofskonferenzen, Bischöfe und kirchliche Richter ebenso wie die sonst mit der Anwendung des neuen Rechts Befaßten werden Gelegenheit haben, die ökumenischen Optionen des Rechtsbuches auch in der Durchführung von schwierigen Einzelbestimmungen deutlich zum Zuge zu bringen, bis eine weitere Wiederannäherung der getrennten Christen zu einer Fortschreibung dieses Gesetzeswerkes im Blick auf ein Mehr auch an rechtlicher Einheit drängt.»

[1] Axel Frh. v. Campenhausen, Der Codex Iuris Canonici. Evangelische Bemerkungen: Materialdienst des Konfessionskundl. Instituts (Bensheim) 1/85, 3–6.

[2] Hans Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht III (Bielefeld 1983) 356f., 364f., 391.

[3] Reinhard Frieling, Rechtsreform im Vatikan: Evangelische Kommentare 16 (1983) 128–130.

[4] Heiner Grote, Zum neuen Gesetzbuch der katholischen Kirche, Überlegungen aus evangelisch-ökumenischer Sicht: Beiträge zum Kirchenrecht, Akademievorträge 16, Hg. Gerhard Krems (Schwerte 1984) 8–24).

[5] Hans Martin Müller, Lutherisches Kirchenverständnis und der Kirchenbegriff des Codex Iuris Canonici 1983: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 29 (1984) 546–559.

[6] Peder Højen, Das Papstamt bleibt bestimmend. Zur Revision des katholischen Kirchenrechts: Lutherische Monatshefte 24 (1985) 129–154.

[7] Walter Schöpfsdau, Konfessionsverschiedene Ehen. Ein Handbuch: Bensheimer Hefte 61 (Göttingen 1984) 52–58.

[8] Albert Stein, Der neue Codex des kanonischen Rechtes Papst Johannes Paul II. und das einführende römisch-katholische Schrifttum: Theologische Literaturzeitung 109 (1984) 787–795.

[9] Albert Stein, Die Bedeutung des neuen Kodex für die Ökumene: actio catholica (Wien) 1983/2, 16.

[10] Heribert Heinemann, Ökumenische Implikationen des neuen kirchlichen Gesetzbuches: Catholica 39 (1985) 26.

ALBERT STEIN

1925 geboren, Dr. theol. (Bonn), Dr. iur. (Freiburg). Geschäftsleitender Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Baden (Karlsruhe), Honorarprofessor (Praktische Theologie, Kirchenrecht) an der Theol. Fakultät der Universität Heidelberg. Vorher Richter in Bonn und Köln, ord. Universitätsprofessor für Kirchenrecht in Wien. Forschungsschwerpunkte: Recht des geistlichen Amtes, Eherecht, Recht der ökumenischen Beziehungen. Bücher: Probleme evangelischer Lehrbeanstandung (Bonn 1967), Evangelische Laienpredigt (Göttingen 1972), Evangelisches Kirchenrecht, ein Lehrbuch (Neuwied 1980[1], 1985[2]). Mitarbeit an Lexika, zahlreiche Aufsätze in Fachzeitschriften. Anschrift: Hirschstraße 51 B, D–7500 Karlsruhe 1.

Steven Bwana

Die Auswirkungen des neuen Kirchenrechts in Afrika

1. Einleitung

Als Papst Johannes XXIII. zu einer Reform des aus dem Jahre 1917 stammenden Gesetzbuches des kanonischen Rechts aufrief, wurde dieser Schritt von vielen als längst überfällig angesehen. Anläßlich der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils glaubten viele Katholiken, besonders die Kirchenrechtler und Theologen, die Führung der römisch-katholischen Kirche habe sich nun endlich auf ihre Aufgabe besonnen und werde sich nunmehr auf den Wandel der Zeit einstellen.

Für viele Afrikaner war dies von besonderem Interesse, da dieser zeitbedingte Wandel in der Kirche zu einer Zeit erörtert wurde, als die meisten afrikanischen Länder im Begriff waren, ihre politische Unabhängigkeit zu erlangen. Während die konservativen Christen sich schwer taten, all diese Veränderungen zu begreifen, waren sie für die progressiven Christen ein Zeichen der Hoffnung.

Fünfundzwanzig Jahre später trat das neue Gesetzbuch des kanonischen Rechts in Kraft. Inzwischen hat der theologische Wandel, der in der kontroversen Amtszeit Pauls VI. seinen Anfang nahm, eine solide Grundlage, auch wenn bereits wieder Rufe nach einer Überarbeitung vernehmbar sind!

Für den afrikanischen Theologen oder Kanonisten sind einige grundlegende Fragen offen geblieben. Dieser sogenannte Wandel, spiegelt er auch die afrikanische Wirklichkeit wider, berücksichtigt er sie? Oder besser: Sind unsere Ortskirchen wirklich afrikanische Kirchen?

2. Die afrikanische Situation

Wie Papst Johannes Paul II. selbst in seiner Apostolischen Konstitution, mit der er den neuen Kodex promulgierte, feststellte, soll dieser Kodex dem Ziel dienen, daß sich die Gesetze der Kirche in voller Übereinstimmung mit ihrem Heilsauftrag befinden. Bei näherer Untersuchung ist festzustellen, daß sich das neue Gesetzbuch in größerem Maß pastoralen Themen zuwendet als der aus dem Jahre 1917 stammende Kodex. In seinem Motuproprio vom 15. September 1917 hatte Papst Benedikt XV. durchblicken lassen, daß der Schwerpunkt dieses Gesetzbuches auf der juridischen Neuordnung, der Zentralisierung und Systematisierung der kirchlichen Macht in der Hand des Papstes liege; dies kam einer Abwendung von der traditionellen Auffassung gleich, die bis zum Tridentinischen Konzil zurückreicht.

Der Kodex von 1983 spiegelt die vom Zweiten Vatikanum angestoßenen Veränderungen wider und verleiht diesen einen rechtsverbindlichen Charakter.

Nichts deutet darauf hin, daß das südlich der Sahara gelegene Afrika auf dem Konzil zu Trient vertreten gewesen wäre, ganz zu schweigen von der Möglichkeit, die damals bekannte Welt hätte von den kulturellen Werten dieses Afrika Kenntnis gehabt. Auf dem Zweiten Vatikanum war dieser Teil Afrikas jedoch wenigstens physisch vertreten, wenn auch das Denken der afrikanischen Repräsentanten seine Prägung in Rom oder Europa erfahren hatte. Somit unterschieden sich diese in der vorbereitenden Kommission

tätigen Afrikaner nicht wirklich von den übrigen Teilnehmern. Um so berechtigter ist die Frage, wie sich der neue Kodex in Afrika auswirkt.

Jedoch ist diese Frage nicht auf den Kodex allein zu beziehen. Alle importierten Gesetze führten in der afrikanischen Wirklichkeit zu weitreichenden Folgen. So war auch das von Franzosen und Portugiesen eingeführte kontinentale Rechtssystem den Afrikanern fremd. Die angelsächsische Tradition war und ist zu komplex, als daß sie von der Mehrheit der Bevölkerung als der Gerechtigkeit förderlich erfahren und geschätzt werden könnte.

Damit einher geht ein von allen anerkanntes und praktiziertes (wenn in vielen Gesellschaften auch nicht schriftlich fixiertes) traditionelles afrikanisches Rechtssystem, das Streitfälle schlichtet, den Ablauf von kultischen Ritualen regelt usw. Es überrascht deshalb nicht, daß auch eine afrikanische Theologie im Entstehen begriffen ist. Der nächste Schritt wird, wie ich glaube, die Entwicklung eines afrikanischen Kirchenrechtes sein, das aus dieser Theologie hervorgehen wird.

In den meisten Fällen gelang es keinem dieser fremden Gesetze, auch dem Kodex nicht, sich «friedlich» in die afrikanischen Verhältnisse einzufügen. Die Folge ist die fortwährende Koexistenz zweier Identitäten, des Afrikaners, der an Sonn- und Feiertagen ein Christ und an den übrigen Tagen ein Traditionalist ist. Man mag einwenden, daß derartige Gegebenheiten eine temporäre Erscheinung sind, die mit dem raschen Wandel (auf politischem, wirtschaftlichem, sozialem usw. Gebiet), den Afrika gegenwärtig zu durchleben habe, sicher verschwänden. In den meisten Ländern ist die christliche Kirche mehr als hundertfünfzig Jahre alt. Um auf das genannte Argument eingehen zu können, müssen wir einen Blick auf jene hundertfünfzig Jahre zurückliegende Zeit werfen. Es ist also nicht leicht, in dieser Frage zu einem vernünftigen Ergebnis zu kommen.

3. Die Auswirkungen in Afrika

Obwohl der Kodex eine pastorale Ausrichtung hat, behielt er seine ganz andersartige Eigenart bei, nämlich jenes Organ der Kirche zu sein, das den Papst mit einer für die Gesamtkirche gültigen normgebenden Autorität ausstattet und diese garantiert. Sektion I von Teil II des Buches II des Kodex bestätigt dies. Als Grund wird üblicherweise angeführt, daß eine in der Person des Papstes zentralisierte Autorität besonders geeignet sei, die Einheit und Gleichheit der universalen Kirche zu garantieren (c. 333). Soll jedoch die der Kirche anvertraute Heilsmission verwirklicht werden, muß den Diözesanbischöfen eine entschieden bedeutendere Rolle zugestanden werden als die, welche in Buch II, Teil II, Sektion II, Kapitel II verfügt wird.

Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß es die Bischöfe sind, die mit den Realitäten des Alltagslebens des Gottesvolkes unmittelbar in Berührung kommen. Das Ausbleiben einer solch einflußreicheren Rolle für die Bischöfe im Leben der Kirche aber fordert die Gefahr heraus, daß wir es äußerlich mit einer geeinten Kirche zu tun haben, die in ihrem Inneren ihren Heilsauftrag verfehlt. Kann diesem Erfordernis einer bedeutenderen Rolle für die Bischöfe der Ortskirchen nicht stattgegeben werden, sollten wenigstens die Bischofskonferenzen (ein anderes positives Element im neuen Kodex) gestärkt werden, indem man ihnen mehr Autorität zugesteht, als dies durch das gegenwärtige Gesetz geschieht, das die Bischofskonferenz offenbar als bloßes Werkzeug bzw. als eine Versammlung von Nachbetern oder Ja-Sagern vorsieht (cc. 447–459).

4. Die Ehe

Kein Thema des Kodex ist für die afrikanischen Christen heikler als das der Ehe, auf keines reagieren sie empfindlicher. Der neue Kodex (Buch IV, Teil I, Sektion VII) enthält zu diesem Thema zwar eine größere Anzahl zutreffender Analysen, jedoch findet keine substantielle Abweichung gegenüber den Inhalten des früheren Kodex statt, und dies, obwohl sich das neue Gesetzbuch in besonderem Maße Aspekten der pastoralen Fürsorge widmet (cc. 1063–1072). Damit bleiben einige grundlegende Differenzen zwischen dem alten Kodex und der wirklichen Situation in Afrika erhalten. Einige dieser grundsätzlichen Differenzen sollen im folgenden untersucht werden.

a. Definition

Während der Kodex von 1917 seine Auffassung von der Ehe nur ganz allmählich, in aufeinanderfolgenden Canones, entwickelte (cc. 1012, 1013, 1081), legt der neue Kodex klar und bündig dar, was unter einer Ehe zu verstehen ist (c. 1055) –

ein Vertrag zwischen Mann und Frau nämlich. Als solcher beinhaltet die Ehe die Zustimmung der Partner zueinander sowie beidseitige Rechte und Pflichten. Handelt es sich um Christen, erhält der Vertrag den Rang eines Sakraments und kann hinfort durch menschliche Macht nicht mehr aufgelöst werden. Diese Definition wurde in vielerlei Hinsicht Gegenstand der Diskussion.

Der moderne Afrikaner ist dabei, das Prinzip des gegenseitigen Einverständnisses der Partner in sein Eheverständnis aufzunehmen und einzusehen, daß es für beide Seiten – den Mann und die Frau – von Vorteil ist, das letzte Wort bezüglich der Verbindung zu haben, die sie einzugehen beabsichtigen. Jedoch steht dies im Gegensatz zu der bis heute gültigen Überlieferung, derzufolge die Eltern oder der Vormund beider Parteien das letzte Wort zu sprechen haben, eine Tradition, deren Einfluß in den Stämmen ländlicher Gebiete noch immer sehr groß ist.

Dieses afrikanische Verlangen nach einem von den Eltern der Partner getätigten Vertragsabschluß hatte (und hat noch immer) durchaus seine Vorteile. Es äußerte sich darin ein Verständnis, das die Heirat hauptsächlich als eine Verbindung zwischen zwei Sippen betrachtete und erst in zweiter Linie als eine Vereinigung zweier Individuen. Hieraus folgte, daß die beiden Sippen eine gemeinschaftliche Verantwortung für den Erfolg (bzw. die Beendigung im Falle eines nicht wiedergutzumachenden Scheiterns) der Ehe sowie der neuen Familie insgesamt übernahmen. Diese Art der Beziehung brachte – und bringt noch immer – offensichtlich zum Ausdruck, daß eine Ehe an der Abstammungsfolge einer Familie orientiert ist. Sie wird folglich als eine kommunale und soziale Angelegenheit betrachtet, im Gegensatz zu der bloß vertragsmäßig zustande gekommenen Beziehung zwischen zwei Partnern – jener Beziehung also, die der Kodex meint. Dieser positive Aspekt der afrikanischen Lebensart hätte im Kodex Berücksichtigung finden müssen; die örtlichen Kirchen Afrikas könnten dieses fundamentale Prinzip aber auch in eigene gesetzliche Bestimmungen aufnehmen, eine Möglichkeit, die in cc. 12 und 13 angedeutet ist.

b. Ehehindernisse

Die meisten der im Kodex aufgeführten Ehehindernisse werden auch der afrikanischen Lebensweise gerecht. Die hauptsächliche Differenz besteht im Falle von Unfruchtbarkeit. C. 1084, §3 stellt fest, daß eine Ehe im Falle von Unfruchtbarkeit nicht ungültig wird, ausgenommen natürlich der Fall, es wäre ein Tatbestand in Verbindung mit c. 1098 gegeben. Trägt dies den Bedenken familienbewußter Christen, wie der Afrikaner, Rechnung? Ich glaube ja.

In den zahlreichen Anträgen auf Ehenichtigkeitserklärungen, die in den letzten Jahren kirchlichen Schiedsstellen in Tanzania vorgelegt wurden, ist offensichtlich Unfruchtbarkeit der Grund des Begehrens; meist wurden sowohl c. 1084 als auch c. 1098 zugunsten nur einer Seite ausgelegt, der des Mannes, der behauptete, er sei das Opfer einer Täuschung.

Da der Afrikaner die Ehe als eine Verbindung von Sippen versteht, die dafür zu sorgen hat, daß das kommunale Leben seinen Lauf nehmen kann, indem Kinder aus ihr hervorgehen, stellt Unfruchtbarkeit für ihn ein großes Problem dar. Versagt eine Ehe hier, kommt dies einer Blockierung der Zeugungsaufgabe gleich und bedeutet eine Unterbrechung des Laufs der Dinge. Es ist deshalb nicht erstaunlich, wenn diese Tradition mit der Überzeugung einhergeht, daß eine Ehe erst dann als vollzogen gilt, wenn ein Kind aus ihr hervorgegangen ist.

c. Feier

Sind erst einmal alle Vorbedingungen erfüllt, stellt die Gestaltung der Eheschließungsfeier für den Afrikaner kein Problem mehr dar. Die Überprüfung der Frage, ob man dabei dem kirchlichen Ritus folgt bzw. ob dieser für überzeugend gehalten wird oder nicht, ginge über die Belange des vorliegenden Artikels hinaus. Wichtig und erwähnenswert aber ist die Tatsache, daß – ungeachtet der Bestimmungen von c. 1127, §3 – den am kanonischen Ritus orientierten Feierlichkeiten jeweils eine Feier vorausgeht oder nachfolgt, die sich an den traditionellen religiösen Bräuchen ausrichtet. Für dieses Verhalten gibt es, außer der bereits erwähnten Gepflogenheit, sich an Sonn- und Feiertagen als Christ, die übrige Zeit aber als Traditionalist zu verstehen, noch andere theologische und kanonische Gründe. Der Afrikaner hat das Christentum innerhalb seines alltäglichen Lebensbereiches erst noch zu verwirklichen.

d. Auswirkungen

Die kanonischen Bestimmungen zur Ehe (cc. 1134–1140) enthalten viele positive Elemente,

dennoch stellen sie in den afrikanischen Ländern eine nicht versiegende Quelle des Konflikts dar. Drei grundlegende Elemente sollen hier erwähnt werden: 1. Die überdauernde und ausschließliche Natur der Ehe; 2. die Gleichberechtigung der Partner; 3. die Kinder.

1. Die andauernde und ausschließliche Natur der Ehe bedeutet für die Polygamie eine Herausforderung, gleich, ob sie sich in Form mehrerer gleichzeitiger oder aufeinanderfolgender Ehepartner äußert. Beschrieben als eines der ältesten Verhaltensmuster afrikanischer Ehelebens, unterstützt die Vielehe als Institution jetzt eher einen modernen Trend, die Instabilität der heutigen Ehe. Sie ist eine «Plage», deren wachsende Ausbreitung in der Vergangenheit vielen Stämmen soziale, wirtschaftliche und psychologische Probleme brachte.

Wirtschaftlich gesehen, garantierte die Vielehe die Versorgung mit Arbeit, und sie stellte eine Hauptquelle der menschlichen Arbeitskraft dar. Die Einführung der Automation wirkte sich stark gegen die bis dahin sehr beständige Vitalität der Vielehe aus. In sozialer Hinsicht garantierte die Vielehe dem Ehemann eine privilegierte und die Ausbeutung begünstigende Position. Als Haupt der Familie war er mit umfassenden Machtbefugnissen ausgestattet, während er nur wenigen Pflichten nachzukommen hatte. Moderne Entwicklungen machten der afrikanischen Frau diese ihre Rolle in wachsendem Maße bewußt und führten zum Kampf gegen die Polygamie. In psychologischer Hinsicht sorgte die Vielehe für das Ansehen des Mannes: Je mehr Frauen er besaß, um so mehr wurde er geachtet. Es war ihm dann auch möglich, eine größere Anzahl von Kindern zu haben, die ihm Reichtum (durch Mädchen mit ihren Talenten) und Sicherheit (durch Jungen als Verteidiger im Konfliktfall, bei kriegerischen Auseinandersetzungen usw.) einbrachten. Mit der allgemeinen Stabilisierung der Verhältnisse und dem Rückgang an Stammesfehden verloren diese Gründe an Gewicht.

Indem das Christentum, und hier besonders der römische Katholizismus, zugunsten der Monogamie predigte, brachte es den letzten Nagel an dem Sarg der Polygamie an.

2. Solange die Vielehe blüht und gedeiht, kann es zwischen den Ehepartnern keine Gleichberechtigung geben. In Afrika hat diese – sollen alle ihre positiven Elemente zur Auswirkung kommen – noch einen langen Weg bis zu ihrer Verwirklichung an der Basis vor sich. Faktoren wie etwa die schwache Position der afrikanischen Frau stellen hier eine besondere Herausforderung dar. So sind die Frauen in vielen Ländern des Kontinents auf dem Bildungssektor weniger erfolgreich als die Männer. Auch wirtschaftlich sind sie weniger vom Glück begünstigt, und dies obwohl sie es sind, die den größten Teil der produktiven Arbeit erledigen. Die Betonung der Gleichberechtigung, wie sie der Kodex vornimmt, dürfte sich aber kaum auf den Bildungs- und Finanzbereich beschränken. Auch innerhalb des Familienlebens sollte sich ein Verständnis entwickeln, das die Partner als eine Einheit mit gleichen Rechten und Privilegien sieht, als eine Einheit, die ihre Grundlage in der wahren christlichen Liebe hat, wie sie von der Kirche gelehrt wird.

3. Anders als die afrikanische Auffassung von Ehe und Familie, die einen eher gemeinschaftlichen Charakter hat, betont der Kodex mehr den Typ der Kernfamilie. Die Kinderfrage aber behandelt man mit demselben Nachdruck. Der Kodex scheint alle Verantwortung bei den Eltern zu sehen. Auch in der afrikanischen Tradition haben die Eltern die Verantwortung, sie teilen diese jedoch mit der Sippe. Obwohl c. 1136 derartiges nicht ausdrücklich vorsieht, umfaßt seine Feststellung, daß den Eltern die *wichtigsten* (Hervorh. vom Vf.) Verpflichtungen obliegen, die Möglichkeit, daß ebenso auch andere an dieser Verantwortung partizipieren. Zeitgenössische afrikanische Kanonisten neigen dazu, beiden Prinzipien das Wort zu reden. Scheitert eine Ehe, erleiden die gemeinschaftlich aufwachsenden Kinder weniger Not als die Kinder aus den Kernfamilien.

3. Auflösung

Bemerkenswert ist, daß der Kodex an der in der katholischen Kirche allgemein üblichen Unauflöslichkeit der Ehe festhält; dies gilt in besonderem Maße für den Ehebund zwischen zwei getauften Partnern nach dem Vollzug ihrer Ehe. Die wenigen diesbezüglichen Ausnahmeregelungen (das paulinische und petrinische Privileg) haben nur eine geringfügige Änderung erfahren.

In jüngster Zeit sah sich die Kirche in vielen Ländern Afrikas, so auch in Tanzania, mit einer wachsenden Zahl von Anträgen auf Ehenichtigkeitserklärungen konfrontiert sowie mit zahlreichen Problemen, die sich im Umfeld von ge-

scheiterten Ehen ergaben. Bei der Bearbeitung derartiger Fälle zeigt sich offensichtlich die Tendenz, sich auf eine recht weit gefaßte Interpretation des Verfahrensrechts zu stützen und dabei einen ungünstigen Einfluß auf die starken Kulturen in Kauf zu nehmen, die das Verhalten der Menschen noch immer prägen – ohne daß bei diesem Vorgehen die Bestimmungen des Kodex ausdrücklich verletzt würden. Jedoch gehen solche Präzedenzfälle noch nicht weit genug, und sie werden mitunter auch von höheren gerichtlichen Instanzen der Kirche revidiert. Dennoch mag man zu dem Schluß kommen, daß der neue Kodex mit der Praxis der Nichtigkeitserklärungen nicht Schritt gehalten hat.

5. Was steht an?

Die Ehe ist nur eines der vielen Themen, denen sich der Kodex widmet und bezüglich dessen noch viel zu wünschen übrig bleibt, auch wenn bereits Verbesserungen festzustellen sind. Ebenso bedeutend, nicht nur für Afrika, sondern für die ganze Welt, ist die Frage, welche Rolle und welcher Platz den Laien im Leben der Kirche zukommen soll. Obwohl sie gut über neunzig Prozent aller Gläubigen ausmachen, ist die Rolle, die sie im kodifizierten Recht spielen, nur unbedeutend.

Auch von den Frauen nimmt der Kodex nicht gebührend Notiz. Theologische und biblische Zitate werden von einer aus Männern bestehenden Hierarchie vorgebracht und dienen in der Regel der Unterstützung des Status quo. Desgleichen lassen andere Äußerungen des neuen Kodex zu wichtigen Themen, dem Urteil in vielen Teilen der Welt zufolge, entweder einen verstehenden Umgang mit der Materie missen oder dienen lediglich der Aufrechterhaltung des Status quo. All dies führt zu der gelegentlich geäußerten Ansicht, viele Gesetze bildeten nur den Status quo ab und vermöchten mit den anhaltenden Veränderungen des gesellschaftlichen Lebens nicht Schritt zu halten. Der dringende Bedarf an solchen mit der Zeit gehenden Gesetzen meldet sich für gewöhnlich in altbekannten Forderungen der Gesellschaften an, in denen die Gesetze ihre Wirkung tun. Bis die neuen oder veränderten Gesetze aber zur Anwendung kommen, haben sich die Forderungen vermutlich aufs neue ändern müssen, so daß das Gesetz schließlich seinen statischen Charakter beibehält, und oft unangebracht ist.

Es verwundert deshalb nicht, daß die Kirchenrechtler inzwischen zwei verschiedene geistige Richtungen vertreten. Einige rufen bereits nach einer Revision des Kodex, da sie der Meinung sind, daß er in der gegenwärtigen Form eine ganze Reihe grundlegender Probleme ausspare bzw. schlichtweg ignoriere und auf diese Weise die Ausführung des kirchlichen Heilsauftrages beeinträchtige. Andere haben ihre Hoffnung schlechterdings verloren. Sie glauben nicht mehr daran, daß der Kodex jemals dem Sehnen und Trachten entsprechen wird, das seit Papst Johannes XXIII. und seiner Ankündigung einer Reform des Kirchenrechts in den Reihen des Gottesvolkes aufgekommen war.

Es wäre zu früh, wollte man den Kodex von 1983 bereits jetzt einer Überprüfung unterziehen und Berichtigungen vornehmen. Einige der wenigen Möglichkeiten, Bestrebungen entgegenzukommen, die den Kodex als Entwicklungsinstrument im Leben der Kirche sehen wollen, steht den kirchlichen Gerichtshöfen offen, gleich auf welcher Stufe der Hierarchie sie tätig sind. Ihnen steht es frei, die Bestimmungen des Gesetzbuches in einem weiteren Sinne auszulegen; ihre Interpretationen sollten dann auch die Lebensumstände der Gläubigen berücksichtigen. Schließlich werden die einzelnen Länderkirchen nicht umhin kommen, im Leben der jeweiligen Kulturen und deren Angelegenheiten eine aktivere Rolle zu übernehmen. Wenn diese Kulturen auch ihren jeweils eigentümlichen und speziellen Charakter haben, so stellen sie dennoch nicht die grundlegenden Prinzipien der katholischen Kirche in Frage.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

STEVEN BWANA

1949 in Musoma, Tanzania, geboren. 1974 Bachelor of Laws an der Universität Dar es Salaam; 1978 Master of Laws (mit einer Arbeit über Kriminologie und Pönologie) an der Universität Dar es Salaam; 1981 Magister in Utroque Iure, 1982 Doctor in Utroque Iure an der Päpstlichen Lateran-Universität in Rom. Derzeit als Training and Research Officer am Appellationsgerichtshof von Tanzania in Dar es Salaam tätig. Mitglied des Nationalen Leitungsteams katholischer Akademiker in Tanzania. Zeitweise Mitglied der Exekutivkommission von Caritas Internationalis. Anschrift: P.O.Box 20437, Dar es Salaam, Tanzania.

José Dammert Bellido

Der neue Kodex in einer Andendiözese

Die von der europäischen kirchenrechtlichen Entwicklung abgeschnittenen Diözesen finden in der neuen Gesetzgebung Perspektiven, die für ihre pastoralen Aufgaben förderlich sein werden: Man hat von Rom gewährte Dispensen und Indulte aufgenommen, die aufgrund ihrer durchgängigen Anwendung auf die allgemeine Ebene der lateinischen Kirche ausgedehnt werden.

Die Vorstellung von der Kirche als Volk Gottes, die Darstellung der christlichen Gläubigen als dessen aktive Mitglieder und die Einbeziehung der Rechte und Pflichten der Laien, die im Kodex von 1917 außer Betracht blieben, führen dazu, daß verschiedene Normen für die Seelsorge im Bereich der Anden positiv sind.

Die Beschränkungen auf einige Aspekte und der Wunsch, die Diözesanverwaltung zu systematisieren, damit sie universal anwendbar wird, führen jedoch zu dem Ergebnis, daß sie in Diözesen, die ein großes Territorium umfassen oder eine große Einwohnerzahl haben und gleichzeitig über wenig Personal und Mittel verfügen, undurchführbar sind.

I.

«Die Befreiung von einem rein kirchlichen Gesetz», die c. 85 im Auge hat, ist viel flexibler als die frühere Gesetzgebung über Dispensen, insofern es heißt, daß dieses Recht der «ordentlichen (...) und unmittelbaren Gewalt» dem Diözesanbischof zukommt und seine Ausübung von dessen pastoraler Funktion her erforderlich ist (c. 381), während der päpstliche Vorbehalt die Ausnahme ist und um des allgemeinen Wohls der Kirche willen für bestimmte Bereiche und Dinge gilt. Diese Neuerung wird die pastorale Mission der Bischöfe der Dritten Welt spürbar erleichtern.

Das Bemühen, die allgemeine Gesetzgebung an die regionalen Verhältnisse anzupassen, ist ein weiteres Zeichen für den Geist, der aus dem neuen Kodex spricht; in verschiedenen Fällen überläßt man den Erlaß besonderer Normen für eine bestimmte Region oder ein bestimmtes Land der Entscheidung der jeweiligen Bischofskonferenz; nennen wir ein paar zufällig herausgegriffene Beispiele: Es kann ein eigener Eheschließungsritus erstellt werden, «der den christlichem Geist angepaßten Gebräuchen der betreffenden Gebiete und Völker entspricht» (c. 1120); die Ordnung für die Priesterausbildung soll «den seelsorglichen Erfordernissen der jeweiligen Region oder Provinz» angepaßt werden (c. 242, §1) usw. Die verstärkte Kanonisierung weltlicher Gesetze (c. 22) bringt ebenfalls den Wunsch zum Ausdruck, die Universalität der allgemein geltenden Normen praktikabler zu machen. Desgleichen erleichtert die Reduzierung des Strafrechts seine Einhaltung (das neue Buch VI umfaßt 88 Canones im Vergleich zu 219 im alten Kodex). Bei der Anwendung hängt all dies von der Kreativität der verschiedenen Episkopate ab, die den von Papst Paul VI. empfohlenen Mut aufbringen müssen und sich von möglichen Risiken nicht einschüchtern lassen und nicht in skrupulöse Verzagtheit geraten dürfen.

Ebenso wird man einige Normen auf nicht vorgesehene Fälle ausweiten müssen, die jedoch ähnlich liegen wie die genannten, zum Beispiel c. 792, der die Unterstützung von Arbeitern und Studenten aus Missionsländern vorsieht: In der Dritten Welt wird man die Wanderarbeiter der ländlichen Gebiete berücksichtigen müssen.

Die Beziehungen der Apostolischen Nuntien zu den Bischofskonferenzen und den Diözesanbischöfen sollen auf einer engen Zusammenarbeit beruhen, «wobei jedoch die Ausübung von deren rechtmäßiger Gewalt unberührt bleiben muß» (c. 364, n. 2 u. 3; c. 365, §2). Diese Richtlinien haben die frühere Gesetzgebung verändert, die die Aufsicht bestimmte (c. 267), und erlauben eine wirksame Zusammenarbeit, die sich die Klugheit und Erfahrung des päpstlichen Vertreters bei der Entwicklung der Pastoral auf nationaler und diözesaner Ebene zunutze machen wird; eine Zusammenarbeit, die Gegenwart und Zukunft im Blick hat und für die es Beispiele gibt: das Wirken der Nuntien Lombardi in Brasilien, Arrigoni in Peru und Bertoli in Kolumbien, die durch den stellvertretenden Staatssekretär Giovanni B. Montini unterstützt und gefördert wurden, der vom Papstthron aus die in den Kodex aufgenommenen Normen verkündigen sollte.

Die pastorale Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Instituten des geweihten Lebens ist ein weiterer Erfolg des Kodex (c. 678 ff); dafür soll der Diözesanbischof die Berufungen zu den verschiedenen Diensten und zum geweihten Leben nach Kräften fördern (c. 385).

Die Einrichtung von mehrere Diözesen zusammenfassenden Gerichten (cc. 1423 u. 1439) erleichtert die gerichtliche Tätigkeit in Ländern, die von großem Personalmangel betroffen sind.

II.

Von vitaler Bedeutung für die Entwicklung der Pastoral in einer Andendiözese ist die Anerkennung der Rolle der Laien bei der Weitergabe der göttlichen Heilsbotschaft an alle Menschen auf der ganzen Welt (c. 225, §1).

Den ganzen Kodex hindurch werden Gesetze über diese Mission der Laien erlassen oder Situationen anerkannt, die ihre Verwirklichung erleichtern. Die Tatsache, daß man die Volljährigkeit auf das Alter von achtzehn Jahren festgelegt hat (c. 97, §1), ist von besonderer Bedeutung in einem Kontinent mit einem Übergewicht der Jugend, von Arbeitern, die in sehr frühem Alter, sogar von Kindheit an, zu arbeiten beginnen und auch früh in eheliche Beziehungen eintreten.

Die Option der Bischofskonferenz in Puebla für die Armen und ihre Option für die Jugend vereinigen sich in der Tatsache, daß es Armut ist, die die Kinder zur Arbeit zwingt, so daß für die Jugendlichen optieren heißt, für die Armen zu optieren und umgekehrt.

Das besondere Interesse, das die Priester und die Diözesanbischöfe für die in reifem Alter erfolgenden Berufungen zu den geistlichen Ämtern aufbringen sollen (c. 233, §2), stellt ebenfalls eine Anerkennung der besonderen Situation dieser sog. Neuen Welt dar.

Die Forderung an die Adresse der Gläubigen, «die soziale Gerechtigkeit zu fördern und, des Gebotes des Herrn eingedenk, aus ihren eigenen Einkünften die Armen zu unterstützen (c. 222, §2 u. 747, §2) und die Forderung an die Adresse der Institute des geweihten Lebens, «jedwede Art von Luxus (...) und von Güteranhäufung zu vermeiden» (c. 634, §2), sind in einem Land, das in Armut versinkt, ein Ansporn, sie unmittelbar in die Tat umzusetzen.

Die Motivierung der Laien, «die Ordnung der zeitlichen Dinge im Geiste des Evangeliums zu gestalten und zur Vollendung zu bringen und so (...) Zeugnis für Christus abzulegen» (c. 225, §2 u. 327), beleuchtet das gesellschaftliche und politische Engagement der Christen in äußerst heiklen Situationen, die ein Handeln dringend erfordern. Die Aktivitäten der Laien beschränken sich jedoch nicht auf ihre Mission in der Welt, auch in der Kirche sollen die Laien eine wichtige Rolle spielen (c. 275, §2).

Im innerkirchlichen Bereich hat sich die Ausübung der Laienaktivität ausgedehnt und bezieht Ordensmänner im Laienstand und Nonnen ein. C. 129, §2 erklärt: «Bei der Ausübung dieser (Leitungs-)Gewalt können Laien nach Maßgabe des Rechtes mitwirken», wobei das Wort «mitwirken» recht ambivalent ist. C. 228, §1 ordnet an, daß Laien «für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben herangezogen werden (können), die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen». Zu diesen Ämtern und Aufgaben zählen das Amt des Richters (c. 1421, §2), des Ökonomen, die Mitgliedschaft im Vermögensverwaltungsrat der Diözese oder Pfarrei (c. 492 u. 537), das Amt des Kanzlers und Notars (c. 482, §3), des Beisitzers und Vernehmungsrichters, Kirchenanwalts und Verteidigers des Ehebandes (c. 1424, 1428, §2, 1435), die Mitgliedschaft im Pastoralrat der Diözese oder Pfarrei (cc. 511 u. 536), die Teilnahme an der Diözesansynode (c. 463, §1 n. 5) als gewähltes oder eingeladenes (§2) Mitglied ebenso wie die Teilnahme an Partikularkonzilien (c. 443, §4); darüber hinaus können Laien akademische Grade erwerben und einen Auftrag zur Lehre in theologischen Wissenschaften erhalten (c. 229, §2 u. §3). Der verwendete Begriff des Laien umfaßt Männer und Frauen.

Für Diözesen mit beschränktem Personal werden diese Möglichkeiten für die rechtliche, kuriale und ökonomische Verwaltung und die Unterrichtstätigkeit hilfreich sein, unter der Voraussetzung, daß man Personen auswählt, die sich «durch Wissen, Klugheit und Ansehen» auszeichnen (c. cc. 228, §2 u. 231, §1), und ihnen durch volles Vertrauen den Rücken stärkt.

Besondere Bedeutung kommt der Tatsache zu, daß der Diözesanbischof Personen, «die nicht die Priesterweihe empfangen» haben, mit der Wahrnehmung der Seelsorgeaufgaben einer Pfarrei betrauen kann (c. 517, §2). Bei der großen Ausdehnung der Diözesen der Dritten Welt und ihrer Pfarreien erlaubt diese Beteiligung von Ordensangehörigen und Laien die seelsorgliche Betreuung einer sehr großen Zahl von Gemein-

den, die von den Mittelpunktpfarreien weit entfernt sind. Dieser Möglichkeit entsprechend, werden den Laien verschiedene Befugnisse zur Wahrnehmung von Aufgaben in der Lehre und in der Heiligung der Kirche zuerkannt (c. 230, §3).

Diese Funktionen werden in anderen Canones hinsichtlich des Dienstes am Wort (cc. 759 u. 766), der Katechese (cc. 780 u. 785) und der Laienmissionare näher erläutert; bezüglich der liturgischen Funktionen (c. 835, §4): die den Männern vorbehaltenen Dienste des Lektors und Akolythen (c. 230, §1), die Aufgaben des Lektors, Kommentators, Kantors oder andere Aufgaben bei liturgischen Handlungen (c. 230, §2), der Vorsitz bei liturgischen Gebeten (c. 1248, §2), die Spendung der Taufe (c. 861, §2) und der heiligen Kommunion (c. 910, §2), auch als Wegzehrung (c. 911§2), die Unterstützung eines blinden oder kranken Priesters bei der Feier der Messe (c. 930, §2), die Aussetzung und Einsetzung des Allerheiligsten (c. 343), die offizielle Eheassistenz (c. 1112), die Spendung von Sakramentalien (c. 1168).

Die Erlaubnis zur Taufspendung hat ihren Ursprung in einer mündlichen Zusage Pauls VI. zugunsten der Campesinos der Diözese Cajamarca, die später auf das gesamte peruanische Territorium ausgedehnt und aufgrund ihrer vorteilhaften Anwendung in den neuen Kodex aufgenommen wurde.

Die durch c. 961, §2 n. 2 autorisierte Generalabsolution mit den entsprechenden Vorschriften ist wegen des Mangels an Beichtvätern und damit die Gläubigen andere Sakramente im Stand der Gnade empfangen können, im Gebiet der Anden sehr hilfreich.

III.

In anderer Hinsicht bleibt der neue Kodex sehr europäisch und städtisch ausgerichtet, insbesondere bei der Regelung bezüglich der Diözesankurie (c. 469), die für die kirchlichen Jurisdiktionsbereiche mit geringem Personal Schwierigkeiten verursacht; es besteht die Gefahr, sich mit bürokratischen Formeln etwas vorzumachen oder auf Kosten der Pastoral von ihnen beherrscht zu werden.

Die römischen Dikasterien und Gremien des CELAM und auch der nationalen Bischofskonferenz überschütten die Diözesen mit einer Vielzahl von Dokumenten, Umfragen, Anfragen, Entwürfen, Lineamenta usw., die nicht oder in ganz geringem Maß der Wirklichkeit entsprechen, oder mit Kampagnen und der entsprechenden Werbung mit einer riesigen Palette von Motiven und Zielen, die die Diözesankurien lediglich zu Vollzugsorganen herabmindern würden. In Ordinariaten, die an Personal und Mitteln arm sind und in denen der Bischof und der Generalvikar über ihre eigentlichen Aufgaben hinaus in Pfarreien und Kaplaneien bei Unterricht und Beichte mitwirken, abgesehen von ihren Verantwortlichkeiten auf der Ebene des Landes und des Kontinents, wird man, wenn nicht eine große Freiheit des Geistes herrscht, von dem Anspruch, bei höheren Instanzen gut wegzukommen, erdrückt.

Einrichtungen wie der Bischofsrat (c. 473) oder die verschiedenen General- und Bischofsvikare (c. 475) werden zwar den großen Diözesen vorbehalten, aber es ist notwendig, gewisse Normen auf Ebenen herunterzuschrauben, die mit unserer Wirklichkeit in Einklang stehen. Die Forderung einer Mindestzahl von sechs Mitgliedern für das Konsultorenkollegium (c. 502, § 1) liegt für Diözesen und Prälaturen in den Anden sehr hoch, weshalb die eine oder andere um die Erlaubnis nachsuchen mußte, sie auf vier herabzusetzen. Ich meine, man hätte diese Situation mitbedenken müssen, um es nicht in jedem Fall erforderlich zu machen, daß man sich eigens an den Heiligen Stuhl wendet. Früher genossen die Bischöfe Spanisch-Amerikas besondere Privilegien und Indulte; 1899 gewährte Papst Leo XIII. am Rande des lateinamerikanischen Plenarkonzils die tridentinischen Privilegien, die bei ihrem Erlöschen jeweils im Abstand von zehn Jahren erneuert wurden, bis zum II. Vatikanischen Konzil, das viele von ihnen übernahm. Andere Jurisdiktionsgebiete genossen die den Missionsgebieten von der Kongregation für die Glaubensverbreitung gewährten Indulte. Meiner Einschätzung nach gibt es auch gegenwärtig noch verschiedene Umstände, die eine vom allgemeinen Recht abweichende Gesetzgebung erfordern.

Die Überfülle von Bezeichnungen für die Diözesanbischöfe (Kardinalerzbischof, Primas, Erzbischof, Apostolischer Vikar, Prälat, Diözesanadministrator mit den Befugnissen eines residierenden Bischofs) stiftet Verwirrung bei den Gläubigen und bei den staatlichen Beamten, denen es nicht gelingt, die Gleichheit der Funk-

tionen und die Unterschiede zu begreifen. Ein Volk, das keine mittelalterlichen Traditionen kennt, weil es nicht in ihnen gelebt hat, und das jahrhundertelang nur von einem Erzbischof und ein paar Bischöfen hat reden hören, verliert bei so vielen Benennungen den Überblick oder bekommt den Eindruck, es handle sich um eine Rangliste ähnlich wie beim Militär mit einer gleichartigen hierarchischen Abhängigkeit. Eine Vereinfachung würde ein klareres und bescheideneres Bild von den Hirten der Kirche entstehen lassen.

Das Weiterbestehen der Provinzialkonzile mit all der Feierlichkeit und dem organisatorischen Aufwand, die sie umgeben (c. 439), erscheint gegenüber der größeren Beweglichkeit der Bischofskonferenzen ineffizient, auch im Hinblick auf Kirchenprovinzen (c. 431), die drei oder vier Bischöfe vereinigen.

Eine Einrichtung, die neustrukturiert werden muß, ist der Besuch «ad limina apostolorum» (c. 400). Eine persönliche Audienz beim Papst, die etwa zehn Minuten dauert – was bei der hohen Zahl von Bischöfen, die zu empfangen sind, verständlich ist –, ist zu kurz, um die Pastoral jeder Diözese und des Landes zu überprüfen. Die gemeinschaftliche Audienz muß ein anderes Gesicht bekommen: Statt einer Begrüßung und einer Erwiderung, die schriftlich überreicht werden können, ist eine Arbeitssitzung von mindestens zwei Stunden Dauer vonnöten, mit Raum für Fragen, Antworten und Bemerkungen. Zum Teil bietet die ungezwungene, angenehme Konversation beim Mittagessen Möglichkeiten dafür, aber diese sind völlig ungenügend.

Der Besuch bei den Dikasterien der römischen Kurie erweckt oft den Eindruck einer formalen Pflichtübung, bei der eine gründliche Behandlung der Themen und Anfragen nicht gelingt. Hier ist ebenfalls ein ausführlicheres Gespräch sowohl in gemeinschaftlichem wie in individuellem Rahmen erforderlich. Die vorherige Zusendung des Fünfjahresberichts sollte dazu dienen, daß die Mitarbeiter der Dikasterien persönlich nachfragen, um mündliche Erläuterungen zu erhalten, statt einige Monate später, wenn die Möglichkeit eines Dialogs nicht mehr besteht, eine schriftliche Antwort zu verfassen. Es versteht sich, daß die Kurienbeamten viele Verpflichtungen haben, aber aus fernen Regionen mit hohen Kosten anzureisen, um sich auf protokollarische Gespräche zu beschränken, ist sinnlos und recht unbefriedigend.

IV.

Die Domkapitel mit vier Kanonikern, die durch sehr geringe Zuwendungen von seiten des peruanischen Staates unterstützt werden (gegenwärtig erhält jeder Kapitular zehn US-Dollar monatlich), sind aus Mangel an Einkünften zum Verschwinden verurteilt.

Ein schwerwiegendes pastorales Problem liegt in der Anwendung der kirchenrechtlichen Normen in ausgedehnten Gebieten mit Tälern und Bergen mit einer Höhe zwischen 2000 m und 4000 m über dem Meeresspiegel und mit Wegen, deren Entfernungen in Stunden und nicht in km angegeben werden, oder in Jurisdiktionsbereichen mit sehr hoher Bevölkerungsdichte und ein oder zwei Priestern. Solche Umstände sorgen dafür, daß die besten und wohlmeinendsten Vorschriften über Rechte und Pflichten der Pfarrer (cc. 528–530) sich in Nichts auflösen. Sicherlich versucht man, den Geist, der aus diesen Anordnungen spricht, zu erfassen, aber man spürt, daß sie einem aus den Händen gleiten. Wenn der Bischof die Visitation durchführt (cc. 396–398), kann er voll Mitgefühl auf die Menge schauen, aber nicht Anordnungen geben, die sich streng an die Gesetzgebung halten; er wird vielmehr empfehlen, «zu tun, was man kann», und gegebenenfalls einen skandalösen Mißbrauch abstellen.

Das vom Kodex entworfene Pfarrsystem entspricht nicht der Realität der Anden. Man muß bedenken, daß eine Diözese mit einer Fläche von etwa 15000 km^2 und mehr als einer halben Million Einwohner sechsundzwanzig Pfarreien besitzt, etwa zehn davon vakant. Der Pfarrer einer solchen Pfarrei beschäftigt sich entweder damit, die städtische Bevölkerung zu betreuen, die am Ort der Pfarrei wohnt, wo er die Vorschriften des Kodex erfüllen könnte, und vernachlässigt auf diese Weise völlig die Bewohner, die auf den Dörfern oder verstreut auf dem Land leben; oder aber er widmet sich ganz einem Programm zur Missionierung der ländlichen Gebiete, und dann werden die Klagen der Bewohner der Innenstadt laut, daß sie keinen Priester hätten, der sich um sie kümmere: Entweder ist man Pfarrer, oder man ist Missionar, der unterwegs ist, um die Basisgemeinden und die Katechetenteams zu unterrichten, zu orientieren und zu fördern und die Campesinos mit den Sakramenten zu versorgen. Diese Realität erfordert eine eingehende Untersuchung, um die Pastoral

in diesen riesigen ländlichen Gebieten ausdehnen, aufrechterhalten und verstärken zu können, in denen sich die Sekten im Vormarsch befinden, weil sie von den Katholiken nicht zufriedenstellend betreut werden.

Versammlungen auf lateinamerikanischer Ebene und auf Weltebene untersuchen die Großstadtpastoral – ein Phänomen der letzten Jahrzehnte –, aber die Landpastoral ist ein Thema, dem man aus dem Weg geht.

Zweifellos erleichtern die den Laien gemachten Zugeständnisse, die wir zuvor genannt haben, die Arbeit in der Pfarrei, aber es bleiben einige Aspekte im Dunkeln, wie beispielsweise die Spendung der Krankensalbung, die besonders dem Pfarrer (c. 530 n. 3) oder einem Priester (c. 1003, §2 u. 3) anvertraut wird; in der Praxis existiert dieses Sakrament in den Anden nicht, wo die Campesinos nach «Zeichen und Mitteln» verlangen, «durch die der Glaube ausgedrückt und bestärkt, Gott Verehrung erwiesen und die Heiligung der Menschen bewirkt wird» (c. 840), und nicht nur nach einem Gebet für den Verstorbenen.

Die Vorschrift, daß jede Pfarrei ein Totenbuch führen soll (c. 535, §1), die sich früher darauf beschränkte, die Todesfälle aufzuzeichnen, die sich am Ort der Pfarrei oder in der unmittelbaren Umgebung ereigneten, ist unzumutbar, zumal es heute die Register der politischen Gemeinden gibt.

Das Vorhandensein von nur zwei oder drei Pfarreien in jeder zivilen Provinz, die manchmal von einem einzigen Priester betreut werden, macht die Einrichtung des Erzpriesters, Dekans oder Dechanten undurchführbar (cc. 553–555).

Um den zahllosen Bitten um die Feier einer hl. Messe entsprechen zu können, ist der Brauch eingeführt worden, Messen mit gemeinsamen Intentionen zu feiern, das heißt, daß jeder, der darum bittet, seine eigene Intention angibt und eine freiwillige Spende entrichtet; manchmal kommen zehn oder fünfzehn Intentionen zusammen, die nach c. 948 ebensoviele Meßfeiern erfordern würden, was unmöglich ist. In der Kathedrale von Cajamarca entspricht die von Tag zu Tag den Monat über eingegangene Summe den Stipendien, die für dreißig Meßfeiern gespendet würden, womit die Bestimmung des c. 947 erfüllt wird; wenn die Messen in mehreren Intentionen gefeiert werden, empfinden die betreffenden Gläubigen Befriedigung darüber, zu hören, daß ihre Bitten im Gebet der Gläubigen oder an der entsprechenden Stelle des Kanons genannt werden. Dies ist eine konkrete Interpretation angesichts einer restriktiven Verfügung des allgemeinen Rechts.

V.

Trotz der Berücksichtigung der Rolle der Laien hat der Kodex eine übermäßig innerkirchliche und hierarchische Sichtweise noch nicht überwunden, und er läßt Themen außer acht oder behandelt solche Themen beiläufig, die gesondert hätten bearbeitet werden müssen. Die Sorge für Religionslehrer an nichtkatholischen Schulen wird wie ein unwesentlicher Zwischenfall innerhalb des katholischen Schulsystems aufgeführt (c. 804, §2); die seelsorgliche Betreuung der Studenten an nichtkatholischen Universitäten erscheint fast beiläufig innerhalb des Kapitels über Katholische Universitäten (c. 813), ebenso der Unterricht in theologischen Disziplinen «an einer Hochschule» (c. 812). Die wissenschaftliche Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Universitäten wird innerhalb des Kapitels über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten behandelt (c. 820), obgleich sie von allgemeiner Bedeutung ist. Die wissenschaftliche Strenge, die für die katholischen Schulen vorgesehen ist, soll auf die Universitäten ausgedehnt werden (c. 800, §2).

In kirchlichen Jurisdiktionsbereichen, die weder katholische Schulen noch katholische Universitäten besitzen, verlangt die Seelsorge in nichtkirchlichen Lehranstalten besondere Bemühungen; wegen der großen Zahl von katholischen Schülern und Lehrern in staatlichen Einrichtungen gilt dies auch für andere Diözesen: In Peru sind 93% in staatlichen und nur 6% in katholischen Lehranstalten.

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

JOSÉ DAMMERT BELLIDO

1917 in Lima, Peru, geboren. 1937 Doktorat in Rechtswissenschaft in Pavia, Italien. Lehrte Römisches und Kirchliches Recht an der Katholischen Universität von Peru. Seit 1962 Bischof von Cajamarca. Konsultor der Päpstlichen Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici. Vizepräsident der Peruanischen Bischofskonferenz. Veröffentlichungen: juristische und historische Beiträge zu europäischen und peruanischen Zeitschriften; Bücher über die Geschichte von Cajamarca; außerdem: Veinticinco ãos al servicio de la Iglesia. Selección de textos y testimonios (1983). Anschrift: Apartado 34, Cajamarca, Peru.

Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag

Am 8. April 1986 feiert Jürgen Moltmann seinen sechzigsten Geburtstag. Theologinnen und Theologen aus aller Welt bringen ihm ihre Glückwünsche und ihren Dank in einer Festschrift dar, deren Titel und deren Aufbau Grundlinien und Wirkungen seiner theologischen Arbeit kenntlich machen sollen.

Die Festschrift vereinigt Versuche der Weiterentwicklung, konstruktive und kritische Gesprächsbeiträge ebenso wie Reflexionen auf Moltmanns theologische Position in vornehmlich dankbarer Würdigung. Da der Band, von wenigen besonders begründeten Ausnahmen abgesehen, Beiträge von Hochschullehrern umfaßt, die das Fach der Systematischen Theologie vertreten, spiegelt er gewiß nur einen bestimmten Teil des Wirkungsspektrums der theologischen Arbeit Moltmanns wider. Deutlich treten die Prägungen durch unterschiedliche Wissenschaftsstile in Ost und West und die differenten Profile reformierter, lutherischer, anglikanischer, römisch-katholischer und orthodoxer Beiträge hervor. Die Anordnung der Aufsätze sollte jedoch nicht von diesen Verschiedenartigkeiten bestimmt werden. Sie folgt vielmehr einer Sequenz von Themen, die Moltmanns wichtigsten Veröffentlichungen entspricht. Die Zuordnung, die in Einzelfällen wohl auch anders denkbar wäre, ist von den Herausgebern zu verantworten.

Ein Sonderprospekt des Autors liegt vor.



Herausgegeben von Hermann Deuser, Gerhard Marcel Martin, Konrad Stock, Michael Welker

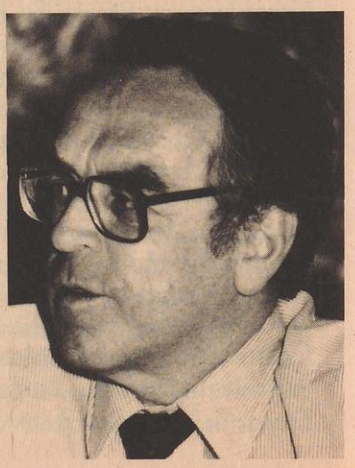
ca. 600 Seiten. Ln. Vorbestellpreis bis 31. August 1986 ca. DM 98,–, danach DM 125,–. ISBN 3-459-01632-9

Aus dem Inhalt:

I. Theologie der Hoffnung / II. Der gekreuzigte Gott / III. Kirche in der Kraft des Geistes / IV. Trinität und Reich Gottes / V. Gott in der Schöpfung / VI. Wer ist der Mensch / VII. Politische Theologie – Politische Ethik / VIII. Perspektiven der Theologie.

Eine Auswahl der Beiträge:

DUMITRU STANILOAE – Devotion and Theology in the Orthodox Church / HANS-GEORG LINK – Ökumenische Herausforderungen. Eine Problemskizze / GERHARD MARCEL MARTIN – Geschichtliche Auslegung des Christentums. Kurze Prolegomena zu einer protestantischen Homiletik / JAN MILIČ LOCHMAN – Kirche und Welt im Lichte des Reiches Gottes / ALASDAIR I. C. HERON – The Time of God / DIETRICH RITSCHL – Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott / EBERHARD JÜNGEL – Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz" / WOLFHART PANNENBERG – Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft / THOMAS F. TORRANCE – Time in Scientific and Historical Research / HERMANN DEUSER – Schöpfung und Zufall. Ch. S. Peirce's „Tychismus" / K. STOCK – Hoffnung als Dimension der Freiheit. Ein Prolegomenon zur Eschatologie / LETTY M. RUSSELL – Authority of the Future in Feminist Theology / PAUL RICOEUR – Evil, A Challenge to Philosophy and Theology / JOSÉ MÍGUEZ BONINO – History as Memory, Praxis and Hope / SCHUBERT M. OGDEN – The Metaphysics of Faith and Justice / MASAO TAKENAKA – A Christian Reflection on Beauty in Japanese Cultural Context / HANS KÜNG – Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie / T. RENDTORFF – Der Freiheitsbegriff als Ortsbestimmung neuzeitlicher Theologie am Beispiel der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths / HANS-JOACHIM KRAUS – Zur Aktualität der biblischen Schalom-Botschaft / DOROTHEE SÖLLE – Die Zukunft der Armen / JOHANN BAPTIST METZ – Nochmals: die marxistische Herausforderung. Zu einem Problemansatz politischer Theologie / WOLFGANG HUBER – Abschreckung und Abrüstung als ethisches Problem / BERTOLD KLAPPERT – Barmen V und das Problem des Widerstandsrechts innerhalb der Demokratie / JOHN B. COBB, JR. – Beyond Political Theology.



Chr. Kaiser
Postfach 509 · 8000 München 43

Vorwort

Norbert Greinacher/Norbert Mette

Volksreligiosität

In einer Reihe von Artikeln ist in CONCILIUM bereits das Thema «Volksreligiosität» bzw. «Religion des Volkes» behandelt worden[1]. Zusätzlich waren zwei Hefte dem Begriff und der Bedeutung des «Volkes» in Kirche und Theologie gewidmet[2]. An diese Diskussion knüpft das vorliegende Heft an.

Die lange die theologische Reflexion und auch die pastorale Praxis leitende Sichtweise von Volksreligiosität als einem noch nicht «verchristlichten» Relikt von Aberglaube und religiöser Ignoranz ist seit einiger Zeit durch eine folgenreiche Neueinschätzung abgelöst worden, die auch Eingang in kirchenamtliche Dokumente gefunden hat[3]: In der Volksreligiosität begegnet der Glaube jeweils in einer historisch-konkreten gesellschaftlich-kulturellen Ausdrucksform. In ihren Praktiken und Inhalten artikulieren sich – einfach und direkt – die die Menschen bewegenden Fragen nach dem Sinn des Lebens, des Leidens, des Überlebens. Die Volksreligiosität trägt so dazu bei, daß das Leben Kohärenz und Orientierung gewinnt; sie ist zentraler Faktor für die Stiftung und Erhaltung individueller und kollektiver Identität. Unreflex zwar, in ihrer spezifischen Verwurzelung im Volk ist sie doch eigenständiger Ausdruck der Nachfolge; insofern kann ihr zu Recht ein originäres evangelisatorisches Potential zugesprochen werden – (vgl. Puebla 450).

Bedingt durch die soziohistorischen Gegebenheiten bietet sich das religiöse Leben des Volkes jedoch immer auch ambivalent dar und bedarf seinerseits der befreienden Evangelisierung. Gerade weil Religiosität die tiefste Dimension individueller und kollektiver Identität tangiert, eröffnet ihr Mißbrauch die sublimste Weise der Entfremdung und Unterdrückung, kann sie in auswegloser Regression gefangenhalten und pathologisch-destruktiv wirken.

Theologisch verantwortbare Handlungsorientierungen zu entwickeln, die einerseits die mögliche Ambivalenz von Volksreligiosität berücksichtigen, andererseits ihre kreativen Impulse zur Geltung bringen lassen, ist Ziel dieses Heftes. Ihre Prägung durch die jeweiligen gesellschaftlich-kulturellen Besonderheiten bedingt, daß die Volksreligiosität in vielfältigen Erscheinungsweisen und Ausrichtungen begegnet. Um einen dem gerecht werdenden Zugang zu gewinnen, werden – im Anschluß an den Versuch einer zusammenfassenden strukturierenden Übersicht von L. Maldonado – im *ersten Teil* des Heftes anhand von Fallstudien aus verschiedenen Ländern unterschiedliche Ausprägungen von Volksreligiosität dargestellt und analysiert. Dieses Spektrum macht anschaulich deutlich, wie stark jeweils dem religiösen Leben eines Volkes oder einer Gruppe die Komponente einer Gegenkultur als antizipierter Praxis von «wahrem Leben» innewohnt – sei es in Abhebung von der «offiziell» verordneten Religion, sei es als Einspruch und Widerstand gegen kulturelle und politische Überfremdung und Unterdrückung. Unabgegoltene Sehnsüchte und Hoffnungen auf ein erfülltes Leben melden sich darin an, wenn sie auch häufig bloß in Form einer einseitigen «Vertröstung auf ein immerhin noch tröstliches Jenseits»[4] ihren Ausdruck finden bzw. bewußt in eine solche Richtung kanalisiert werden.

Auch in den Beiträgen des zweiten und dritten Teils werden wiederholt konkrete Beispiele einbezogen. Das hängt damit zusammen, daß anders als «von Fall zu Fall» über die Bedeutung von Volksreligiosität im Hinblick auf eine Praxis des Evangeliums nicht entschieden werden kann. Um ihre befreiende Dynamik zum Zuge kommen zu lassen, müssen die jeweiligen kirchlichen und gesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismen, die in sie eingegangen sind, aufgedeckt und namhaft gemacht sowie die verschiedenen Weisen des Umgangs mit ihr kritisch differenziert werden. Ansatzweise zeigen die Beiträge dieses Heftes auf, inwiefern bestimmte vorherrschende gesellschaftliche Formationen wie auch

kirchliche Sozialformen als Reaktion ganz bestimmte Ausprägungen von Volksreligiosität oder entsprechenden Äquivalenten (wie man möglicherweise mit Blick auf manche Erscheinungsformen in den sog. «säkularisierten» Gesellschaften sagen müßte) nach sich ziehen. Um die damit gegebenen Transformationsprozesse von Volksreligiosität zu erfassen, sind historische Studien unerläßlich. J. Delumeau liefert dafür ein instruktives Beispiel; knappe Hinweise zu den jeweiligen geschichtlichen Hintergründen finden sich aber auch in weiteren Beiträgen.

Allerdings muß insgesamt bewußt bleiben, daß theologisch-theoretische Reflexionen ihrerseits Gefahr laufen, an die Volksreligiosität einen verengenden Raster anzulegen. Durch das Bestreben, in diesem Heft unterschiedliche Ansätze und Positionen zu Wort kommen zu lassen, ist versucht worden, dem ein Stück weit entgegenzuwirken. Daß Beiträge aus und über Lateinamerika ein Schwergewicht bilden, hängt damit zusammen, daß dort der Diskussions- und Klärungsprozeß im Hinblick auf Volksreligiosität am intensivsten vorangetrieben worden ist[5].

In den Artikeln des *zweiten Teils* werden im Anschluß an die Fallstudien theologische (Hypo-)Thesen zur Bedeutung und kritischen Unterscheidung von Volksreligiosität zur Diskussion gestellt. Nicht erst heute reicht die Bandbreite der Einstellungen ihr gegenüber von Tolerierung über «offizielle» Vereinnahmung bis hin zur Bekämpfung; zu dieser Einsicht verhilft jedenfalls H. Vorländer mit seinen Ausführungen zum Alten Testament. Unterschiedlich, wenn auch nicht gegensätzlich akzentuiert, bedingt durch ihre verschiedenen Erfahrungshintergründe und theologischen Kontexte, sind die Positionen, die sich in den zwei weiteren Beiträgen (E. Henau; E. Dussel) zu Wort melden. Eine wichtige Rolle für die Klärung und Beurteilung spielt, so zeigt sich, wie einerseits jeweils «Volk» als Träger von Religiosität näherhin bestimmt wird, wie andererseits Religiosität und Glaube einander zugeordnet werden.

Wiederum vorwiegend anhand konkreter Beispiele wird in den Beiträgen des *dritten Teils* auf die Herausforderung, die die Volksreligiosität für die kirchliche Praxis enthält, eingegangen. Herausgestellt wird übereinstimmend, daß es dabei nicht um ihre Instrumentalisierung, sondern um ihre Authentifizierung gehen kann und muß. Nicht «von oben» her zu reglementieren, sondern einzelnen und Gruppen die ihnen gemäßen Ausdrucksformen ihres Glaubens einzuräumen - darin liegt eine bleibend aktuelle Verpflichtung, das Recht der authentischen Volksreligiosität einzuklagen. Andernfalls bleibt die viel beschworene Inkulturation des Glaubens bloße programmatische Zusage.

[1] Verwiesen sei auf die Beiträge von R. Laurentin (10 [1974] 455–460), J. Llopis (13 [1977] 127–131), V. J. Sastre García (ebd. 122–126), F. Castillo (14 [1980] 257–260 u. 15 [1979] 302–307), S. Galilea (16 [1980] 418–422), W. Piwowarski (18 [1982] 229–239). St. u. E. Dunn (ebd. 249–252).

[2] Heft 6/1984: Volk Gottes inmitten der Armen; Heft 4/1985: Die Lehrautorität der Gläubigen.

[3] Vgl. vor allem EN 48; Puebla 444–468.

[4] P. M. Zulehner, «Leutereligion» (Wien 1982) 15.

[5] Eine umfangreiche Bibliographie enthält H. Ribeiro, Religiosidade popular na teologia latinoamericana (São Paulo 1984).

Volksreligiosität
im kulturellen Kontext

Luis Maldonado

Volksreligiosität. Dimensionen, Ebenen, Typen

Das Interesse an der Volksreligiosität innerhalb der katholischen Kirche und der Pastoraltheologie hat die Versammlung des CELAM 1968 in Medellín geweckt, und die zehn Jahre später stattfindende Versammlung von Puebla hat es verstärkt.

Dieser konkrete Ursprung der neuen Bewegung kennzeichnet auch ihre Fragestellung. In der Tat interessiert sich die Versammlung von Medellín aus zwei Gründen für die Volksreligiosität: Zum einen, weil sie auf eine elitäre Pastoral reagieren will, und zum anderen, weil sie sich einer Pastoral entgegenstellt, die von einer sehr europäischen Kultur geprägt ist[1].

Die elitäre Pastoral entwickelte sich aus der exzessiven Vorherrschaft der spezialisierten Bewegungen der Katholischen Aktion (JEC = Juventud Estudiantil Católica – Katholische Studentische Jugend; JOC = Juventud Obrera Católica – Katholische Arbeiterjugend usw.), die sich im wesentlichen auf die sogenannten (immer auf wenige Personen beschränkten) Equipes von Militanten stützten. Eine weitere Ursache lag in der Art und Weise, wie die Anwendung der Liturgiereform vonstatten ging, nämlich in sehr «ausgewählten» Gruppen mit einer eher raffinierten, ästhetisierenden, auf jeden Fall bürgerlichen Kultur, die der Mittelschicht und keinesfalls dem Volk zuzuordnen war.

Die Öffnung zur Volksreligiosität ist daher im Grunde die Aufforderung zu einer Massenpastoral. Mehr noch, sie ist eine nachdrückliche Erinnerung an die Berufung und den Willen der Kirche, die sie in den zweitausend Jahren ihrer Geschichte wiederholt bewiesen hat, nämlich eine Kirche der Massen zu sein, indem sie immer der Versuchung entging, auf die Ebene einer Sekte abzugleiten[2].

Und bei der Volksreligiösität geht es um die Massen. Die gewaltige Mehrheit der Bevölkerung, zumindest in den Ländern mit katholischer Tradition, steht hinter ihr.

Die lateinamerikanische Kirche bringt diese Bewegung zur Volksmenge hin mit Hilfe der Bewegung der Basisgemeinden zweifellos ins Gleichgewicht, die ein Organ in der Mitte zwischen der Masse und der kleinen Gruppe von Militanten sind, ein Organ kritischer Bewußtseinsbildung, der spirituell-prophetischen Animation jedenfalls, das als verlebendigende, evangelisierende Zelle dieses manchmal etwas schwerfälligen, trägen Körpers dient, wie ihn die der Volksreligiösität anhängende Menge darstellt.

Darüber hinaus sucht man von Medellín (aber auch von *Gaudium et Spes*) her ganz ausdrücklich nach der Synthese zwischen dem Glauben und den heimischen Kulturen, das heißt, es geht um die große Aufgabe der Inkulturation. Und gerade die Volksreligiosität erscheint als ein gewaltiges, kolossales Beispiel einer nicht negativ gemeinten synkretistischen Verbindung zwischen der Evangelisierung der Völker und ihren eigenen Kulturen, ihren eigenen vorchristlichen Schöpfungen, ihrem Erbe[3].

Aber interessiert denn dies Phänomen außerhalb Lateinamerikas überhaupt? Es gibt hier eine paradoxe Tatsache zu beobachten. Mancherorts könnte man wohl behaupten, daß die Volksreligiosität nahezu verschwunden sei oder durch den Einfluß der Umwelt an den Rand gedrängt oder verzerrt (zu Erscheinungen wie Aberglauben, Kurpfuscherei, Astrologie usw. deformiert) worden sei. So haben in einigen entwickelten Ländern, in Großstädten die gewaltigen Umwälzungen durch Migration, die Säkularisierung und die technisch-pragmatische Mentalität die Volksreligiosität fast zum Verschwinden gebracht.

An anderen, auch an nicht immer unterentwickelten Orten erfährt sie gegenwärtig einen Aufschwung, oder sie behauptet ihre Existenz mit einer erstaunlichen Anziehungskraft, auch auf die Jugend. Im spanisch-portugiesischen

Sprachgebiet (sowohl der Iberischen Halbinsel als auch des lateinamerikanischen Kontinents) könnte man zahlreiche Beispiele dafür nennen. Was die Wallfahrtsorte, auch innerhalb Europas, anbelangt, so ist eine wachsende Zahl von Volksmassen, die diese aufsucht, deutlich zu beobachten.

Man mag einwenden, all dies sei nichts anderes als das Ergebnis der «Wiederkehr» des Religiösen als Folge der herrschenden Krisensituation, des nahenden Endes unseres Jahrtausends...

Genau diese Art von vereinfachenden Urteilen («nichts anderes als...») will die neue theologisch-pastorale Reflexion, die im übrigen in einem interdisziplinären (ethnologisch-historischen, anthropologischen usw.) Zusammenhang steht, vermeiden. Denn gerade die Volksreligiosität erscheint dieser Reflexion immer mehr als eine äußerst komplexe Wirklichkeit, in der vielfältige Elemente zusammentreffen. Das gleiche könnte man von der Wirklichkeit oder dem Begriff Volk sagen.

Wenn es darum geht zu erklären, wer oder was das Subjekt der Religiosität, nämlich das Volk, ist, dann finden wir in der Tat zwei Interpretationslinien, die beide Beachtung verdienen.

Da ist an erster Stelle Medellín, das unter Volk das arme Volk versteht, das heißt, die Gesamtheit von marginalisierten Landarbeitern oder städtischen Arbeitern, denen eine Reihe von Gütern vorenthalten wird. Es ist der Gegensatz von Minderheit sowohl im quantitativen wie im qualitativen Sinn.

Aber da gibt es auch die Meinung anderer lateinamerikanischer Episkopate und Theologen, genauer gesagt der argentinischen, die bereits in jenen Jahren und sogar davor einen anderen Volksbegriff eingeführt haben. Hier handelt es sich nicht um einen Sektor, eine Untergruppierung, einen Teil, sondern um ein Ganzes. Unter Volk verstehen sie die Nation, in ihrem Fall das argentinische Volk. Der Begriff Volk setzt sich, wie sie sagen, aus drei wesentlichen Elementen zusammen: nämlich aus einem kollektiven Subjekt und einer gemeinsamen Kultur und Geschichte[4].

Die Dokumente von Puebla, das heißt, der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats (Februar 1979), versuchen, eine Position der Synthese einzunehmen, und verstehen Volk in der doppelten Bedeutung, die dieser Begriff im Laufe der vergangenen Jahre und Untersuchungen angenommen hat[5].

Die heutige Soziologie hält sich ebenfalls an diese nicht ausschließende, sondern verbindende Richtung, die beide Begriffe von Volk beizubehalten und sogar zu verknüpfen versucht[6]. Dabei geht sie von einem so elementaren und vorrangigen Sachverhalt wie dem linguistischen aus. In vielen Wörterbüchern der westlichen Sprachen besitzt das Wort Volk zwei verschiedene Bedeutungen: In der ersten ist Volk die Gesamtheit von Personen, die zu ein und demselben Land gehören und unter denselben Gesetzen leben... Sie können Herkunft, Religion, Sprache, Kultur gemeinsam haben ... In der zweiten Bedeutung ist Volk der Teil der Nation oder der Bevölkerung, der sich im Gegensatz zu den Klassen versteht, die mehr Wohlstand, mehr Bildung und Macht besitzen.

Zusammenfassend können wir folgendes feststellen: Selbstverständlich kann man die Einheit, die der umfassende Begriff von Volk auszudrükken versucht, nicht leugnen. Ebensowenig aber darf man seine Brüchigkeit, seine Risse gerade wegen der ihm innewohnenden Konfrontationen und Trennungen verkennen, deren Ursache in ungerechten ökonomischen Systemen des Eigentums, der Produktion und der Einkommensverteilung liegt. Und natürlich müssen sich diese beiden Arten, Volk zu sein, in der Kultur und der Religiosität des Volkes widerspiegeln, da diese ja der vielgestaltige Ausdruck der vielfältigen Wirklichkeit des Volkes sind. Doch gilt, was V. Lanternari sagt: «Der Rückgriff auf den Begriff der Klasse erscheint unzureichend, wenn es darum geht, die Volksreligion in allen ihren Erscheinungsformen zu erfassen ... Die Grenzlinie zwischen Volksreligion und offizieller Religion orientiert sich an Faktoren ethnischer und kultureller Identität und nicht nur an der Klassenzugehörigkeit. Es gibt nicht die eine, unbewegliche Volksreligion. Es gibt verschiedene Volksreligionen, wie das Thema des I. Internationalen Kolloquiums in Québec 1970 lautete. Die Volksreligion ist je nach den geschichtlich-kulturellen Umständen sehr unterschiedlich.»[7]

Wenn wir bereits auf die Frage zu sprechen kommen, was man im Bereich des Volkes unter Religiosität verstehen kann, so können wir in dem ebengenannten Kolloquium von Québec einige interessante Denkrichtungen finden. Das Hauptreferat hielt M. Meslin, Professor für Religionsgeschichte an der Sorbonne[8]. Hier eine Zusammenfassung und Bewertung seiner Schlußfolgerungen.

Die Volksreligiosität ist eine Suche nach einer Verbindung zum Göttlichen, die a) einfacher, b) unmittelbarer und c) lohnender ist.

Unter der «Suche nach einer einfacheren Verbindung» versteht man den Versuch, eine allzu intellektuelle, allzu begriffliche, verkopfte, abstrakte, «dogmatische» Form der religiösen Praxis zu überwinden. Man strebt nach mehr intuitiven, nach phantasievolleren Formen, in denen sich das Gefühl und die Einbildungskraft des Volkes voll entfalten können. Und mit der «Suche nach einer unmittelbareren Verbindung» soll die Ablehnung gewisser klerikaler oder klerikalistischer Vermittlungen zwischen dem Menschen und Gott bezeichnet werden, die eher Hindernis und bedrückende Mauer als Kommunikation und Dienst sind.

Wie man sieht, sind diese beiden ersten Kennzeichen in sich durchaus positiv oder können es sein und bedeuten eine Bereicherung jeder religiösen Praxis, wenn sie mit anderen Kriterien in Verbindung stehen.

Negativer kann das dritte Merkmal sein: die Suche nach einer «lohnenderen» Beziehung, das heißt, der Befriedigung des Wunsches nach Nützlichkeit. Hier befinden wir uns auf einem Terrain, das an Magie, Aberglauben und Fanatismus grenzt, die immer eine Bedrohung für die Volksreligiosität sind und ein Makel, mit dem diese oft behaftet ist.

Auf dem Kolloquium von Québec übte man an dem Referat von Meslin insofern Kritik, als es sich auf eine anfechtbare Voraussetzung stützt. Es stellt die Volksreligiosität als ein reaktives Phänomen dar, so als sei es lediglich *a posteriori* als Reaktion auf die Deformierung einer früheren Situation entstanden. Manche Autoren halten das Gegenteil für richtig. Das erste sei das dem Volk Entsprechende, und das zweite oder Spätere sei das Offizielle, Institutionelle, insofern es im Gegensatz zu dem dem Volk Zugehörigen stehe. Man vergleicht das Phänomen, um das es uns geht, mit dem der Sprache des Volkes, der Volksmedizin, der Volksweisheit, der Volksmusik usw. All dies seien ursprüngliche Erscheinungen, von denen die literarische Sprache, die wissenschaftliche Medizin, die akademische Philosophie usw. abgeleitet seien.

Sicherlich ist es schwierig, vom historischen, zeitlichen oder diachronischen Standpunkt aus nachzuweisen, was an erster Stelle steht. Was wir freilich sagen können, ist dies: Es gibt eine gewisse dialektische Beziehung zwischen dem Volkstümlichen und dem Nicht-Volkstümlichen (man mag es als das Offizielle, Institutionelle usw. bezeichnen). Vor allem aber kann man, wie beispielsweise Van Gennep in seinen verschiedenen Untersuchungen über Folklore es tut, zwischen dem Volkstümlichen und dem Popularisierten unterscheiden, das heißt, zwischen dem, was ursprünglich und unverfälscht in einem Volk entstanden ist, und dem, was ihm auf verschiedenen Wegen introjiziert worden ist. Natürlich muß das Popularisierte durchaus nicht immer negativ sein. Im Gegenteil wäre eine in einer kulturellen Endogamie befangene Gruppe von Menschen ohne die Assimilierung und das «Aufpropfen» von außen kommender Werte zur Sterilität oder zur involutiven Entropie verurteilt. Es wäre der schlimmste Ethnozentrismus.

Wenn wir die bisherigen Beobachtungen in eine ausführlichere und detailliertere Beschreibung einfügen, können wir neun Hauptmerkmale als Charakteristika der Volksreligiosität herausarbeiten.

An erster Stelle würde ich «das Magische» nennen, allerdings positiv verstanden als den Sinn für das Übernatürliche, das Intuitive, als die Überwindung einer aristotelischen oder kartesianischen Logik der Unterscheidung und Trennung durch eine Logik der Partizipation, Kommunikation und Assoziation.

Zwei weitere typische Merkmale sind das Symbolische und das Phantastische, das heißt, der Sinn für das Bild, die Assoziation von Bildern, die schöpferische Phantasie usw.

Ein viertes Merkmal könnten wir als «das Mystische» bezeichnen, im Sinne des stark gefühls-, erlebens- und erfahrungsbetonten Inhalts aller religiösen Äußerungen des Volkes sowie der «Bewußtseinserweiterung», die in ihnen oder durch sie erstrebt wird.

Zwei andere Dimensionen, die hervorgehoben werden müssen, sind «das Festliche» und «das Theatralische». Die Religiosität des Volkes ist tief geprägt vom Charakter der Feier und liebt die Ausdrucksstärke des totalen Schauspiels, der farbenfreudigen Darstellung, der Inszenierung, durch die sie eine Straße, einen Platz, ein Viertel, eine ganze Stadt zu ihrer Bühne macht ...

Beim Fest und beim Schauspiel sind das Possenhafte, der Scherz, der Humor, die Kritik wesentliche Bestandteile.

«Das Kommunale» ist ein achter Aspekt der Religiosität, die wir hier untersuchen, genauer gesagt, es ist ihr Kontext, ihr Hauptumfeld. Das

Volk findet sich zu Vereinen, Genossenschaften, Verbänden ... zusammen, um seine religiöse Praxis zu kanalisieren. Seine Feiern oder Feste bestehen oft in einem allgemeinen Austausch von Grupenwettbewerben, Leistungen, Einladungen, das heißt, in einem großen «pot-luck», wie der in der Religionsphänomenologie gebräuchliche Ausdruck lautet.

Die letzte Dimension, die man beschreiben kann, ist die politische. Die Volksreligiosität hat sich oft auf das Fortbestehen eines Volksbewußtseins und manchmal auf die Ausdauer in einem Kampf um die eigene Würde, Emanzipation und Freiheit ausgewirkt[9].

Wenn wir das Phänomen der Volksreligiosität gründlicher und konkreter, das heißt im Blick auf ihre Verankerung in der Kirche untersuchen wollen, müssen wir drei Hauptebenen unterscheiden: Die erste ist die anthropologische Ebene, die tiefe Ebene der Existenz des Menschen als eines Wesens, das in die Natur und in das soziofamiliäre Leben integriert ist. In der Tat können wir feststellen, daß beispielsweise die großen religiösen Feste des Volkes in die Zeit der Sonnenwende (Weihnachten und Johannistag) und der Tagundnachtgleichen (Ostern, Marienfeste, Heiligenfeste), um die Gestirnphasen der bäuerlichen Arbeit kreisen ebenso wie um die großen Augenblicke des Lebens in der Familie (Geborenwerden, Heranwachsen, Heiraten, Krankwerden und Sterben).

Offensichtlich führt diese Ebene zu einer tieferen Schicht, dem Religiösen. Und zwar aus dem einfachen Grund, weil diese kosmisch-naturhaften und menschlichen Wirklichkeiten als große Symbole für das Transzendente erscheinen; sie zeigen und offenbaren es. Durch ihre Kraft, durch ihre lebendigmachende und regenerierende Kraft werden all diese Wirklichkeiten der Sonne, des Mondes, der Erde, des Feuers, des Wassers, der Luft, des Gesteins, des Gebirges, des weiblichen und männlichen Körpers des Menschen ... zu großen Hierophanien, die auf das Heilige verweisen und den Sinn für das Geheimnis wecken.

Die dritte Ebene schließlich ist das «Aufpfropfen» des Christlichen auf die zuvor genannten Ebenen. Das Fest des *«sol invictus»* der Wintersonnenwende legt den Grund zu Weihnachten; das Frühlingsfest der Sommersonnenwende verwandelt sich in Ostern. Die Initiationsriten werden zu den neuen Sakramenten Taufe, Firmung, Eucharistie. Und in dieser Weise geht es weiter[10].

Dabei handelt es sich nicht um eine opportunistische Aktion proselytenmacherischer Aneignung von seiten der ersten Christen. Es ist der Schritt von der Schöpfung zur *«historia salutis»*; es ist die Synthese zwischen Natur und Offenbarung, zwischen dem Kosmischen und dem Historischen im universalen Plan des einzigen Gottes, der «auf vielerlei Weise zu uns spricht und schließlich durch seinen Sohn zu uns gesprochen hat» (Hebr 1,2). Das Leben ist nun nicht mehr bloß Fruchtbarkeit. Es ist der österliche Übergang von der Sklaverei in die Freiheit und vor allem vom Tod zur Auferstehung in Christus.

Wenn diese Synthese, die wir heute inkulturierte Evangelisierung nennen, gelungen ist, hat man nicht mehr von Volksreligiosität zu sprechen, sondern von Volkskatholizismus. Und dann erscheint der Volkskatholizismus als eine ganz und gar ausgewogene, harmonische Form menschlicher Existenz, eine Form, nach der wir, die wir den sogenannten entwickelten Gesellschaften angehören, uns sehnen, weil uns entweder die kosmisch-naturhafte oder aber die geschichtlich-prophetische Dimension fehlt.

Angesichts der starken Gleichgewichtsstörungen, an denen wir heute leiden, müssen wir anerkennen, daß der Volkskatholizismus in bestimmten Situationen und an bestimmten Orten ein Beispiel für die zur Reife gelangte Frucht gewesen ist, denn er hat dem Volk eine harmonische, tiefgründige, die Erfahrung ernstnehmende, genußbringende, freudvolle Lebensform geschenkt, die ihre innersten, ihre materiellen und sexuellen Wirklichkeiten ohne repressiven Manichäismus oder Dualismus annimmt und zugleich strukturiert, engagiert, befreiend und kritisch ist[11].

In vielen anderen Fällen jedoch stellt sich der Volkskatholizismus ganz anders dar und scheint von starken Widersprüchen und von einer Mischung von Werten und Antiwerten durchsetzt zu sein.

Abschließend nun eine kurze schematische Darstellung der soziologischen Formen, in denen der Volkskatholizismus sich uns heute zeigt:

1. Es gibt Überbleibsel vorchristlicher, archaischer, bäuerlicher Religionen, die mehr oder weniger als Magie, Aberglaube, als Heidentum oder als Gewohnheit überleben. Sie können Überreste eines Protestes gegen die gewaltsame Durchsetzung des Christentums durch die politische Zwangsgewalt sein.

Nach der Interpretation von Gramsci sind sie eine Form der Reaktion der unterdrückten, marginalisierten, ausgebeuteten oder unterentwikkelten Klassen auf die oft mit der kirchlichen Hierarchie verbündeten Herrschenden. Dies ist die Dialektik zwischen den hegemonischen und den sich unterordnenden Religionen und Kulturen[12].

2. Es gibt auch eine Reihe von religiösen Formen oder Praktiken des Volkes, die lebendig bleiben und seit sehr langer Zeit ihre Kraft und ihren Schwung bewahren. Sie sind weder bloße Überbleibsel noch Fossilien, die uns aus der Vergangenheit erhalten sind[13].

Aber darüber hinaus gibt es ein Wiederaufleben bestimmter archaisch-bäuerlicher Traditionen, die neue Kraft gewinnen (Wallfahrten, Patronatsfeste, Marienverehrung...). Diese Bewegung entspricht dem Bemühen, die der industriellen Zivilisation innewohnenden Widersprüche (Entwurzelung, Emigration, Unpersönlichkeit, Vermassung, Anonymität) zu überwinden.

3. In gewisser Weise lassen sich die zahlreichen pfingstkirchlich-charismatischen Gruppierungen, die sich überall sowohl im ländlichen wie im städtischen Milieu ausbreiten, in diese zuletzt beschriebene Richtung einordnen. Ihre Mitglieder sind oft Bauern, Arbeiter, aber auch Leute aus dem Bürgertum. Hier wird die Sehnsucht nach einem Leben und einer Religiosität deutlich, die im Gegensatz zu der Mechanisierung und Standardisierung der technologischen Gesellschaft mehr Beteiligung, mehr Spontaneität und Gefühl oder Erfahrung zulassen. Es ist die religiöse Phase, die von Max Weber im Unterschied zu der bürokratisch-institutionalisierten als die charismatische bezeichnet worden ist.

4. Es gibt eine Fülle von quasi-religiösen Gruppen und Verbindungen innerhalb von Bewegungen, die auf der Suche nach Heilung, nach Heil sind und religiöse Modelle kopieren. Der Führer und Heiler ist wie ein Heiliger. Er imitiert Trance, Vision und Heilwunder.

Es wäre auf die im vorherigen Abschnitt gegebene Erklärung zurückzuverweisen. Die von einem persönlichen Zusammenleben und einer an der Person orientierten Medizin Ausgeschlossenen suchen nach Ersatzmitteln, Behelfslösungen, Sicherheiten.

5. Afrokatholische und indianische Kulte auf dem amerikanischen Kontinent suchen nach einem Ausdruck ihrer von der kolonialen Gesellschaft und der modernen kapitalistisch-technologischen Gesellschaft unterdrückten kulturellen Identität[14].

6. Eine Form der Religiosität, die trotz ihrer Besonderheit in unsere Untersuchung aufgenommen werden muß, ist die der Basisgemeinden des Volkes. In der Tat entspricht sie einer Tradition von Volksbewegungen innerhalb der Kirche, die sich bereits im 14. Jahrhundert um Gruppen von Büßern, Laienbrüdern usw. bilden. Die einen wie die anderen entstehen als Formen der Kritik oder des Protestes gegen die Bindung der Kirche an die Mächtigen. Sie entsprechen einem kritischen Bewußtsein angesichts der Widersprüche der offiziellen Kirche als Kirche der Reichen im Gegensatz zur Kirche der Armen[15].

Eine letzte Klassifizierung können wir als Abschluß unserer allgemeinen Zusammenfassung vorlegen. Das Verhältnis der kirchlichen Hierarchie zum Volk läßt sich folgendermaßen kennzeichnen.

Die kirchliche Autorität hat sich zwischen vier Verhaltensweisen hin- und herbewegt, die man als Vorschlagen, Vorschreiben, Toleranz-Üben und Ächten bezeichnen kann.

Das Volk hat in seinen Reaktionsweisen gleichermaßen und parallel dazu Schwankungen gezeigt von einem Verhalten freiwilliger Annahme, erzwungener Unterwerfung und Synkretismus bis hin zu Ablehnung und Verweigerung.

[1] Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (Medellín, 24.8.–6.9.1968); siehe bes. Dokument 6 über die Volkspastoral.

[2] J. Sobrino, Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología (Santander 1981) 64–65 u. 276.

[3] M. Marzal, El sincretismo iberoamericano (Lima 1985); L.Maldonado, Introducción a la Religiosidad popular (Santander 1985); ders., Génesis del Catolicismo popular (Madrid 1979).

[4] J.C. Scannone, Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular: Stromata 41 (1985) 261–274.

[5] Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979), 91–95.

[6] M. Imbert, Les cultures populaires: sous-produits culturels ou cultures marginalisées?: G. Poujo u. R. Labourié (Hg.), Les cultures populaires (Paris 1979) 13–21.

[7] V. Lanternari, La religion populaire. Perspectives historiques et anthropologiques: Archives de sciences sociales des religions 53 (1982) 121–143, 133.

[8] M. Meslin, Le phénomène religieux populaire: B. Lacroix u. P. Boglioni, Les religions populaires (Québec 1972).

[9] Entwickelt findet sich diese Phänomenologie in L. Maldonado, Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico (Madrid 1976).

[10] R. Pannet, Le catholicisme populaire (Paris 1974).

[11] M. Eliade, Fragments d'un Journal (Paris 1973) 425, 499.

[12] A. Gramsci, Letteratura e vita nazionale (Turin 1950) 215. Siehe auch ders., Quaderni del carcere.

[13] F. Cardini, I Giorni del sacro (Novara 1983).

[14] V. Lanternari, La religion populaire: AScSR 53 (1982) 121–143.

[15] J.J. Tamayo, Comunidades cristianas populares (Salamanca 1981).

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

LUIS MALDONADO

1930 in Madrid geboren. 1954 zum Priester ordiniert. Studierte Philosophie an den Universitäten Comillas und Freiburg i.Br., Theologie an den Universitäten Salamanca und Innsbruck, wo er bei Karl Rahner zum Doktor der Theologie promovierte. Derzeit Professor an der Päpstlichen Universität Salamanca und Direktor des Instituto Superior de Pastoral an dieser Universität. Veröffentlichungen: La nueva secularidad (Barcelona 1968); La secularización de la liturgia (Madrid 1970); La violencia de lo sagrado (Salamanca 1974); Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico (Madrid 1976); Génesis del Catolicismo popular (Madrid 1979); Introducción en la Religiosidad popular (Santander 1985). Anschrift: Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral, Avda. Juan XXIII, 3, Madrid - 28040, Spanien.

Jean Delumeau

Offizielle Religion und Volksreligion in Frankreich zur Zeit der Reformation und der Gegenreformation

Die vielfachen in diesen letzten Jahren über das Thema «Volksreligion» veranstalteten Debatten haben die Geschichte der Christianisierung ganz bedeutend aufgehellt[1]. Sie haben in erster Linie zu einem ausgeglicheneren Urteil über das religiöse Verhalten der Massen in Vergangenheit und Gegenwart geführt. Denn man war doch vorher, so schreibt A. Vauchez, in den meisten Fällen «geneigt, die mittelalterliche Religion nach dem Maß eines nachtridentinischen Katholizismus zu messen»[2]. Im gleichen Sinn bemerkt D. Julia: «Die in der modernen und gegenwärtigen Epoche vollzogene Beschränkung der Kirche auf ihre Priesterschaft hatte im religiösen Bereich allmählich zu einer neuen Sprechweise geführt. Einerseits (bezog sich) die verkündete Lehre immer weniger auf eine spirituelle Erfahrung oder auf das wirkliche Leben der Gläubigen als solche, sondern verwandelte sich in die dem Klerus eigene Ideologie; andererseits (kontrollierte) eine zunehmend veramtlichte Verwaltung die Kultpraxis durch eine systematische Ausschaltung des sogenannten ‹Abergläubischen› und eine sich auswachsende disziplinarische Überwachung.»[3]

Die Historiker waren unbewußt Opfer einer klerikalen Ideologie geworden. Das behauptet auch N. Davis: «Die Historiker der Volksreligion in Europa handelten so, als bestehe ihre Hauptaufgabe darin, die Spreu vom Weizen zu trennen. (...) Sie unterschieden wahrhaft religiösen Glauben, wahrhaft religiöse Praxis von Aberglauben und/oder Magie.»[4] Bei dieser Neubewertung der Massenreligion haben in letzter Zeit Historiker und Soziologen Hand in Hand gearbeitet. M. Mollet erinnert an die Aussage L. Febvres hinsichtlich des Alltags der Christen im 15. und 16. Jahrhundert: «Verächtlich erklären: das waren nur Praktiken, das ist geradezu ein Ulk.»[5]

A. Vauchez, den ich bereits zitierte, stellt eine Frage, darin schon die Antwort mitschwingt: «Verliert das Christentum seine Glaubwürdigkeit, wenn es volkstümlich wird?»[6] Ebenso betont R. Manselli «die übernatürliche Dimension

der Volksreligion»[7]. Auf Seiten der Soziologen erklärt Pater Bonnet, es glaube heute niemand mehr, volkstümlich sei gleichbedeutend mit «primitiv» oder «degeneriert» oder die Volksreligion sei weniger orthodox als die der Eliten[8]. Und der Pater schreibt den gewichtigen Satz: «Keine Elite ohne Volksmasse, kein Klerus ohne Volk.«[9] Das führt uns zu dem für Vergangenheit und Gegenwart gleichermaßen gültigen Schluß: Die amtliche, lehrhafte und die volkstümliche Form des Christentums sind voneinander weder getrennt noch unabhängig. Darum schlägt G. Duby vor, einmal zu bedenken, «was das Christentum des 14. Jahrhunderts aus dem spontanen religiösen Verhalten des Volkes zu einer Zeit übernommen habe, als die Führenden der Kirche unter dem Einfluß der dominikanischen und franziskanischen Prediger den Volksmassen nahekommen wollten. Sie mußten damals aus der Volkskultur eine gewisse Anzahl von Themen und Darstellungen schöpfen und sie in ein ideologisches Gefüge einbauen, das in seinen Ausdrucksformen rein aristokratisch geblieben war.»[10] Alle diese Stellungnahmen führen konzentrisch zur Aufhellung einer Massenspiritualität, die sich wesentlich auf die Gemeinschaftspraktiken (Gesänge, Prozessionen, Wallfahrten) stützte und eher durch die Liturgie - dies vor allem im byzantinischen Raum - als durch die Katechese gestaltet wurde. Während die Eliten dazu neigen, die Religion begrifflich zu fassen, werden deren Wahrheiten durch jene Volkselemente, denen der Zugang zur Schriftzivilisation verwehrt ist, «subjektiv aufgenommen»[11].

Das sind auf jeden Fall wesentliche Unterlagen für eine seit mehreren Jahren schon einsetzende Aufwertung des früher gern verächtlich als Religion der «Bauern» oder als Parareligion (so Philippe Ariès) bezeichneten Ausdrucks des christlichen Glaubens. Die «parareligiösen Menschen» sind nicht mehr die «Vergessenen der Geschichte»[12].

Diese Neueinschätzung führte zur Einsicht in ein magisches Verhalten der Christen, das in einer vorindustriellen Zivilisation unvermeidlich war. Auch darin sind sich Historiker und Soziologen heute weitgehend einig. A. Vauchez stellt im «volkstümlichen Christentum des 13. und 14. Jahrhunderts (...) eine Gesamtheit von Praktiken (fest), die allen Religionen gemeinsam ist und die man in allen traditionellen Zivilisationen wiederfindet»[13]. Gieysztor unterstreicht «das Ineinander von christlich Magischem und heidnisch Magischem in einer einzigen Struktur, die eine tiefe Osmose mit dem gefilterten Inhalt der gelehrten Kultur eingeht und die sowohl die verkündigte und gelebte Religion in sich schließt als auch den folkloristischen Hintergrund, aus dem sehr weit zurückreichende und immer noch lebendige religiöse Praktiken hervordrängen»[14]. Gieysztor fügt hinzu, in Böhmen und Polen sei das magische Verhalten nicht allein ein Erbe der heidnischen slavischen Antike gewesen, sondern solches Verhalten sei auch vom Missionsklerus ganz frisch importiert worden; er nennt zur Stütze seiner Behauptung «Heiligenleben, Beispielsammlungen und Wunderberichte».

Im gesamten katholischen Europa bestanden bis in eine jüngste Zeit herein «Ritualbücher» mit zahlreichen Segnungen zum Schutz sowohl des Ehebettes wie der Ernte und des Brunnenwassers, mit Exorzismus zur Beruhigung des Gewitters und zur Vertreibung der Wölfe und aller schädlichen Tiere. Im Jahre 1663 befiehlt ein Kapitelsvikar von Perpignan (während der Sedisvakanz im Bischofsamt dieser Diözese) allen Pfarrern seines Sprengels unter Strafe, ihre Pfarrei in der Zeit der Gewitter nicht zu verlassen, damit sie jederzeit da sind, wenn die Gläubigen kommen und bitten, gegen Blitz und Donner die Glocken zu läuten und den gewitterschwarzen Himmel zu beschwören[15]. Ebenso wird im Böhmen des 16. und im Deutschland des 17. Jahrhunderts unter dem offensichtlichen Druck der Bevölkerung in den protestantischen Gesangbüchern an jenen Kirchenliedern festgehalten, die Gott gegen Unwetter und andere Naturkatastrophen anflehen[16]. Diese Tatsachen wurzeln in einer vorindustriellen Gesinnung. Man konnte früher nur sehr schwer und oft gar nicht darauf verzichten, die natürlichen Phänomene mit Hilfe von Rezepten in den Griff zu bekommen, denen wir heute jeden Bezug zu den Naturgesetzen absprechen. Daher die Feststellung Ph. Joutards hinsichtlich der südfranzösischen Cévennen im Anschluß an eine kürzlich vollzogene Umfrage: «Die magischen Religionspraktiken scheinen in protestantischen Ländern ebenso vielfältig wie in katholischen. Das geht von den mehr oder weniger satanischen Phantasiewesen bis zu den Phänomenen des ‹bösen Blicks› und der Beschwörung.»[17] Warum sollten, so fragt daher der Soziologe R. Luneau, geoffenbarte Religionen und ländliche Traditionen unvereinbar sein?

Es zeigt sich also, daß das Christentum allmählich in Strukturen hineinwuchs, die schon

lange vor ihm entstanden waren. Darum müssen wir die Chronologie der Christianisierung etwas genauer unter die Lupe nehmen. Diesbezüglich schrieb R. Manselli: «Die Geschichte des christlichen Lebens im Abendland (war) kein Triumphzug, vielmehr ein langsames und mühevolles Eindringen in die Gewissen der Gläubigen.»[18] Es ist hinsichtlich des Mittelalters nicht mehr möglich, das, was laut offizieller Erklärung zur Christenheit gezählt wird, und wirkliche Christianisierung gleichzustellen. Die Erforscher des Mittelalters betonen die Tatsache, daß sich im beginnenden 13. Jahrhundert mit dem Entstehen der Bettelorden (und dem parallel dazu verlaufenden Aufschwung der Volkspredigt) und gleichzeitig der strengeren Organisation des religiösen Lebens, die das IV. Laterankonzil (1215) durchzusetzen sich bemühte, eine Wende vollzog. Das Christentum wurde fortan zur Volksreligion und war nicht mehr nur Sache einiger Eliten, wie das anscheinend vorher der Fall gewesen war. Auf diese Sachlage haben Ch. de la Roncière für den florentiner *contado* vor 1348[19], A. Gieysztor für das mittelalterliche Polen des 14. und 15. Jahrhunderts[20], Fr. Rapp für das Deutschland der gleichen Epoche[21] und mit ihnen G. Duby[22] und M. Mollat[23] auf breiterer Ebene nachdrücklich hingewiesen.

Folgt aus den oben dargelegten Argumenten und Überlegungen, daß spätestens im ausgehenden Mittelalter Christenheit und Christianisierung praktisch dasselbe bedeutet haben?

Oder soll man im Gegenteil mit J.-Cl. Schmitt, der auf den Konflikt der Kulturen und deren jeweiliges Funktionieren abhebt, der Meinung sein, daß «die Kirche höchstens teilweise eine Folklore verchristlicht hat, die erst mit der Produktionsweise verschwand, zu der sie gehörte»[24]?

E. Le Roy Ladurie[25] stellt in seinem Buch «Montaillaou» fest, daß die Bauern des Sabarthàs mindestens vom Hörensagen her das Vaterunser kennen, über die eucharistische Wesensverwandlung und die Existenz der Jungfrau Maria Bescheid wissen und in einem gewissen Maße das kirchliche Fasten beobachten. Vor allem zeigt sich, daß ihr Christentum zwar sicher «schwerfällig», aber doch wirklich «auf Heil, Loskauf und Sündenvergebung» ausgerichtet ist und «die Hochschätzung der sakramentalen Lossprechung einschließt». Von daher in ihren Augen der heilschaffende Wert der Beichte *ante mortem* als «gemeinsamer Nenner» des ganzen Glaubens dieser Gegend. Nach diesen Klarstellungen verhehlt sich Le Roy jedoch nicht, daß die konkrete religiöse Lage in Wirklichkeit sehr viel komplexer ist. «Das Kreuz bedeutet (für die Leute des Sabarthès) meistens nicht mehr als ein leeres Zeichen, das man kaum mit dem Gekreuzigten in Verbindung bringt.» Die Messe wird als eine «mechanische Praxis» erlebt. «Der leidende Jesus ist weder Gegenstand eifriger Andacht noch Brennpunkt einer Erfahrung des eigenen Christseins.» Le Roy Ladurie erwähnt noch das «folkloristische Prestige» der Taufe; er meint, die Folklore der Grafschaft Foix (zum Beispiel) sei «wenig christlich (und) ziemlich paganisierend»; von vielen Bewohnern des Languedoc behauptet er, sie seien «eine Art heidnisch-biblischen Synkretismus'» gewohnt. Anderswo ist die Rede von einer unter den abschätzig «Bauern» genannten Menschen «ziemlich verbreiteten Glaubenslosigkeit».

Wir stehen damit einem weniger verchristlichten Sabarthès gegenüber, als es zuvor den Anschein hatte. Solche Feststellung ist kein Werturteil. Sie schafft eine sprachliche Unterscheidung, mit der sich arbeiten läßt. Selbst auf dem Boden der Christenheit waren und sind nämlich «religiös» und «christlich» nicht unbedingt immer gleichbedeutend. Das gilt für die Albigenser von einst wie für gewisse derzeitige mexikanische und afro-brasilianische Kulte.

Die Frage nach den Grenzen der Christianisierung muß also auf alle Geschichtsepochen ausgedehnt werden, vor allem aber auf jene, die der Reformation unmittelbar vorausging. Wie oben bereits erwähnt, haben die jüngsten Untersuchungen mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß das Christentum zwischen 1200 und 1500 über die Kreise einer klerikalen Aristokratie hinausgriff und zum gelebten Glauben einer wachsenden Zahl von Laien wurde, so sehr, daß mehrere aus ihren Reihen, wie etwa Calvin, nicht zögerten, das religiöse Leben ihrer Zeitgenossen selber in die Hand zu nehmen. Es besteht auch kein Zweifel mehr darüber, daß die Christianisierung zunehmend von den Städten auf das Land übergriff und die gemalten und geschnitzten oder in Stein gehauenen Darstellungen mehr und mehr eine religiöse Unterweisung begünstigten, die in erster Linie die Sünde, den Tod, das Gericht, das Leiden Christi, die Fürsprache der Jungfrau Maria, die Ablässe usw. betonte.

Doch ist zu fragen: Besitzen wir genügend Beweise, um die massive Christianisierung auf

dem Land zu jener Zeit behaupten zu können, das heißt eine Mindestkenntnis der Lehre und der Ethik des Christentums? Verweist uns die zur Verfügung stehende Dokumentation nicht notgedrungen vor allem an die Städte? Was wissen wir denn in den meisten Fällen Genaues über das religiöse Leben auf dem Land, wo doch der weitaus größte Teil der Bevölkerung lebte?

Wenn die Predigertätigkeit der Bettelorden im städtischen Milieu entscheidend war, so auf dem Land zweifellos sehr viel weniger einheitlich und beständig. H. Martin schreibt in bezug auf die Bretagne des 13. bis 15. Jahrhunderts: «Wir besitzen zu wenige Elemente, um das Vordringen der Ordensleute im ländlichen Milieu abschätzen zu können. Der Großteil der Landbevölkerung kam nur ab und zu mit den bettelnden Mönchen, den Predigern und den Ablaßverkäufern in Berührung.»[26] Traf das nicht auch anderswo zu?

Darf man andererseits so ohne weiteres die zahllosen katholischen und protestantischen Texte des 16. und 17. Jahrhunderts beiseite schieben, die von verschiedenen Gebieten Europas als dem innereuropäischen Missionsland sprechen? Der zu einem überkonfessionellen stereotypen Begriff gewordene Ausdruck «Innere Mission» betrifft sowohl Süditalien[27] als auch das Dauphiné[28] und die Britischen Inseln (Wales, Lancashire, Yorkshire, Schottland, Devonshire[29] usw.) – eine allerdings recht unvollständige Liste. Man wird entgegenhalten, wir würden damit in die Religion der Kleriker zurückfallen, die von ihrem Wissen und ihrem religiösen Hochsitz herunter ihre Zeitgenossen hart beurteilen. Sicher! Aber warum sollen wir unsererseits durch ein gleichsinniges psychologisches Vorgehen von unserem eigenen Wissen her das Zeugnis der katholischen und protestantischen Männer der Kirche in Bausch und Bogen verwerfen, nur weil sie einer führenden Kultur angehörten? Mit Recht schreibt Michel Vovelle: «Die Reformatoren aller Schattierungen haben sich im 16. Jahrhundert nicht nur mit einem Schattengebilde (das heißt einer schlecht christianisierten Volksreligion) herumgeschlagen.»[30]

Wenn wir andererseits so viele Dokumente über die «religiöse Unkenntnis» von einst lesen, dürfen wir da vergessen, daß sich das Christentum auf ein Buch gründet und daß dieses Buch eine Offenbarung und zugleich ein Vorbild anbietet, nämlich Jesus? Ganz gewiß können diese Offenbarung und dieses Vorbild sehr wohl aufgenommen und zu eigen gemacht werden auf dem Weg über eine mündliche Überlieferung und eine ikonographische und liturgische Unterweisung, zu denen auch die ungebildete Mutter des französischen Dichters Villon (1431 – nach 1463) Zugang hatte. Aber ich glaube, hinter den wiederholten Klagen der Kirchenmänner entdecken zu müssen, daß das christliche Gedächtnis in einer gewissen Anzahl vor allem ländlicher Sektoren schlecht funktionierte und zu bedeutenden Schrumpfungen von Botschaft und Vorbild führte. Von daher dieser harte Kampf gegen alles, was den leitenden Männern der Kirche als «Heidentum» und «Aberglaube» erschien.

Die Frage nach den Grenzen der Christianisierung von einst lenkt den Blick des Historikers auch auf die damaligen Randexistenzen. Mit ihnen befaßt sich die Geschichtsforschung gegenwärtig zu Recht, da ebenfalls vom 13. Jahrhundert an in der abendländischen Gesellschaft die Zahl der «Unbeständigen, Unterstützungsbedürftigen und Unerwünschten»[31] mächtig anschwoll zusammen mit allen möglichen Sorten von Vagabunden und Entwurzelten, die ständig zwischen Land und Stadt hin- und herirrten, und dies bis zur industriellen Revolution[32]. Der Versuch, die Bedeutung dieses schwerwiegenden sozialen Phänomens abzuschätzen, kommt vermutlich dem Versuch gleich, die Dimensionen einer nur schwach christianisierten Welt auszumessen.

Noch andere Wege öffnen sich demjenigen, der den Grenzen der ehemaligen Christianisierung auf die Spur kommen will. Das Buch von L. Febvre über den Unglauben im 16. Jahrhundert (Incroyance au XVI[e] siècle) scheint nicht mehr so zu überzeugen wie noch vor 38 Jahren. Sicher hat sein Verfasser das Ausmaß der Absage an das Christentum und dessen Verweigerung in der damaligen Gesellschaft unterschätzt. E. Le Roy Ladurie bezweifelt in «Montaillaou» die These Febvres von der Nichtexistenz des Atheismus vor dem 17. Jahrhundert und entdeckt im Sabarthès einen Handwerker, eine Frau und einen Bauern jener Zeit, die bekennen, daß die Welt weder Anfang noch Ende habe und «daß es keine andere Welt gibt als die unsrige», daß die «Seele nur Blut ist»[33]. Wir stehen da vor einem Naturalismus der Landbevölkerung, der den Dogmen klar widerspricht. Die scharfsinnige Studie von C. Ginzburg, Il Formaggio e i vermi (die Welt eines Müllers aus dem 16. Jahrhundert), zielt in die gleiche Richtung. Menocchio, so schreibt

Ginzburg, «beichtete (allerdings außerhalb seines Dorfes), kommunizierte, hatte zweifellos seine Kinder taufen lassen. Trotzdem lehnte er die göttliche Schöpfung, die Menschwerdung und die Erlösung ab; er verneinte die heilsame Wirksamkeit der Sakramente; er behauptete, den Nächsten zu lieben sei wichtiger, als Gott zu lieben; er glaubte, die Welt als ganze sei Gott.»[34]

Ich meine, wenn die Geschichtsschreibung sorgfältig sucht, wird sie noch andere Zeugnisse dieser Art finden. Auf jeden Fall müssen wir uns fragen, warum die Kirche in ihrem kulturellen Bereich solche Angst vor den Gotteslästerungen am Beginn der Neuzeit hatte. Eine Sache, die gegenwärtig untersucht wird[35]. Die Autoritäten ganz West- und Mitteleuropas hatten im 16. Jahrhundert und noch danach mit einer erstaunlichen Einstimmigkeit den Eindruck, ihre Zeitgenossen schwörten und fluchten gewaltig und sehr viel mehr als zuvor[36].

Können wir schließlich (auf zwei anderen, benachbarten Forschungsgebieten) leugnen, daß die Heuchelei - immer mit religiösem Beiklang - in der Literatur der Christenheit einen großen Raum einnahm? Dürfen wir ohne weiteres die verschiedenen Zeugnisse verdrängen, die auf einen Konformismus hinweisen, das heißt auf eine religiöse Praxis, die den aufgestellten Normen gefügig gehorcht, sie aber mehr erträgt als wünscht und wirklich lebt? In seiner «Apologie de Raimond Sebond» schreibt Montaigne: «(...) wir übernehmen unsere Religion nur auf unsere Weise und mit unseren Händen und nicht anders, als wie die anderen Religionen aufgenommen werden. Wir haben uns nun mal in dem Land vorgefunden, wo sie in Übung war (...). Wir sind Christen in der gleichen Hinsicht, wie wir Deutsche sind oder Leute aus dem Périgord.»

Mit einem Wort, ich plädiere im ganzen für das Verständnis einer fortschreitenden, in ihrem Gang langsam und in ihren Ergebnissen nuancierten Christianisierung. Ich will das in drei Sätzen festschreiben:

a) Die Religion des Alltags war im Europa des 16. Jahrhunderts ganz offenkundig von einer starken Dosis christlicher oder vorchristlicher magischer Praxis durchdrungen, die sich mit einem durchaus «echten» christlichen Leben (dessen Kriterien wir freilich erst aufstellen müssen) versöhnen lassen können:

b) Durchstrukturierte Widerstände gegen das Christentum in Form von «Luzifersekten» sind anscheinend nicht zu beweisen.

c) Dieses Fehlen kollektiven Widerstandes bedeutet nicht das Nichtvorhandensein zuweilen flüchtigen und oft mehr gelebten als begrifflich erfaßten individuellen Bestreitens der verkündeten Religion und auch nicht, daß die christliche Botschaft von der Gesamtheit aller Bevölkerungsschichten wirklich und tief aufgenommen worden wäre; der Randbereich des Nichtchristianisierten variierte entsprechend der Zeit, dem Ort und dem gesellschaftlichen Niveau, bestand aber zu allen Zeiten.

[1] Vgl. vor allem außer den in den Anmerkungen unten angeführten Werken: Società, chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime (Neapel 1976); B. Plongeron u. R. Pannet, Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire (Paris 1976); ders. (Hg.), La Religion populaire. Approches historiques (Paris 1976); H. Mottu, Critique théologique de la religion et religion populaire: Bulletin du Centre d'études protestantes, Februar 1977; La Religion populaire: Internationales Kolloquium (Paris, Oktober 1977, 1979); J. Simard, Un patrimoine méprisé. La religion populaire des Québéquois: Cahier du Québec (o.O. 1979).

[2] A. Vauchez, Schlußkapitel im Cahier de Fanjeaux Nr. 11: Le religion populaire en Languedoc, XII^{e} – XIV^{e} siècles (Toulouse 1976) 434.

[3] D. Julia, A propos des sources écrites de la religion populaire: questions de méthode: Ricerche di Storia sociale e religiosa 11 (o.O. Januar – Juni 1977) 111.

[4] N.Z. Davis, Some tasks and themes in the study of popular religion, in: Ch. Trinkhaus, The Pursuit of Holiness (Leiden 1974) 307.

[5] M.Mollat, Les formes populaires de la piété au Moyen Age: Actes du 99^{e} Congrès national des sociétés savantes (Paris 1977) 23.

[6] A. Vauchez, Eglise et vie religieuse au Moyen Age: Annales E.S.C. (Juli – August 1973).

[7] R. Manselli, La Religion populaire au Moyen Age (Paris 1975) 87.

[8] Beitrag von P. Bonnet auf dem Kolloquium im Musée des Arts et Traditions populaires (Paris), Oktober 1977: La Religion populaire, 397 f.

[9] R. Pannet, Le Catholicisme populaire (Paris 1974) 15.

[10] G. Duby, Histoire sociale et histoire des mentalités. Univers mental du passé: Nouvelle Critique (Mai 1970).

[11] J. Paul, La religion populaire au Moyen Age: R.H.E.F. LXIII 170 (Jan. – Juni 1977) 83.

[12] Ph. Ariès, Religion populaire et réformes religieuses: La Maison Dieu 122 (1975) 96.

[13] A. Vauchez, Schlußkapitel im Cahier de Fanjeaux 11, 439.

[14] A. Gieysztor, Les mentalités religieuses populaires en

Pologne et en Bohême médievales: L'Histoire vécu du peuple chrétien (unter der Leitung von J. Delumeau) (Toulouse 1979) 315 – 329.

[15] J. Delumeau, La Peur en Occident (XIV[e] – XVIII[e] siècles) (Paris 1978) 66.

[16] Beiträge von M.E. Ducreux und B. Vogler, in: L'Histoire vécu du peuple chrétien, aaO.

[17] Ph. Joutard, Protestantisme populaire et univers magique: le cas cévenol, in: Le Monde alpin et rhodanien (o.O. 1977) 145.

[18] R. Manselli, aaO. 188.

[19] Ch. de la Roncière, Histoire vécu du peuple chrétien, Bd. 1, aaO. 381 u. 417.

[20] AaO. 315–329.

[21] AaO. 335–355.

[22] G. Duby, Fondements d'un nouvel humanisme, 1220–1450 (Genf 1966) 88.

[23] M. Mollat, aaO. 21.

[24] J.-Cl. Schmitt, Religion populaire et culture folklorique: Annales E.S.C. (Sept. – Okt. 1976) 948.

[25] Für alles Folgende vgl. E. Le Roy Ladurie, Montaillaou, village occitan de 1294 à 1324 (Paris 1975), vor allem 468–598.

[26] H. Martin, Les Ordres mendiants en Bretagne (vers 1230–1530) (Paris 1975) 402.

[27] Storia d'Italia, Bd.1: I caratteri originali (Turin 1972) 656–658.

[28] Ich verwende hier die noch nicht abgeschlossenen Arbeiten von B. Dompnier in Vorbereitung seiner Dissertation über Missions et Prédications en Dauphiné au XVII[e] siècle.

[29] Chr. Hill, Change and Continuity in Seventeenth Century England (London 1974), vor allem Kap. I, 3–47.

[30] M. Vovelle La religion populaire: problèmes et méthodes: Le Monde alpin et rhodanien (1977) 7–31.

[31] J. Le Goff, Le dossier des mendiants, 1274, année charnière: mutations et continuités, Kolloquium 1974 (Paris 1978).

[32] Man findet in M. Mollat, Les pauvres au Moyen Age (Paris 1978), die bibliographischen Hinweise über die Frage, 367–389.

[33] E. Le Roy Ladurie, aaO. 525–535.

[34] C. Ginzburg, Il Formaggio e i vermi, il cosmo di un mugnaio del'500 (Turin 1976).

[35] Dissertation in Vorbereitung von Frau Piozza-Donati.

[36] J. Delumeau, La Peur en Occident, aaO., Schlußkapitel.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN DELUMEAU

1923 in Nantes, Frankreich, geboren. 1943 Eintritt in die Ecole Normale Supérieure. 1948 – 1950 Mitglied des Lehrkörpers der Französischen Schule in Rom. 1955 – 1970 zunächst Dozent, dann Professor für Geschichte der Neuzeit an der Universität Rennes. 1970 – 1975 Professor für Geschichte der Neuzeit an der Universität Paris I. 1963 – 1978 Studiendirektor der 6. Sektion der EPHE. Seit 1978 Assoziierter Direktor an der EHESS. Seit 1975 Professor am Collège de France. 1968 Großer Preis der Académie Française für sein Werk «La Civilisation de la Renaissance». 1977 Großer Preis der katholischen Schriftsteller. 1981 «Grand Prix d'Histoire de la Ville de Paris». 1985 Goldmedaille der Stadt Rom. Veröffentlichungen: Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI[e] siècle (Doktordissertation, Paris 1957–59; L'alun de Rome (Paris 1962); Naissance et affirmation de la Réforme (Paris 1965); La Civilisation de la Renaissance (Paris 1967); Le Catholicisme entre Luther et Voltaire (Paris 1971); L'Italie de Botticelli à Bonaparte (1974); Le Christianisme va-t-il mourir? (Paris 1977); La Peur en Occident (XIV–XVIII[e] siècles): Une cité assiégée (Paris 1978); (als Hg.:) Histoire vécu du peuple chrétien (Toulouse 1979); Un Chemin d'histoire (Paris 1981); Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII–XVIII[e] siècles) (Paris 1983); Le Cas Luther (Paris 1983); Ce que je crois (1985). Anschrift: 29, rue des Lauriers, F-35510 Cesson-Sévigné, Frankreich.

Władysław Piwowarski

Garant nationaler Identität: Der polnische Katholizismus

Einführung

In Polen stellen die Historiker und Soziologen die Hypothese auf, daß der polnische Katholizismus als eine Massenreligiosität schon seit vielen Jahrhunderten Garant der nationalen Identität sei. Jedoch fehlt es an gründlichen Studien, besonders in historischer Hinsicht, die diese Hypothese exakt verifizieren können. Die katholische Geschichtsschreibung in Polen konzentriert sich mehr auf die Beschreibung der Strukturen und Funktionen der kirchlichen Institutionen als auf die Analyse der Zusammenhänge zwischen den verschiedenen religiösen und sozialen Phänomenen. Darum lassen sich nur bedingt Feststellungen über die Ursachen und Mechanismen des Einflusses des Katholizismus auf die polnische Gesellschaft treffen.

Vor der polnischen Millenniumsperiode beschäftigten sich die Studien am häufigsten mit der Bedeutung und Rolle des Marienkultes in der Geschichte der polnischen Nation[1]. Als Ergebnis dieser Studien haben wir heute eine reiche Bibliographie, die nicht nur den Einfluß des polnischen Katholizismus auf die nationale Identität belegt, sondern auch die Merkmale dieses Katholizismus beschreibt.

In diesem Beitrag werden teilweise die Ergebnisse der geschichtlichen Forschungen aufgenommen, obwohl er sich auf soziologische Analysen begrenzen wird. Soziologisch ist folgende Hypothese von Interesse: Der polnische Katholizismus in der Vergangenheit und in der Gegenwart funktioniert auf zwei Ebenen, nämlich auf der nationalen Ebene und auf der Ebene des täglichen Lebens. Auf der ersten Ebene ist er «der Glaube der Nation» und auf der zweiten Ebene «die Religion des Lebens»[2]. Obwohl diese zwei Begriffe von J. Majka anders als hier zu verstehen sind, scheinen sie trotzdem sehr nützlich für die aufgestellte Hypothese.

Der Glaube der Nation hat sich in Polen nicht verändert. Fast alle Leute sind gläubig; der Anteil derer, die die religiöse Praxis erfüllen, liegt jetzt über 90 %. Auf dieser Ebene ist der polnische Katholizismus Garant nationaler Identität. Als Glaube der Nation ist er säkularisiert und manifestiert, was mit der besonderen Situation der Nation verbunden ist. Dieser Glaube gilt «als das, was die Gesellschaft zusammenhält, ihr Integrationsprinzip. Oder als das, was ihr Identität verleiht, was für eine sich zusammengehörig fühlende Großgruppe von Menschen sozusagen den Sinn ihres Zusammenlebens symbolisiert oder was dem einzelnen die unvermeidbaren Leiden seines Lebens erträglich macht»[3].

Mit der Religion des Lebens verhält es sich anders; sie ist nämlich die Religion, die im täglichen Leben erlebt und verwirklicht ist (religion vecue). Auf dieser Ebene unterliegt sie Veränderungen, und zwar in verschiedenen Richtungen - ähnlich, wie es in den entwickelten Gesellschaften zu beobachten ist. Als Beispiel dafür ist die selektive Religiosität zu nennen, die in Polen die Haupttendenz der Veränderungen ausmacht.

Wir konzentrieren uns in diesem Beitrag ausschließlich auf die erste Ebene, d.h. auf den Glauben der Nation, weil sie den Bezugspunkt für die Analysen darstellt. Am Anfang werden wir uns mit den Merkmalen und der Rolle des Katholizismus in der Geschichte Polens auseinandersetzen, dann beschäftigen wir uns mit der Analyse der Situation des polnischen Katholizismus in bezug auf die Werte und die religiösen Riten auf der nationalen Ebene.

I. Die Merkmale und die Rolle des Katholizismus in der Geschichte Polens

Aufschlußreich ist es, der Frage nachzugehen, wie und wann das gegenwärtige Modell des polnischen Katholizismus gestaltet wurde und welche Rolle in der Geschichte es erfüllt hat.

Die Historiker haben nachgewiesen, daß das gegenwärtige Modell des polnischen Katholizismus eine tiefe Evolution durchlaufen hat. Die stabilen Prägungen bekam es nicht vor dem 16. und 17. Jahrhundert, also in der Epoche der Reformation und der sog. katholischen Reformen[4]. Von Anfang an war dieses Modell im Landadel verbreitet, der darin seine eigene Identität suchte («ideologia sarmacka»). Unter dem Einfluß des Landadels wurde es auch von der breiten Masse der Bauern und von der ganzen Nation übernommen.

Die Merkmale des Modells des polnischen Katholizismus wurden von Historikern und

Kulturologen auf verschiedene Weise beschrieben[5]. Die wichtigsten von ihnen sind folgende:

1. Der enge Zusammenhang zwischen der Religion und dem Patriotismus, wobei der zweite Wert höher als der erste eingeschätzt wurde. Religion wurde instrumentalisiert, und sie diente als Mittel im Kampf für die patriotistischen Ziele, z.B. während der polnischen Aufstände.

2. Die emotionale Bindung an den «Glauben der Väter» ohne intellektuelle Basis. Vorherrschend waren Fideismus, aber auch gemeinschaftliches Engagement in den verschiedenen Formen des religiösen Lebens. Augenblickliche Erlebnisse und kühne Entschlüsse hatten Vorrang vor der systematischen und ausdauernden Verwirklichung der Ideale des Evangeliums. So nahmen z.B. die Leute gern an Wallfahrten und Exerzitien teil und trafen dabei emotionale Entscheidungen, die sie aber oft im täglichen Leben nicht verwirklichten.

3. Marianische Spiritualität. Maria wurde auf der einen Seite als Königin und Beschützerin des Volkes betrachtet, auf der anderen Seite war das Volk ihr völlig ergeben, bis hin zur «Sklaverei».

4. Ritualismus, der in Massenpraktiken zum Ausdruck kommt. Die katholische Kirche Polens hat mehrfach Krönungen von Gottesmutterbildern vollzogen. Im Jahre 1717 wurde das Bild der Gottesmutter von Czenstochau gekrönt. Seit dieser Zeit ist der Titel der Patronin und Königin von Polen auf die Schwarze Madonna in Czenstochau übertragen. Nach diesem Ereignis wurden in verschiedenen Orten andere Gottesmutterbilder gekrönt. Diese Krönungen waren oft große Massenveranstaltungen. Es gab auch andere Gelegenheiten für große Volksversammlungen und für Manifestationen, wie z.B. die kirchlichen Feste, die nationalen Jahresfeste, die Pilgerfahrten. Die religiöse Praxis war immer wichtiger als die religiöse Lehre. Die Polen identifizieren sich schon von alters her mehr durch ihr Verhalten als durch die Dogmen mit ihrer Religion.

5. Der Dienst an der Nation. In Polen hat der Katholizismus immer extensive Funktionen erfüllt. Das bedeutet, daß er nicht nur in der religiösen Botschaft, sondern auch in den verschiedenen Bereichen des Lebens Einfluß hatte, z.B. im Bereich der Ökonomie, der Bildung und Erziehung, der Freizeit. Aufgrund der breiten Tätigkeiten der Kirche besaßen auch die Geistlichen im Volk ein höheres Prestige und Vertrauen.

Die erwähnten Merkmale des polnischen Katholizismus bilden die Grundlage der nationalen Identität. Der Katholizismus integrierte alle sozialen Schichten, diente der ganzen Nation und blieb immer inmitten der Gesellschaft.

Dieses Modell des polnischen Katholizismus fand auch seinen Ausdruck in seiner eigenartigen Rolle, die er besonders in den Perioden, als die Nation aufgrund von Teilung und Okkupation staatenlos war, ausübte. In diesen Perioden waren die religiösen und die nationalen Werte noch enger als sonst miteinander verbunden. Das bedeutete, daß der Verrat am Volk als Verrat an der Religion und umgekehrt erlebt wurde[6].

Der polnische Katholizismus erfüllte immer eine kritische Funktion gegenüber den politischen Mächten. Deshalb wurden einige Bischöfe und viele Priester verfolgt. Sie brachten ähnliche Opfer wie die ganze Nation. Es ist interessant, daß es in den letzten Jahrhunderten immer neue Märtyrer gab, die von der ganzen Nation verehrt wurden. Sie werden als nationale Opfer betrachtet, aber auch als Symbole der Einheit und der zukünftigen Freiheit der Nation. Das betrifft besonders die Helden der nationalen Aufstände und Kriege.

Der polnische Katholizismus erfüllte immer auch eine betreuende Funktion gegenüber der Nation. Das kam zum Ausdruck in der Pflege der polnischen Sprache, Bräuche, Sitten, Kultur usw. Als die Nation schweigen mußte, war es die Kirche, die ihre Bedürfnisse und Probleme artikulierte.

Besonders hat der polnische Katholizismus eine integrative Funktion erfüllt. Er engagierte die Menschen überall, wo es eine Gelegenheit gab, Religion und Patriotismus öffentlich zu bekunden, z.B. Jahrestage der Aufstände, der Verfassung vom dritten Mai, der nationalen Feste. Alle diese Gelegenheiten haben die Leute zusammengeführt. Sie haben wirkungsvoll demonstriert, daß alle zu einem Volk gehören.

Es ist charakteristisch, daß nach dem Zweiten Weltkrieg dasselbe Modell des Katholizismus in Polen existiert und daß es trotz geplanter und spontaner Veränderungen dieselbe Rolle in der Nation erfüllt. Wie in der Vergangenheit ist er Faktor und Garant nationaler Identität, und zwar über seine Werte und religiösen Riten.

II. Werte und nationale Identität

In der Situation Polens ist es notwendig, zwischen den Werten zu unterscheiden, die die letzte

Orientierung der Menschen liefern, und den Werten, die der Gesellschaft bzw. dem Staat die Grundorientierung geben. Polen als ein sozialistischer Staat ist nicht weltanschaulich neutral. Das bedeutet, daß dieser Staat nach dem Zweiten Weltkrieg einer ideologischen Einheit bedurfte und danach suchte. Entsprechend der marxistischen Ideologie sollen alle Menschen in Polen atheistisch sein, weil nur diese Ideologie wissenschaftlich begründet sei. Der sozialistische Staat ist somit keine «Wahlgesellschaft», sondern eine sog. «Schicksalsgesellschaft»[7]. Die Leute haben keine Alternativen, keine Wahlmöglichkeiten, keinen Pluralismus. Sie sind für ihr Schicksal bestimmt, nicht nur in der Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, sondern auch in der Weltanschauung, also dort, wo der Mensch wegen seiner Würde alle irdischen Institutionen überschreitet.

Diese Ideologie war in Polen von Anfang an suspekt - nicht nur aus religiösen, sondern auch aus kulturellen Gründen. Der Katholizismus gehört in Polen zur nationalen Kultur. Auch wenn er nicht unbedingt ein Individualwert ist, ist er sicher ein Allgemeinwert (das Gemeinwohl). Also paßt der Sozialismus als ein atheistisches System nicht zur nationalen Kultur. Er gilt im Vergleich zur polnischen nationalen Kultur als von außen importiert.

In dieser Situation kann nicht der sozialistische Staat, sondern der Katholizismus die nationale Identität garantieren. Noch nach dem Zweiten Weltkrieg haben verschiedene Kreise in der polnischen Gesellschaft an den Sozialismus geglaubt. Sie haben gemeint, daß dieses soziale und politische System die soziale Gerechtigkeit und Gleichheit herbeiführen werde. Im Laufe der Zeit wurden diese Leute immer mehr enttäuscht und sich bewußt, daß Ideologie und Wirklichkeit niemals zusammentreffen. Als die Leute das beobachtet und erlebt hatten, banden sie sich immer stärker an den Katholizismus, der für sie die einzige Chance darstellte. Deshalb ist der Anteil der Gläubigen und der praktizierenden Katholiken in Polen so hoch.

Außerhalb der Werte, die den Lebenssinn betreffen, sind auch die Grundwerte der Gesellschaft zu beachten. Diese Werte sind sehr wichtig für jeden Staat, der existieren will. Ohne den Konsens über diese Werte hat ein Staat keine Zukunft.

In Polen wurden in der Vergangenheit besonders zwei dieser Werte akzentuiert, nämlich Religion und Patriotismus. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich der Umkreis dieser Werte verbreitert. Die Leute haben in unruhigen Zeiten – also in den Jahren 1956, 1968, 1970, 1974, 1980 – nicht nur um Brot gekämpft, sondern auch um die sozialethischen Werte, wie z.B. die Würde der Person, die Menschenrechte, die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Solidarität.

Das wurde von einer Umfrage bestätigt, die in diesem Jahr von einer katholischen Wochenzeitung durchgeführt wurde[8]. Die Teilnehmer an dieser Umfrage (insgesamt 182 Personen) haben auf die Frage geantwortet: «Warum komme ich zurück?». Sie gaben an, sie hätten sich bekehrt, kämen also zum Glauben, zu Gott, zur Kirche zurück, weil sie die höheren Werte entdeckt hätten, die sie akzeptieren und mit denen sie sich identifizieren könnten. Eine typische Antwort war: «Ich komme in die Kirche zurück, weil ich in ihr die verlorenen Werte wiedergefunden habe», oder «weil ich mich in der Kirche mit der Nation vereinigt fühle».

Die Menschen in Polen wollen einen Konsens finden; aber das ist unmöglich. Deshalb unterliegt die polnische Gesellschaft der dauernden «Anomie»[9]. Wenn es keine Vereinbarung gibt, herrschen Gewalt und Kriegszustand. Der polnische Katholizismus unterstützt alle Grundwerte der Gesellschaft, die den Leuten in letzter Zeit bewußt geworden sind. Deshalb garantiert die katholische Kirche die nationale Identität. Mehr noch, sie könnte im Dialog zwischen Staat und Nation vermitteln. Aber dies ist unmöglich, weil die Bedingungen des authentischen Dialogs nicht existieren. Ein letztes Beispiel dafür ist die Bewegung der «Solidarität».

III. Religiöse Riten und nationale Identität

Religiöse Riten haben schon jahrhundertelang eine große Rolle in der polnischen Nation gespielt. Jedoch ist diese Rolle nach dem Zweiten Weltkrieg viel größer geworden. In Polen, wo die religiösen Organisationen verboten sind, entwickeln sich verschiedene religiöse Praktiken, und zwar auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene. Die Teilnehmer an religiösen Massenveranstaltungen motivieren ihren Anteil nicht nur religiös, sondern auch politisch und patriotisch. Sie sind nicht so sehr zusammengekommen, weil sie gläubig sind, sondern vielmehr weil sie gegen das Regime sind und ihren Patriotismus manifestieren wollen.

Zu den bekannten Massenpraktiken in Polen gehören z.B. die schon erwähnten Krönungen der Gottesmutterbilder, der Besuch des Bildes der Schwarzen Madonna von Czenstochau in den Diözesen und Pfarreien, die Wallfahrten, Jubiläumsfeste in der Novenezeit, Fronleichnamsprozessionen, die zwei Besuche von Papst Johannes Paul II., die hl. Messen für die Heimat nach der Auflösung der »Solidarität». Alle diese großen Veranstaltungen sind mit religiösen und nationalen Symbolen verbunden.

Dazu gehören auch andere Phänomene, die auf nationaler Ebene eine Rolle spielen, nämlich die Präsenz religiöser Symbole im öffentlichen Leben, vgl. z.B. den Kampf um die Kreuze in der Schule, die große Opferwilligkeit für kirchliche Zwecke (über 85 % der Bevölkerung), der Bau der Kirchen im ganzen Land. Über die Stadt Lublin hat Minister A. Lopatkas gesagt: «In dieser Stadt nämlich wurden seit der sog. Taufe Polens, genauer gesagt, seit der Gründung Lublins im 14. Jahrhundert, bis zum 19. Jahrhundert 12 Kirchen gebaut. Im 19. Jahrhundert wurde keine Kirche in Lublin gebaut, im 20. Jahrhundert, in der Zwischenkriegszeit, entstanden in dieser Stadt nur 3 Kirchen aus Holz. Demgegenüber ist jetzt die Genehmigung für den Bau von mehr als zehn (17) Sakralobjekten erteilt, also für mehr, als während der letzten tausend Jahre gebaut worden sind.»[10] Diese Aussage illustriert zugleich die Situation in den letzten Jahren Polens, während der es große Schwierigkeiten mit dem Bau der Kirchen gab. Es gibt nur eine Diözese (Przemysl), die in den 60er und 70er Jahren ohne staatliche Erlaubnis über 200 neue Kirchen gebaut hat.

Eine besondere Rolle im Bereich der religiösen Riten hat Kardinal Stefan Wyszynski gespielt. Er initiierte viele Massenpraktiken, besonders die, die mit der Verehrung der Schwarzen Madonna verbunden sind. Ausgehend davon wollte er einerseits die negativen Einflüsse des Laizisierungsprozesses neutralisieren, andererseits die Nation vereinigen und integrieren. Beide Ziele hat er erreicht, was auch die Marxisten anerkennen.

Der heutige Kardinal Josef Glemp setzt diese Rolle fort. Es ist unmöglich, in Polen an der Spitze der Kirche zu stehen, ohne den Glauben der Nation zu unterstützen. Deshalb benutzt er jede Gelegenheit, um an Massenveranstaltungen teilzunehmen, und versucht auch, die Polen zu vereinigen und zu integrieren. Es ist jedoch nicht leicht, weil die politischen und nationalen Ziele immer höher geschätzt werden als die religiösen und kirchlichen Ziele.

Durch alle erwähnten Veranstaltungen hat der polnische Katholizismus das nationale Bewußtsein vertieft und die Menschen mit der Nation identifiziert. Die religiösen Praktiken sind in Wirklichkeit Manifestationen für die Nation. Durch diese Riten geben fast alle Polen Zeugnis dafür, daß sie vereinigt und integriert sind und außerdem dafür, daß sie den Sinn ihres Zusammenlebens gefunden und die unvermeidbaren Leiden erträglich gemacht haben.

Schlußbemerkung

Der polnische Katholizismus ist aufgrund der geschichtlichen Bedingungen und der gegenwärtigen politischen Situation Garant nationaler Identität. In der Geschichte entwickelte sich ein einzigartiges Modell dieses Katholizismus, der auch eine einzigartige Rolle in der Nation gespielt hat. Die Polen hatten nicht jahrelang einen eigenen Staat, sie waren vielmehr von fremden politischen Mächten verfolgt. Deshalb identifizierten sie sich mit dem Katholizismus.

Seit Ende des Zweiten Weltkrieges ist die Situation ähnlich, was sich besonders im Bereich der Werte und des Verhaltens bis hin zu den zwischenmenschlichen Bindungen auswirkte. Diese Situation führte zur «Anomie» und zu Protesten. Die national erwarteten Veränderungen im Sinne der Freiheit, Unabhängigkeit, Gerechtigkeit traten nicht ein. Die Polen blieben enttäuscht, frustriert und hoffnungslos. Aufgrund dessen suchen sie weiter Unterstützung im Katholizismus, der Garant nicht nur nationaler Identität, sondern auch der menschlichen Würde und Menschenrechte ist. Diese beiden Tendenzen sind besonders in den letzten Jahren eng miteinander verbunden worden.

Aber der polnische Katholizismus funktioniert in diesem Fall viel mehr in der Allgemeinheit als im Leben des Individuums. Das bedeutet, daß er vor allem als Gemeinwohl erlebt wird. Anders gesagt, er ist für die Mehrheit der Polen auf nationaler Ebene zuständig. Deshalb kann man ihn als säkularisiert und manifestiert bezeichnen.

[1] Vgl. J. J. Kopec, Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijnosci (Geschichtliche und kulturelle Bedingungen des Kultus der Gottesmutter in

der polnischen Religiosität). In: W. Piwowarski (Hrsg.), Religijnosc ludowa – ciaglosc i zmiana (Die Volksreligiosität – Kontinuität und Veränderung), Breslau 1983, 21 – 25.

[2] J. Majka, Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego (Geschichtliche und kulturelle Bedingungen des polnischen Katholizismus). In: Chrzescijanin w swiecie (Christ in der Welt) 12 (1980/10) 39.

[3] F. X. Kaufmann, Der Ort Gottes in unserer Kultur. Die Differenz von Religions- und Gottesfrage in der Gegenwart. In: Herder Korrespondenz 39 (1985) 330.

[4] Kopec, aaO. 62.

[5] Vgl. Z. T. Wierzbicki: Tradycyjna religijnosc wiejska. Studium porownawcze (Die traditionelle ländliche Religiosität. Eine komparative Studie). In: Roczniki Nauk Spolecznych (Jahrbuch für Sozialwissenschaften). Bd. VII (1979) 115 – 176.

[6] Majka, aaO. 39 – 40; ds., Kosciol jako opozycja moralna (Die Kirche als Moralopposition). In: Chrzescijanin w swiecie (Christ in der Welt) 14 (1982/7) 3.

[7] Vgl. P. L. Berger: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft (Frankfurt am Main 1980) 38 – 39.

[8] Vgl. J. Rakowiecki, Swiadectwa. Podsumowanie ankiety «Dlaczego przychodze» (Zeugnisse. Die Zusammenfassung der Umfrage «Warum komme ich zurück»). In: Tygodnig Powszechny (Die allgemeine Wochenzeitung) 34 (1985/34) 4.

[9] Dieser Begriff stammt von E. Durkheim und bedeutet eine tiefe Zersetzung der Gesellschaft im Bereich der Kultur (Zersetzung der Werthierarchie und Wertvorstellungen) und im Bereich der Struktur (Zersetzung der sozialen Bindungen). «Anomie» kann man überwinden durch einen neuen Konsens und durch neue soziale Bindungen zwischen den Menschen.

[10] A. Lopatka, Polityka wyzbabuiwa w PRL (Konfessionspolitik in der Volksrepublik Polen). In: Zagadnienia i materialy (Probleme und Materialien), 1983, Nr. 4, 19.

WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

1929 in Mokrzyska bei Brzesko, Polen, geboren. Studium der Philosphie und Theologie am Theologischen Institut in Tarnów und an der Theologischen Hochschule «Hosianum» in Allenstein; 1949 – 1958 Studium der Sozialwissenschaften an der Katholischen Universität Lublin. 1959 Assistent für Religionssoziologie an der Universität Lublin. 1961 Promotion zum Dr. phil. 1961 – 1967 Lehrauftrag für Religionssoziologie an der Universität Lublin. 1967 Habilitation im Bereich der Religionssoziologie. Seit 1970 Ordinarius für Religionssoziologie an der Universität Lublin. 1976/77 Senior Research Fellow an der Divinity School der Yale University in New Haven, USA. Veröffentlichungen: Religiöse Praxis in der Diözese Ermland. Eine soziographische Studie/Praktyki religijne diecezji warmińskiej. Studium socjograficzne (ATK, Warschau 1969); Ländliche Religiosität unter dem Einfluß der Urbanisierung/Religijność wiejska w warunkach urbanizacji (Warschau 1971); Städtische Religiosität im Industriegebiet/Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym (Warschau 1977); des weiteren zahlreiche Artikel und Abhandlungen in den Bereichen Religionssoziologie, Soziologie der Moralität, Sozialphilosophie und katholische Soziallehre. Anschrift: ul. Wieniawska 6/31, 20-071 Lublin, Polen.

Christián Parker

Volksreligion und Protest gegen die Unterdrückung: Das Beispiel Chile

Die Religion «Opium des Volkes?»

Die Frage nach dem entfremdenden Charakter der Religion und insbesondere nach der Religion des Volkes steht im Mittelpunkt der theoretischen Diskussion, die den kritischen Interpretationen der Religion zu einem großen Teil zugrunde liegt. In der Tat steht die klassische marxistische Definition der Religion als «Opium des Volkes» als ein Hintergrund im Raum, der nicht vergessen werden darf, wenn man irgendeine soziologische Analyse der Volksreligion anstellt[1].

Dennoch besteht die Religion in einem unterentwickelten und mehrheitlich katholischen Kontinent wie Lateinamerika fort und gewinnt in den Volksmassen als bedeutsamer Sinn sogar neue Vitalität. Die Funktion des Protestes gegen die Unterdrückung, die die Religion in vielen Prozessen des Kampfes und des Widerstands von seiten des Volkes erfüllt hat, fordert demnach zu einer erneuten Beschäftigung mit der Frage heraus.

Es ist noch gar nicht lange her, daß ein großer Teil der lateinamerikanischen Intellektuellen – Söhne der aufgeklärten Moderne – in der Religion des Volkes reine Vorurteile, Aberglauben und Atavismen – illusorische Inhalte eines entfremdeten Bewußtseins – sah, die durch die rationale Kritik überwunden werden müßten. In letzter Zeit versuchen bestimmte Strömungen innerhalb der Theologie und der Pastoral, in der traditionellen Volksreligion die «Seele des Volkes» wiederzuentdecken, die tiefste lateinamerikanische Identität, die sich dem liberalen und marxistischen Säkularismus widersetze. Von dieser Perspektive unterscheidet sich die einer befreienden Strömung, die versucht, in einer Religion der Unterdrückten, die gegen die herrschende Kultur protestiert, die Keime zu einer Befreiung zu erkennen.

Aus einer soziologischen Perspektive wollen wir eine – in groben Zügen umrissene – andere Interpretation des religiösen Phänomens in den Volksklassen Lateinamerikas vorlegen und dabei den Fall Chile als Beispiel herausgreifen.

Soziologisch betrachtet kann man das Religiöse als eine Form der symbolisch-kulturellen Produktion ansehen, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie sich selbst auf eine transzendente Wirklichkeit bezieht. In dieser Sichtweise sind die Bedeutungen und Funktionen des Religiösen abhängig von der Geschichtsepoche und der spezifischen Situation der gesellschaftlichen Akteure, die diesen Komplex von chiffrierten Bedeutungen produzieren und reproduzieren.

Unsere grundlegende Hypothese behauptet, daß das Volk als historisch-soziales Subjekt seine symbolisch-religiösen Vorstellungen und Praktiken kollektiv hervorbringt durch einen Prozeß, in dem – in differenzierter Weise, je nach der entsprechenden Stellung in der Klassenstruktur und im religiösen Bereich – sein unterdrückter und zugleich relativ autonomer Charakter offen zutage tritt. Durch einen konditionierten und konditionierenden Prozeß der Sinnproduktion bringen die verschiedenen unteren Gruppen und Klassen in manchen ihrer vielfältigen religiösen Äußerungen einen *symbolischen Protest* zum Ausdruck. Dieser Protest ist nicht immer offen, und nur in einigen Fällen, je nach den geschichtlichen und strukturellen Umständen, bewirkt er bei den proletarischen und subproletarischen Massen die Bildung eines echten Klassenbewußtseins. Die ergänzende These behauptet, daß die entfremdenden Elemente der Volksreligion, wenn es solche gibt, niemals aufgrund ihres Wesens, sondern aufgrund ihres konkreten, gesellschaftlich und geschichtlich bedingten *Daseins* entfremdend sind.

Die Religion als Resignation gegenüber der Unterdrückung: Eine unvollständige Sicht

Bei dem Versuch, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen, sind die kleinen Leute von ihrer Situation als Angehörige der beherrschten Klassen abhängig. Das Alltagsleben der Arbeiterklasse und der Masse der Unterbeschäftigten und Erwerbslosen und ihrer Familien steht in den unterentwickelten und abhängigen Ländern unter dem Zeichen der Ausbeutung und des Elends.

Da die kapitalistische Gesellschaft ihnen ihre legitimen Rechte verweigert und ihnen die Möglichkeit zu Arbeit und Wohlstand nimmt, bleibt den kleinen Leuten nichts anderes übrig, als auf eine Reihe von «Überlebensstrategien» zurückzugreifen. Genau in diesem Zusammenhang gewinnt die Volksreligion – oftmals – ihren ganzen Sinn als parallele und ergänzende Form einer symbolischen «Überlebensstrategie».

Einer mehr oder weniger geläufigen Interpretation zufolge[2] stellt die Religion eine Art zusätzliches symbolisches Instrument im täglichen Überlebenskampf der Volksklassen dar. Animismus und Magie seien lediglich religiös-pragmatische Mechanismen zum Zwecke der Kontrolle und Steuerung der Umwelt. Die endemische Situation sozialer Unsicherheit und chronischer Abhängigkeit des Menschen aus dem Volk werde auf diese Weise durch den Rückgriff auf diese verfügbaren symbolischen Instanzen behoben, die der Glaube an die Wunderkräfte Gottes, der Jungfrau Maria, der Heiligen und der «Seelen» bietet. Die Religiosität im Milieu des Volkes erhalte den Charakater einer übernatürlichen Macht, die dem Bewohner der Armensiedlung helfe, indem sie ihm Wohltaten verschaffe, die die Gesellschaft ihm verweigere, oder aber indem sie ihm in seiner Frustration Trost spende.

Die Religion wirke als Faktor der Anpassung an die Unterdrückung dadurch, daß sie den für die «Kultur der Armut» (O. Lewis) typischen Fatalismus verstärke. Nach dieser Interpretation stellt die Volksreligion eine wesentliche Komponente der Resignation und Entfremdung des Volkes dar.

In mehrfacher Hinsicht ist diese Analyse richtig. Doch zeigen die jüngste geschichtliche Erfahrung in zur Volksschicht gehörenden Klassen in Chile und Untersuchungen über Religion in unteren Klassen in Lateinamerika die Unmöglichkeit, diese Art der Interpretation einseitig zu verallgemeinern[3].

Von bestimmten gemeinsamen Merkmalen abgesehen, lassen sich die verschiedenen heterogenen religiösen Ausdrucksformen bei den unterschiedlichen Gruppen des Volkes nicht vereinfachend unter einer einzigen Kategorie zusammenfassen. Der «Volkskatholizismus», der in Lateinamerika zu einem Synonym für einen gleichmäßig im Volk verbreiteten, traditionellen und ein wenig magischen Ausdruck von Religiosität geworden ist, schwächt sich als treffender, eindeutiger Begriff ab. Auch scheint in dem komplexen, vielfältigen Symbolgebäude des Volkes weder ein Mangel an innerer Integration noch die Inkohärenz eines irrationalen Denkens vorzuliegen.

Verschiedene Modelle, die die heterogenen religiösen Vorstellungen miteinander verknüpfen

Eine gründliche Untersuchung der Sprache des einfachen Volkes in der Stadt, bezogen auf den religiösen Bereich, macht uns das Vorhandensein verschiedener religiöser Modelle deutlich. Es handelt sich um die Kombination semantischer Kategorien, die typische Kodes in religiösen Sinnzusammenhängen bilden. Diese Modelle treten in ihrem Kommunikationsvehikel in Erscheinung, das heißt, in Grammatik, Vokabular und der Gesamtheit der Riten und Gesten des Volkes. Es geht um die religiöse Produktion in einer Kultur, die ihre kulturellen Produkte nicht systematisch erarbeitet und die in einem ständigen symbolischen und praktischen Austausch mit der offiziellen Religion der Kirchen steht.

Wir verfügen hier nicht über den nötigen Raum, um Inhalt, Bedeutung und Funktionen der einzelnen von uns erwähnten Modelle eingehend zu untersuchen. Es soll uns genügen, die Tatsache zu unterstreichen, daß die Verschiedenartigkeit der enkodierten religiösen Vorstellungen im städtischen Milieu des Volks größer zu sein scheint als im ländlichen. Neben dem Fortbestehen von Modellen eines eher traditionellen Katholizismus kann man einem zwar traditionellen, aber sich in mehr als einem wesentlichen Punkt vom offiziellen Katholizismus distanzierenden Modell begegnen (z.B. kein Jenseitsglaube). Es gibt auch jene Modelle, deren Ursprung in einer Art religiösen Protestes gegen den Katholizismus, die vorherrschende Kraft auf religiösem Gebiet, liegt.

Wir beziehen uns auf bestimmte Modelle, die formal katholisch, aber in ihrem Wesen säkularisiert und substantiell skeptisch und rationalistisch sind und eine Reihe von traditionellen und offiziellen Glaubensüberzeugungen in Zweifel ziehen; daneben auf die Modelle, die mehr oder weniger offen mit dem Katholizismus gebrochen haben: die protestantischen Sekten und Volkskirchen (z.B. die pfingstkirchliche Bewegung im Volk) oder die synkretistischen Kulte wie den Umbanda-, Candomblé- und Wodukult usw., die vor allem im städtischen Volksmilieu in Ländern mit einer starken Prägung durch eine Bevölkerung afrikanischen Ursprungs anzutreffen sind.

Unter den religiösen Modellen im Volk, die eher dem nachkonziliaren Katholizismus nahestehen, sind zwei Strömungen hervorzuheben: auf der einen Seite ein Modell, das sich die pastoralen Reformen weitgehend zu eigen gemacht hat, aber dessen ethischer Inhalt noch unter dem Einfluß eines bürgerlichen Asketismus steht, und auf der anderen Seite ein ethisch-moralisches Modell eines militanten Engagements, in dessen Mittelpunkt der Wert der Gerechtigkeit und die Nächstenliebe stehen.

Die vielfältigen Funktionen des Religiösen in der Volkskultur

Allgemein kann man behaupten, daß die eher traditionellen Modelle unterschiedliche Funktionen erfüllen, und dies auf verschiedenen Ebenen in Situationen am Rande des herrschenden kapitalistischen Produktionsprozesses: bei Subproletariern und verarmten, über die Maßen ausgebeuteten Massen. Einerseits – und hierin erweist sich die zuvor beschriebene Analyse als richtig – dienen sie als symbolischer Schutzschild angesichts der widrigen Umstände der Unsicherheit der Arbeit, des Übermaßes an Ausbeutung und der Armut. Andererseits hat die Tatsache der Reproduktion traditioneller Kodes im Kontext einer modernen Gesellschaft die Funktion *ad intra*, gegenüber der Invasion der herrschenden Kultur ein Minimum an kollektiver Identität zu reproduzieren. Daher kann diese Art von Religiosität auch als eine Form des *passiven Widerstands* auf symbolischer Ebene gegen die offizielle Kultur und Religion angesehen werden. Trotzdem wirken solche religiösen Modelle des Volkes *ad extra*, in bezug auf die Reproduktion der herrschenden Ordnung, auch – und anscheinend widersprüchlich – als Faktoren der Resignation und Entfremdung und fördern so den allgemeinen Fatalismus gegenüber der Unterdrückung.

Die in die Volkskultur eingebettete traditionelle Religion dreht sich um die Achse einer Vorstellung, in der die handelnde Person heteronom ist. Gott und seine Beauftragten greifen in weiser Vorsehung dort ein, wo das Alltagsleben es erfordert, und sind die Garantie, die die Reproduktionsprozesse und das Überleben in Armut und Unterdrückung sicherstellt.

In bestimmten Teilen der Subproletarier und des zum Subproletariat gewordenen Kleinbürgertums, deren Klassensituation ihnen einen etwas besseren Zugang zu Existenzmitteln verschafft, gibt es symbolische Vorstellungen vom gesellschaftlichen Bereich, die vorkritischen Charakter haben (man stellt die Unterdrückung in Frage, ohne daß es jedoch gelingt, ihre Ursachen zu erklären). In Wechselwirkung mit ihnen entstehen religiöse Vorstellungen traditioneller oder eher «rationalistischer» Art. Es handelt sich um Personen aus dem Volk, die im allgemeinen «selbständig» arbeiten: Straßenverkäufer, selbständige Handwerker, Einzelhändler usw., die immer formal und indirekt vom Kapital und direkt von den Zyklen des Markts und der Wirtschaft abhängig sind. Trotz ihrer formalen Selbständigkeit sind sie objektiv untergeordnete Klasse.

Hier besitzen die religiösen Vorstellungen – seien sie nun traditionalistisch oder eher rationalistisch – verschiedene Bedeutungen und Funktionen. Kurzfristig sorgt sich der einzelne um sein Überleben, und dafür bedient er sich des Rückgriffs auf das Metasoziale und Transzendente. Das Religiöse trägt direkt oder indirekt zur symbolischen Auflösung von Widersprüchen des realen Lebens bei. Gleichzeitig jedoch verstärken die religiösen Modelle mittelbar eine eigene kulturelle Identität, eine implizite Form des Protestes gegen die offizielle Kultur und Religion. In der Tat stehen sowohl das traditionelle religiöse Modell als auch das eher rationalistische Modell, von ihren grundlegenden Unterschieden abgesehen, der offiziellen Kirche sehr fern.

Was die Modelle der Volksreligion mit stärkerem ethischen Inhalt anbelangt (die die Volkstraditionen neu formulieren und manchmal auch verwerfen), so reihen diese sich in zwei alternative Projekte ein: Auf der einen Seite fördert das mehr individualistisch geprägte Glaubensmodell eine asketische, auf das gesellschaftliche Fortkommen des einzelnen ausgerichtete Geisteshaltung, die eher bestimmten Teilen junger Proletarier oder Subproletarier mit besserer Schulbildung zu eigen ist; auf der anderen Seite begleitet das ethisch-soziale Modell ein Klassenbewußtsein in jenen Teilen des in Industrie und Verwaltung tätigen Proletariats, die, vermittelt durch Arbeiterorganisationen und den gewerkschaftlichen Kampf, zu einer kritischen Sicht der kapitalistischen Gesellschaft gelangt sind und nach ihrer Veränderung streben. In diesem letzten Fall verbindet sich die ethisch-utopische Richtung des Christentums in konsequenter Weise mit

einem solidarischen Klassenbewußtsein, das bei seinem Streben nach Gerechtigkeit die alten christlichen Heilswerte im Hinblick auf die geschichtliche Umwandlung der Gesellschaft neuinterpretiert. Der Einfluß der religiösen Handlungsträger, die in Chile und in Lateinamerika «für die Armen optiert» haben, auf diese Art von erneuerter Volksreligion steht außer Zweifel.

Der von der historischen Situation abhängige Faktor des Protestes

Die Feststellung der Heterogenität und Komplexität der alltäglichen religiösen Produktion im Volk zeigt uns, daß die Funktionen eines symbolischen Protestes der Volksreligion auf verschiedenen, mehr oder weniger in die Tiefe gehenden Ebenen anzusiedeln sind, und oftmals beeinflussen die Umstände lediglich die Erscheinungsform des Protestes. Wenn das christliche Volk unter dem Pinochet-Regime mehrfach gegen die Unterdrückung demonstriert und das Leben gegen die Verletzung der Menschenrechte in Schutz genommen hat[4], kann dies als eine Form der gegenwärtigen Aktualisierung des Protestpotentials angesehen werden, das die Volksreligion in sich trägt.

Die Religion der unteren Klassen, die von ihrer Verbindung mit den anderen, der jeweiligen Klassensituation entsprechenden soziokulturellen Vorstellungen abhängt, kann verschiedene gesellschaftliche Funktionen erfüllen. Diese erscheinen manchmal ausschließlich, manchmal parallel zu anderen und können sogar in widersprüchlicher Weise innerhalb der Volkskultur existieren. Faktor der Entfremdung, Faktor der Identität des Volkes, des symbolischen Angriffs auf die offizielle Kultur und Religion und schließlich ethischer Rückhalt für das Streben nach gesellschaftlichem Aufstieg oder für ein Projekt der Gesellschaftsveränderung: Die Volksreligion kann all dies sein oder nicht sein, je nach der gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation.

Abstrakt und innerhalb des Rahmens der klassischen Deutungen betrachtet, kann die Religion des Volkes in einigen Fällen als bloße Reproduktion von Elementen der offiziellen Religion und der herrschenden Kultur erscheinen. Das dem Volk zugehörige Subjekt würde demnach hier eine passive Rolle als bloßer «Konsument»oder «Benutzer» einer religiösen Produktion spielen, die außerhalb seiner Reichweite und ohne seine Mitwirkung erarbeitet wird[5].

Wenn man dagegen aus der Perspektive der zum Volk gehörenden Klassen aufmerksam hinsieht, stellt die religiöse *Eigenproduktion* des Subjekts aus dem Volk eine Art und Weise dar, zu einem Sinn und einer Würde zurückzufinden angesichts der wichtigen und primitiven Bedingungen eines Lebens in Armut und Unterdrükkung, das sonst ein Widersinn wäre.

In der Geschichte der Volksreligion, was den Fall Chile ebenso wie mehrere ähnliche Fälle in Lateinamerika betrifft, treten die Funktionen des Protestes in jeder Geschichtsepoche unterschiedlich in Erscheinung.

Der Widerstand des Urbewohners gegen die spanische Kolonisation nimmt Merkmale eines symbolischen Dramas an, in dem der Urbewohner die Religion des Eroberers formal annimmt, insgeheim jedoch in seiner neuen synkretistischen Religion an seinen Glaubensüberzeugungen und Riten festhält. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts bringt die Landbevölkerung eine Reihe mythischer und poetisch-musikalischer (zum Teil in den «versos a lo divino» verdichteten) Äußerungen hervor, die mehrfach einen verhüllten Protest gegen die Reichen zum Ausdruck bringen[6]. Der Reiche häufe Reichtum an und demütige den Armen, weil er mit dem Teufel im Bunde sei. Nach diesen Einsichten der chilenischen Volksweisheit – die auch in anderen Ländern lebendig ist – steht Gott auf der Seite der Armen, und das eschatologische Gericht ereignet sich dann, wenn der Arme das letzte Wort hat.

In den 20er und 30er Jahren dieses Jahrhunderts erheben einige Organisationen katholischer Arbeiter, angeführt von Clotario Blest, angesichts der vom offiziellen Katholizismus geübten Christkönigsverehrung Jesus, den Arbeiter, zu ihrer Symbolfigur. Als unter dem Militärregime eine Menschenrechtsverletzung nach der anderen geschieht, gib es zahlreiche Neuformulierungen alter Traditionen, die sich im Licht der Ereignisse unweigerlich mit kritischen und prophetischen Inhalten füllen. Der traditionelle Zug des Volkes zu den Friedhöfen an Allerheiligen gewinnt den Charakter eines öffentlichen Protestes, als auf dem Hauptfriedhof von Santiago hundert Grabkreuze mit der Inschrift N.N. entdeckt werden, die von der Geheimpolizei ermordeten Verhafteten und «Verschwundenen» gelten. So verbinden sich bei unzähligen Anlässen der gewaltlose Protest und der religiöse Protest

miteinander: bei Fast- und Gebetstagen für die Verschwundenen, Tagen für den «Schutz des Lebens», gewaltfreien Anti-Folter-Treffen, religiösen Trauerfeiern für die unter vielerlei Umständen zu Tode gekommenen Opfer der Repression, «Kreuzwege» der Basisgemeinden usw. Auch im Gemeindeleben bekommen selbst die kleinsten Zeichen – beispielsweise die Lesung eines Abschnitts aus dem Evangelium – einen die herrschende Ordnung «umstürzenden» Charakter. Ganz allmählich entwickelt sich im Volk ein Märtyrerkult für die neuen Blutzeugen des christlichen Volkes: Juan Alcina, André Jarlán und viele andere.

Es handelt sich um ein Volk, das durch seinen christlichen Glauben auch bewußt ist und sich organisiert, um zur Verteidigung seiner mit Füßen getretenen Rechte zu kämpfen. In diesem Zusammenhang läßt sich ermessen, wie sich auf nie dagewesene Weise das Protestpotential der Volksreligion und die prophetische und befreiende Strömung des offiziellen Christentums miteinander verbinden.

Die Religion als symbolischer Protest gegen die Unterdrückung

Wir haben also unterschiedliche Erscheinungsformen eines in der Volksreligion latent vorhandenen symbolischen Protestes kennengelernt. Manche Äußerungen auf der Ebene von Ritus und Vorstellung sind in der Tat Formen, mit deren Hilfe sich «die von unten», die Unterdrückten, von der herrschenden Kultur distanzieren, indem sie ein Prinzip des Andersseins und der Identität begründen. Eine Aussage von A. Gramsci[7] aufgreifend kann man behaupten, daß viele Äußerungen der Volksreligion eine implizite Vorstellung von der Welt enthalten, die in (oftmals wiederum implizitem, mechanischem, objektivem) Gegensatz zu den «offiziellen» Vorstellungen von der Welt steht. Freilich muß dieser Ansatz im Licht einer historischen und strukturellen Kontextualisierung in jedem Einzelfall detailliert dargestellt werden.

Oft äußert sich der symbolische Protest im Untergrund. Das Individuum aus dem Volk, das eine Reihe von traumatischen Erfahrungen der Demütigung und Unterdrückung mit sich herumträgt, protestiert still, ohne seinen Protest den Herrschenden zu Ohren kommen zu lassen, um vernichtende Repressalien zu vermeiden. Daher erscheint das Individuum aus dem Volk oft sprachlos. Schweigend, weil zum Schweigen gebracht, aber dennoch nicht stumm.

Es handelt sich um einen Protest, der das Überleben ermöglicht, indem man eine sinnvolle Welt neu aufbaut durch eine vitale Einstellung, die sich kaum auf rationalistische Schemata reduzieren läßt und der Volkskultur eine kollektive Identität verleiht. Es ist der Weg, der dem Volk bleibt, um sich auf symbolischer Ebene gegen die qualvolle, zerstörerische Unterdrückung zu verteidigen, der es auf der materiellen Ebene ausgesetzt ist.

Es ist offensichtlich, daß diese Form des latenten Protestes unmittelbar den Interessen der Herrschenden dient. Aber dies darf uns nicht vergessen lassen, daß es in der Tat der «Seufzer der bedrängten Kreatur», die «Protestation gegen das wirkliche Elend» (Marx) ist.

Die geschichtliche Praxis und der Einfluß einer kritischen Kultur – vermittelt durch die «organischen Intellektuellen», Kleriker wie Laien –, sie werden diesen Protest offen und bewußt machen. Auf diese Weise wird die Volksreligion befreiendes Christentum des Volkes, so wie man es in der jüngsten geschichtlichen Erfahrung Lateinamerikas erlebt hat.

[1] Vgl. K. Marx, Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel: Sobre la Religión (Sígueme, Salamanca 1979) 93 – 106 (Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1944). Auch Weber zeigt bei der Analyse der Volksreligiosität, wie diese der Domestizierung und der Legitimierung der herrschenden Mächte dient, vgl. M. Weber, Economía y Sociedad (F.C.E., Mexiko 1964) Bd. I 379 ff., Bd. II Kap. IX u. VII. (= Wirtschaft und Gesellschaft 1922). – Der vorliegende Artikel greift einige Gesichtspunkte auf, die in einer vom Verfasser 1985 an der Katholischen Universität von Löwen (Belgien) im Fach Soziologie verteidigten Doktorthese mit dem Titel «Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente» (= Religion und untere städtische Klassen in einer abhängigen Gesellschaft) entwickelt worden sind.

[2] Diese Interpretation ist von A. Bentué in einer interessanten Untersuchung über Volksreligion in Santiago de Chile systematisch dargestellt worden. Vgl. Funciones y significado de un tipo de religiosidad al interior de una subcultura: Religiosidad y Fe en America Latina (Mundo, Santiago 1976) 61 – 76.

[3] Vgl. G. Giménez, Cultura Popular y Religión en el Anahuac (Centro Est. Ecumen., Mexiko 1978); D. Irarrázaval, Religión del pobre y Liberación en Chimbote (CEP, Lima 1975); T. Kudo, Prática religiosa y Proyecto Histórico II (CEP, Lima 1980); C. Parker, W. Barra, M. A. Recuero, P. Sahli, Rasgos de cultura popular en poblaciones de Pudahuel (Eq. de Invest. Zona Oeste, Arz. de Santiago, Santiago de Chile 1981).

[4] Vgl. B. Smith, The Church and Politics in Chile (Princeton Univ. Press, Princeton, N.J. 1982) 283 - 355; C. Parker,

Cristianismo y Movimiento Popular en Chile: Plural 4 (1985) 9–36.

[5] In vielen Punkten zutreffend, ist die Theorie des religiösen Bereichs von P. Bourdieu in ihrer Analyse des religiösen «Konsums» der Volksmassen unzulänglich. Vgl. Genèse et structure du champ religieux: Rev. fr. de Soc. XII (1971) 295 – 334.

[6] Vgl. M. Salinas, La sabiduría campesina y popular chilena del siglo XIX: Araucaria de Chile 19 (1982) 81 - 96; ders., Pensiamento religioso popular de Chile: Páginas IV/19 (1979) Separata.

[7] Vgl. A. Gramsci, Letteratura e vita nazionale (Einaudi, Turin 1954) 215.

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

CHRISTIÁN PARKER

1953 in Santiago de Chile geboren. 1972 - 1976 Studium der Soziologie an der Katholischen Universität von Chile, 1977 - 1978 Studium der Entwicklungswissenschaften am Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudio Sociales. 1985 Promotion zum Doktor in Soziologie an der Katholischen Universität Löwen, Belgien. Zeitweise als Nationalleiter des Verbandes katholischer Universitätsstudenten tätig. Derzeit Mitarbeit beim katholischen Akademikerverband Pax Romana. Einige Jahre arbeitete er mit in der Pastoral im Volksmilieu. War Mitglied des Equipo de Investigaciones de la Zona Oeste des Erzbistums Santiago und bis 1981 Exekutivsekretär der Laienabteilung der Chilenischen Bischofskonferenz. Veröffentlichungen: Zahlreiche Artikel zu Fragen der Soziologie und der Pastoral. Anschrift: Camino Las Flores 10386, Los Dominicos – Las Condes, Santiago, Chile.

Virgil Elizondo

Die Volksreligion als Stütze der Identität

Eine auf der Erfahrung mexikanischer Amerikaner in den USA beruhende pastoralpsychologische Fallstudie

Einleitung

Der mexikanische Amerikaner, der entweder in die amerikanische Staatsangehörigkeit hineingeboren ist oder diese erworben hat, bewahrt sich gleichzeitig sein großes amerikanisches Kulturerbe. Etwa 14.300.000 mexikanische Amerikaner leben heute in den USA, und ihre Zahl nimmt täglich zu. Sie stellen eine sehr komplex strukturierte soziokulturelle Gruppierung dar, die sich in den USA vollkommen zu Hause fühlt, jedoch ohne sich die amerikanische Lebensweise jemals völlig zu eigen gemacht zu haben. Die mexikanischen Amerikaner sind weder ganz «US-Amerikaner» noch sind sie ganz «Lateinamerikaner». In diesen Gebieten, die sie noch heute bewohnen, lebten sie bereits, lange bevor die USA den Westen besiedelten und sich die mexikanischen Territorien einverleibten. Einer der Schlüsselfaktoren, der die Identität, den Zusammenhalt und die Kontinuität dieser Gruppierung bis heute wesentlich bestimmte, ist im beharrlichen Überdauern ihrer religiösen Symbolik gegeben. Sie soll in der folgenden Darstellung kurz untersucht werden.

I. Die Funktion der religiösen Symbole

Die volkstümlichen Ausdrucksweisen eines Glaubens lassen auf seine Funktion innerhalb des sozialen Lebens der Glaubenden schließen, die je nach der Geschichte eines Volkes und seines sozialen Standortes ganz unterschiedlich ausfällt. So etwa wird einer dominanten Kultur der volkstümliche Ausdruck ihres Glaubens der Legitimierung ihrer Lebensgewohnheiten dienen, die als von Gott selbst verfügte und wahrhaft menschliche Lebensweisen ausgegeben werden. Die Glaubensäußerungen haben hier die Funktion, das moralische Gewissen zu beruhigen und das Volk zu blenden, so daß es die Ungerechtigkeiten des Alltagslebens nicht mehr wahrzunehmen vermag. Für eine kolonialisierte, unterdrückte und von anderen dominierte Gruppierung eines Volkes hingegen stellen die Glaubens-

äußerungen die letzte Möglichkeit dar, sich gegen das Bestreben der dominanten Kultur, sie durch Vernichtung oder durch Einverleibung und totale Angleichung als eine selbständige Gruppierung zu zerstören, zur Wehr zu setzen. Die Glaubensäußerungen einer solchen Gruppierung halten damit das Gespür für die Ungerechtigkeiten lebendig, der diese Menschen Tag für Tag ausgesetzt sind.

Wenn hier von den volkstümlichen Ausdrucksweisen des Glaubens die Rede ist, so sind nicht die privaten oder individuellen Gebete einiger weniger Menschen gemeint, vielmehr die Gesamtheit der Glaubensauffassungen, Rituale, Zeremonielle, Verehrungen und Gebete, welche von einer Mehrzahl von Menschen gemeinsam praktiziert werden. Meine Ausgangsthese dabei ist – sie in diesem Papier zu entwickeln würde zu weit führen –, daß solche von der Mehrheit des Volkes freiwillig getragene, feierlich begangene und von Generation zu Generation im Sinne der Kirche (oder ohne sie - manchesmal sogar ihr zum Trotz) weitergegebene Glaubensäußerungen der Identität eines Volkes einen tiefen Ausdruck zu geben vermögen.

Sie stellen das grundlegende Fundament des innersten Wesens eines Volkes dar und sind der gemeinschaftliche Ausdruck seiner kollektiven Seele. Für die an den Feierlichkeiten beteiligten Menschen sind diese Glaubensäußerungen überaus bedeutungsvoll, während sie für Außenstehende dagegen bedeutungslos sind. Menschen, die in ihnen eine lebenspendende Kraft erfahren, bedürfen keiner Erläuterung, um sie zu verstehen. Dem gelegentlichen, möglicherweise wissenschaftlich interessierten Zuschauer hingegen wird keine Erklärung je die wahre und volle Bedeutung solcher Glaubensäußerungen wiedergeben und vermitteln können. Ohne solche gemeinschaftlichen Ausdrucksweisen des Glaubens mag es Zusammenschlüsse von Menschen geben, die ein gemeinsames Interesse verbindet (z.B. die Genossenschaft, den Staat usw.), aber niemals die Erfahrung, ein Volk zu sein.

Das Selbstbewußtsein einer Gruppe und das Zugehörigkeitsgefühl ihrer Mitglieder entsteht aufgrund ihrer Tradition. Im Erleben der Tradition behält der Einzelne die Verbindung zu seinen Ursprüngen ebenso wie zu seinem späteren Ende, aufgrund von Stammbaumforschungen und Geschichten über die Anfänge der sozialen Gruppierung etwa. Wir alle sind in derartige Zusammenhänge hineingeboren und erfahren in ihnen unser Wesen in seiner Gesamtheit und Tiefe. An anderen Traditionen mögen wir uns erfreuen, mögen sie sogar sehr bewundern, dennoch werden wir uns in ihnen niemals völlig zu Hause fühlen. Ganz gleich, wie vertraut sie uns werden, wir werden niemals das Gefühl verlieren, anders zu sein.

In seinen ersten Anfängen vermochte das Christentum den Menschen auf einzigartige Weise das Gefühl einer Zusammengehörigkeit zu vermitteln, ohne ihre ortsgebundene Identität zu zerstören. Die Menschen mußten sich weder in völliger Assimilation aufgeben, noch wurden sie als Minderwertige ausgegrenzt. Die christliche Botschaft verwob sich gleichsam mit den lokalen religiösen Traditionen und vermittelte den Menschen auf diese Weise ein tieferes Empfinden ihrer ortsgebundenen Identität (ein Gefühl des Verwurzeltseins). Gleichzeitig überwand es die psychosozialen Barrieren, die die Nationalitäten voneinander trennten und auf Abstand hielten, und ließ so eine wirklich universale Gemeinschaft entstehen (ein Gefühl der Universalität). Mit anderen Worten, das Christentum förderte die Verwurzelung und hob gleichzeitig jede Art von Gettodasein auf. Es verwandelte Völker und Kulturen, nicht etwa, indem es sie vernichtete, sondern indem es ihre wichtigsten Rituale und Mythen auf der Grundlage seiner eigenen grundlegenden Rituale und Mythen neu interpretierte. So konnte ein Jude weiterhin ein gläubiger Jude sein und doch der neuen universalen Gemeinschaft angehören; ebenso wie ein Grieche oder ein Römer ohne Einschränkung das bleiben konnte, was er war, und gleichzeitig der neuen weltweiten Einheit zugehören konnte.

2. Religiöse Traditionen Nord- und Lateinamerikas

Zur Zeit seiner Entstehung setzten sich in Nord- bzw. Lateinamerika zwei grundlegend verschiedene Leitbilder bzw. Mythenversionen der christlichen Tradition durch. Die USA entstanden im Zuge säkularer Initiativen, die von dem tief empfundenen Gefühl eines religiösen Sendungsbewußtseins durchdrungen waren. Die Religionen der Eingeborenen rottete man aus und ersetzte sie restlos durch einen neuen Typ von Religion. Ein puritanischer Moralismus, eine presbyterianische Rechtschaffenheit und ein methodistisches soziales Bewußtsein führten in Verbindung mit einem Deismus und dem Geist

eines krassen Individualismus zu dem neuen Nationalismus, der als die hauptsächliche Religion des Landes fungierte. Ganz anders verhielt es sich in Lateinamerika. Dort prallten die Religionen der alten und neuen Welt aufeinander, und das Bestreben der neuen Religion, die alten Religionen auszumerzen, fand in der völligen Aneignung durch eben diese Religionen sein Ende.

Der iberische Katholizismus mit seiner Betonung des klerikalen Rituals und von Gott gewollter monarchischer Gesellschaftsstrukturen siegte nur physisch. Er wurde von dem vorkolumbianischen Spiritualismus aufgesogen, der die harmonische Einheit von Gegensatzspannungen besonders betonte: von männlich und weiblich, Leiden und Glück, Selbstvernichtung und Überlegenheit, Einzelnem und Gruppe, Heiligem und Profanem. In der säkularisierten Kultur der Vereinigten Staaten gilt derjenige als rechtschaffener und gerechter Mensch – als gut und heilig –, der materiellen Erfolg hat. In der vorkolumbianischen iberisch-katholischen Mestizenkultur Mexikos ist ein rechtschaffener und gerechter Mensch derjenige, der all die Gegensatzspannungen des Lebens ertragen kann, ohne dabei seine innere Harmonie zu verlieren.

Während ihres großen expansiven Vorstoßes in den Westen Anfang des neunzehnten Jahrhunderts eroberten und übernahmen die USA fünfzig Prozent des nordamerikanischen Territoriums. So wurden die Mexikaner, die dieses gewaltige Gebiet bewohnten, das sich in einer Breite von 3500 Kilometern von Kalifornien bis Texas erstreckte, in ihrem eigenen Land über Nacht zu Fremden - zu Ausländern, die ihr Zuhause niemals verlassen hatten. Ihre gesamte Lebensweise war plötzlich der Geringschätzung preisgegeben. Der mexikanische Mestize wurde als ein Bastard, der nur zur billigen Arbeitskraft tauge, verabscheut. Man war bemüht, alles Mexikanische systematisch zu unterdrücken: Sitten und Gebräuche, die Sprache, den mexikanischen Katholizismus. Die verbliebenen hellhäutigen und blonden Mexikaner hatten dieWahl, in der weißen angelsächsischen und protestantischen Kultur der USA entweder völlig aufzugehen oder aber als ein minderwertiger Mensch der Ächtung preisgegeben zu sein. Die dunkelhäutigen Mexikaner dagegen hatten gar keine Wahl! Sie wurden zur minderwertigen Rasse erklärt, dazu bestimmt, Diener der weißen Herrenrasse zu sein.

Aufgrund sozialer Unruhen und äußerster Armut sehen sich heutzutage viele Mexikaner gezwungen, in die ehemals mexikanischen Territorien, die politisch jetzt zu den USA gehören, zu übersiedeln. Die Neuankömmlinge werden von der US-amerikanischen Einwanderungsbehörde allerdings laufend belästigt und wie Eindringlinge behandelt – eine kuriose Ironie, wenn man bedenkt, daß es die USA waren, die einst illegal in diese Gebiete eingedrungen waren und sie Mexiko weggenommen hatten. Dennoch fühlen sich die Nachfahren der ursprünglichen Bewohner dieser Region und jene, die eingewandert sind, weiterhin dort zu Hause. Sie widerstehen der Zerstörung durch Assimilation und pflegen das feierliche Gedächtnis an ihren Rechtsanspruch, ein Volk zu sein.

3. Mexikanisch-amerikanische religiöse Symbole

Die mexikanischen Amerikaner, die in diesem riesigen, zwischen den USA und Mexiko gelegenen Grenzlandgebiet leben, überlebten nicht nur als ein großartiges Volk, sie bewahrten sich auch eine gute geistige Gesundheit, trotz der zahllosen Beleidigungen und Demütigungen, die sie im Laufe ihrer Geschichte – ja sogar heute noch – zu erdulden hatten[1]. Jeder, der eine solch lange Geschichte der Rassentrennung, Erniedrigung und Ausbeutung erleiden mußte, sollte eigentlich ein geistiges Wrack sein[2]. Trotz ihrem fortwährenden Leiden jedoch wächst die Zahl dieser Menschen stetig an, haben sie im allgemeinen Erfolg und sind sie dank ihrem tiefen Glauben, der sich in den gemeinsamen religiösen Praktiken der Gläubigen ausdrückt und lebendig erhält, frohe und gesunde Menschen. Ich könnte viele dieser Praktiken hier anführen[3], möchte mich aber auf das beschränken, was ich als drei zusammengehörige und verwandte innige Ausdrucksweisen des letzten Grundes und des entscheidenden Trachtens dieses Volkes ansehe: Guadalupe und die Taufe, der Staub und das Wasser, die Kreuzigung und die «Toten». Dies sind die Symbole, die die offensichtlich zerstörerischen Kräfte des Lebens anzunehmen, zu überwinden und zu vereinen vermögen. In ihnen erfahren wir den letzten Sinn und die endgültige Bestimmung der Pilgerfahrt unseres Lebens.

Es gibt kein bedeutenderes und beharrlicheres Symbol der mexikanischen und mexikanisch-amerikanischen Identität als die Verehrung Unserer Lieben Frau von GUADALUPE. Tausen-

de sind es, die täglich den Ort ihrer Erscheinung und Verehrung in Tepeyac besuchen, und allerorts in Amerika tritt sie in den spontanen Gebeten und künstlerischen Ausdrucksweisen der Menschen alltäglich erneut in Erscheinung. Durch sie erfahren die Menschen Anerkennung, Würde, Liebe und Schutz ..., wagen sie es, ihr Leben zu bejahen, auch wenn alle anderen ihnen das Recht auf Leben bestreiten. Vom Tag ihrer Erscheinung an ist sie gleichsam die Flagge aller großen Bewegungen gewesen, der Unabhängigkeitsbewegung, der Bewegung für Bodenverbesserung, der Befreiungsbewegung.

Gäbe es Unsere Liebe Frau von Guadalupe[4] nicht, gäbe es heute auch keine Mexikaner oder kein mexikanisch-amerikanisches Volk. Die großen mexikanischen Nationen sind von der spanischen Invasion, die ihren heftigen und blutigen Höhepunkt im Jahre 1521 erreichte, besiegt worden. Diejenigen Einheimischen, welche man nicht umgebracht hatte, wollten nicht mehr leben. Alles, was für sie von Wert gewesen war, war zerstört worden, auch ihre Gottheiten. Nichts gab es mehr, wofür sich zu leben gelohnt hätte. Durch diesen ungemein schweren Schicksalsschlag war ihre gesamte Vergangenheit unwichtig geworden. Neue Krankheiten traten auf, und im Verein mit dem Trauma einer kollektiven Todessehnsucht der Menschen ging der Umfang der einheimischen Bevölkerung gewaltig zurück.

Es war die dunkelhäutige Jungfrau von Guadalupe, die dem Mexikanertum zur Geburt verhalf. Durch sie überlebte das Volk und entwikkelte sich fort. Als die vorkolumbianische Welt im Jahre 1531 ihr drastisches Ende fand, ereignete sich ein völlig unvermuteter Einbruch, als am ehemaligen Sitz der Göttin Tonanzin eine Mestizin erschien, die «allen Bewohnern dieses Landes» eine neue Zeitepoche ankündigte. Guadalupe lieferte den Funken, der es dem Volk ermöglichen sollte, sich aus dem Reich des Todes zu erheben, dem aufsteigenden Phoenix gleich, der sich einst aus der Asche erhob. Nicht nur Rückkehr zum Vergangenen sollte möglich werden, etwas gänzlich Neues sollte vielmehr entstehen[5]. In scharfem Kontrast zu dem totalen Bruch mit der Vergangenheit, den eine durch Eroberung gekennzeichnete Weise der Evangelisierung eingeleitet hatte, lieferte Guadalupe jenen notwendigen *sense of continuity*, der aller menschlichen Existenz zugrunde liegt. Die Erscheinung in Tepeyac, dem lange Zeit verehrten Sitz der Göttin Tonanzin, brachte die Menschen in einen unmittelbaren Kontakt zu ihrer überkommenen Vergangenheit und stellte die Verbindung zu ihrer ursprünglichen Mythologie her. Indem dieses Ereignis den Menschen den Zugang zu etwas Neuem eröffnete, bestätigte es auch ihre Ahnen. Von den Missionaren war ihnen gesagt worden, ihre Ahnen irrten und es müsse Licht in ihre teuflische Vergangenheit gebracht werden. Dann trat jedoch Unsere Liebe Frau auf, die sich als die Mutter des wahren Gottes vorstellte und verlangte, an diesem heiligen Ort einen Tempel zu errichten. Aus der ureigenen Vergangenheit dieser Menschen als Volk war damit in einer direkten Kontinuität etwas wirklich Heiliges hervorgegangen.

Darüber hinaus verlieh die Erscheinung der Gegenwart auf vielerlei Art Sinn und Bedeutung, da sie Liebe, Rechtfertigung und Schutz gewährleistete. In einer Zeit, da die Menschen erfahren hatten, daß ihre Götter sie im Stich ließen, bot ihnen die Mutter des wahren Gottes ihre persönliche Unterstützung an. In einer Zeit, da von neuem rassische und ethnische Abgrenzungen auflebten, bot sie als Mutter aller Einwohner des Landes die Grundlage für eine neue Einheit. In einer Zeit, da die Einheimischen von den Spaniern belehrt wurden, man ihnen sagte, was sie zu tun hätten, erwählte sie einen indianischen Angehörigen der Unterschicht zu ihrem Vertrauten und Boten, der die Spanier in Gestalt des Bischofs zu unterweisen hatte und ihnen sagen sollte, was zu tun sei.

Schließlich rief Unsere Liebe Frau von Guadalupe ein Zeitalter ins Leben, das nun seinen Anfang nahm, und machte es allen offenkundig. Über ihrem Schoß brachte man eine aztekische Skulptur an, die das Zentrum des Universums darstellt. So trägt sie die Kraft, die der Kultur zu einem allmählichen Aufbau verhelfen wird; eine Kultur, die weder die einfache Wiederherstellung der Vergangenheit noch einfach ein Neuspanien, vielmehr der Beginn eines Neuen ist. Das Blumensymbol, das Unsere Liebe Frau zum Zeichen ihrer Echtheit bestimmt hatte, stellte für die indianische Welt das sichere Zeichen für eine Zukunft dar, in der das neue Leben erblühen würde.

In Guadalupe verbinden sich also die alten Anfänge mit der Gegenwart und weisen auf das hin, was noch kommen soll! Die Bruchstücke der herkömmlichen numinosen Welt sind nun auf ganz neue Weise wieder zu einem Ganzen vereint. Aus dem Chaos ersteht eine neue Welt, die

von endgültiger Bedeutung ist. Der Phoenix ist wirklich hervorgekommen, nicht nur in Form eines neuen machtvollen Lebens, sondern auch als das Numinosum, das den Menschen von neuem Erfahrungen wie die Ehrfurcht vor dem Heiligen und seine Verehrung nahebringt; nicht eines Heiligen, das ihnen fremd und ablehnend gegenübersteht, sondern eines, das ihr innerstes Wesen mit letzter Gültigkeit bejaht – als Volk ebenso wie als Einzelperson.

Die zweite bedeutsame Ausdrucksweise ist die TAUFE der Kinder. Um Zugang zu der Kirche, die die Liebe Frau ihnen geschickt hatte, zu haben, brauchten diese Menschen ihrem althergebrachten religiösen Erbe nun nicht mehr völlig zu entsagen. Sie konnten eintreten, wie sie gerade waren – mit ihren Sitten und Gebräuchen, ihren Ritualen, ihren Liedern, ihren Tänzen und ihren Wallfahrten. Gerade dies aber fürchteten die alten franziskanischen Missionare sehr. Viele von ihnen wähnten, sie hätten es mit einem teuflischen Trick zu tun, der ihre missionarischen Anstrengungen zunichte machen sollte. Die Menschen kamen aber weiterhin. Sie erbauten wirklich den neuen Tempel, den die Liebe Frau gefordert hatte, den lebenden Tempel aus mexikanischen Christen. Durch die Taufe tritt jedes neugeborene mexikanische Kind in diesen Tempel ein und wird Teil des fortlaufenden Prozesses, wodurch sein Leben, trotz den sozialen Kräften, die ihm entgegenstehen, gesichert ist. Die Gemeinde erklärt jedes Kind zu ihrem eigenen und führt es stolz dem ganzen Volke vor. Innerhalb der Gemeinschaft erwartet das Kind ein großes Maß an Bestätigung und Zärtlichkeit. Dies vermittelt dem Kind zutiefst das Gefühl existentieller Sicherheit und versetzt es in die Lage, sein Selbst trotz den Demütigungen und Beleidigungen, die es in der Gesellschaft erwarten, zu behaupten. So wagen es diese Kinder auch, der zu werden und zu sein, der sie sind, und sie sind es mit großem Stolz!

Die Spendung des Aschenkreuzes zu Beginn der Fastenzeit ist ein recht merkwürdiger und geheimnisvoller religiöser Ausdrucks der mexikanischen Tradition. Sie erreicht ihre volle sozioreligiöse Bedeutung in Verbindung mit dem Weihwasser, das in der Osternacht geweiht wird. Für Menschen,die man einst zwang, in ihrem eigenen Land zu Fremden zu werden, die von ihrem Eigentum vertrieben und von den Mächtigen herumgestoßen wurden, gerade so wie ein heftiger Wind den STAUB herumwirbelt, wird die Asche zum machtvollen Symbol ihrer nicht zur Ruhe kommenden Lebenswallfahrt. Sie ist das Zeichen für die bedingungslose Annahme des gegenwärtigen Augenblicks, auch wenn sie eigentlich gar keine andere Wahl haben. Aber dies ist nicht das letzte Wort, denn die Menschen kommen nicht nur der Asche wegen, das ganze Jahr hindurch kommen sie auch wegen des Weihwassers, mit dem sie sich, ihre Kinder, ihr Zuhause - alles und jedes - besprengen. Sie sind sich dabei sehr wohl bewußt, daß die gesamte Welt sich sehnt und in schmerzvollen Wehen liegt, einer Erlösung harrend, die in Christus tatsächlich bereits begonnen hat, deren rehabilitierende Wirkung sich in einer Welt voller aktueller Ungerechtigkeiten aber erst noch zeigen muß. Das Besprengen mit dem Weihwasser der Osternacht drückt den unaufhörlichen Ruf der gesamten Kreatur nach Wiederherstellung und Erneuerung aus. Der dem Weihwasser beigegebene Staub wird in fruchtbare Erde verwandelt werden und so im Überfluß Ertrag bringen. Das Empfangen der Asche kommt dem Hinnehmen des Gegebenen gleich, das Besprengen mit Weihwasser seiner fraglosen Bejahung. Wie die Asche wieder zu Erde werden wird, so verwandeln sich auch die Menschen, die Staub sind, wieder zu fruchtbarer Erde; so wird die Erde wieder einmal unser sein. Das STAUB-WASSER symbolisiert das große Leiden eines entwurzelten Volkes, das es ablehnt, sich der Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit zu überlassen, das vielmehr in der unangefochtenen Hoffnung auf das neue Leben lebt, das mit Sicherheit kommen wird.

Schließlich möchte ich die KREUZIGUNG erwähnen, derer am Karfreitag feierlich gedacht wird, und das am 2. November begangene Fest der TOTEN; auch dies religiöse Feierlichkeiten, die etwas von dem innersten Kern der Identität des mexikanisch-amerikanischen Volkes ausdrücken. Das Volk, das fortwährend der Ungerechtigkeit und Grausamkeit ausgesetzt war und einen frühen Tod zu erleiden hatte, betrachtet das Bild des Gekreuzigten als ein überragendes Symbol für das Leben, obwohl es tagtäglich vielfältige Todesgefahren erleben muß. Wenn die ungerechte Verurteilung und Kreuzigung des Gottmenschen tatsächlich etwas Gutes und Erlösendes in sich birgt, dann muß auch in diesem Geschehen etwas letztlich Gutes und die Welt überwindend Wertvolles gesehen werden, so sinnlos und nutzlos uns unser Leiden auch immer erscheinen mag. Begreifen können wir dies

nicht, aber in Jesus, dem Gottmenschen, der um unserer Erlösung willen litt, bejahen wir es, und in dieser wirklichen Bejahung wird uns die Kraft zuteil, die uns alles Leid durchstehen läßt, ohne daß wir zerstört würden. So kann man uns zwar töten, aber nicht vernichten. Es ist eine merkwürdige Ironie, die in unserer Feier der Toten enthalten ist: Die Toten, sie scheinen nur tot, sie sind es nicht wirklich! Sie leben! Nicht nur in Gott, auch in unseren Herzen und unserer Erinnerung sind sie lebendig. Jene, die die Welt tot wähnt, die von der uns umgebenden Gesellschaft ums Leben gebracht wurden, sie bieten dem Tod die Stirn und leben in unseren Herzen fort. In unseren Gedächtnisfeiern ist ihre Gegenwart lebendig. Was somit als der Tag der Toten feierlich begangen wird, ist in Wirklichkeit eine Feier des Lebens – eines Lebens, das nicht einmal der Tod vernichten kann. Die Mächtigen der Gesellschaft können uns unser Land wegnehmen, sie können uns zu Außenseitern machen, ja sie können uns sogar töten, vernichten aber können sie uns nicht. Denn wir leben in den kommenden Generationen fort und sind in ihnen weiterhin lebendig.

Schlußfolgerung

Die Eroberung des alten Mexiko durch Spanien im Jahre 1521 und die darauffolgende Eroberung des nordwestlichen Mexiko durch die Vereinigten Staaten in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts zwang die einheimische Bevölkerung und die folgenden Generationen in eine zerrissene und sinnlose Existenz. Es war dies eine tödliche kollektive Katastrophe, die ungeheuere todbringende Auswirkungen hatte. Durch das Auftauchen neuer religiöser Symbole und die Neuinterpretation der alten Symbole, welche die Vergangenheit mit der Gegenwart verknüpfte und eine Zukunft eröffnete, vermochte das Volk als solches jedoch zu überleben. Die aufgeführten religiösen Ausdrucksweisen – vom Volke als Ausdruck seines Innersten durch Generationen hindurch weitergegeben und gefeiert – stellen einigende Symbole dar, in denen sich die entgegengesetzten Kräfte des Lebens zu einer harmonischen Spannung vereinen und auf diese Weise den teilhabenden Menschen eine Erfahrung des Ganzseins vermitteln. In diesen Symbolen und durch sie finden die Gegensätze zueinander und drängen zu einer Lösung, so daß die Menschen, die sie feiern, die Überwindung ihrer Zerrissenheit erfahren können. Wo ehemals Widerspruch und Gegensätze herrschten, da wird heute Versöhnung, ja sogar eine Synthese erfahrbar. Und dies ist genau das, was dem Leben Freude und Sinn zu geben vermag, was ein sinnvolles Leben überhaupt erst ermöglicht, ungeachtet der Situation, in der es sich befindet. Nur im Begehen dieser Feste des Seins und der Erinnerung kann das Volk als Volk fortleben.

[1] R. Acuña, Occupied America (Canfield Press, San Francisco 1972).

[2] R. Jiminez, Social Changes, Emotional Health: Medical Gazette of South Texas 7, 25 (1985).

[3] Eine umfangreichere Diskussion anderer religiöser Symbole ist in meinen früheren Arbeiten zu finden: Christianity and Culture; La Morenita, Evangelizar of the Americas (Macc Publications, San Antonio); Galilean Journey, The Mexican American Promise (Orbis Press, New York 1983).

[4] Bezüglich anderer Aspekte zu Guadalupe siehe meine früheren Artikel in CONCILIUM 13 (1977/2) und CONCILIUM 19 (1983/10).

[5] J. Ruffie, De La Biologie A La Culture (Flammarion, Paris 1976) 247-252.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

VIRGIL ELIZONDO

In San Antonio, Texas, geboren. Studien an der Ateneo University in Manila, am dortigen East Asian Pastoral Institute und am Institut Catholique in Paris. Seit 1971 ist er Präsident des Mexican American Cultural Center in San Antonio. Veröffentlichungen: zahlreiche Bücher und Zeitschriftenartikel. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, Mitherausgeber von Catequesis Latino Americana und «God With Us Catechetical Series» (Sadlier Publishers, Inc., USA). Arbeitet als theologischer Berater von Basisgruppen in den Armenvierteln amerikanischer Städte. Anschrift: Mexican American Cultural Center, 3019 W. French PL.,P.O.Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

Sidbe Semporé

Afrikanische Volksreligion. Ein typischer Fall: Bénin

«Auch wenn es unseren Theologieprofessoren, Klerikern wie Laien, nicht gefällt, so sagen wir es doch: Der Volksglaube ist zum Verständnis einer Religion viel wichtiger als die verfeinerten, abstrakten Formen.»
(C. Hainchelin, Die Ursprünge der Religion)

Schwarzafrika ist für das Leben und Blühen der Volksfrömmigkeit ein ganz besonders geeigneter Boden. Die ausländischen Religionen, in erster Linie der Islam und das Christentum, müssen wohl oder übel dieser unausweichlichen Wirklichkeit Rechnung tragen. Sie durchwaltet Glaubensbekenntnisse und Glaubensleben und macht sie sozusagen tropenfest. In dieser Hinsicht ist der Fall des ehemaligen Dahomey, heute Bénin, überaus aufschlußreich.

Bénin ist ein kleiner Staat von etwas weniger als vier Millionen Einwohnern und liegt an der Südwestküste Afrikas. Berühmt, wenn nicht berüchtigt, ist das Land durch seine Stadt Ouidah, jahrhundertelang ein Mittelpunkt des Sklavenhandels, berühmt auch durch Abomey, die frühere Hauptstadt eines Königreiches und Ende des 19. Jahrhunderts Symbol des harten Widerstands gegen die französische Besatzung; Bénin ist aber auch bekannt wegen seiner religiösen Traditionen. Der Wodu Haitis und die «Candomblés» Brasiliens[1] stammen aus diesem Land. Die von 1861 an durch die katholischen Missionare unternommene und im beginnenden 20. Jahrhundert durch protestantische Prediger weitergeführte Christianisierung des Landes beschränkte sich zunächst auf die südlichen Gebiete mit den Stützpunkten Porto-Novo, Cotonou, Ouidah und Allada. Das erklärt auch, warum heute mehr als 90 % der 600.000 Katholiken im südlichen Drittel des Landes wohnen. Die beherrschenden Sprachen und Traditionen dieser katholischen Bevölkerung sind das Fon und das Yoruba.

Wir beschränken uns auf die Untersuchung des Christentums im Bereich des Fon und des Yoruba in Süd-Bénin. Wir sind gezwungen festzustellen, daß dieses Chrsitentum unter dem inneren Drang einer Frömmigkeit, die uns durch eine lebendiger als je zuvor wirkende Überlieferung vererbt wurde, in alle Richtungen auseinandertreibt: Auf der einen Seite ein *übernommenes* Christentum mit seinen Dogmen, seiner Moral und seinem Kult, getragen und verbürgt durch die Hierarchie und deren Hilfstruppen; auf der anderen Seite ein *gelebtes* Christentum, von der Masse der Bevölkerung erfaßt und gemäß der in den Traditionen und alteingesessenen Gebräuchen bereits bestehenden und damit bestimmenden Gesinnung und Gefühlswelt angeeignet. Wir wollen diesen Vorgang der Aneignung lediglich in jenen Bereichen sichtbar machen, in denen es um die Grundlagen des Glaubens geht, also in der Vorstellung, die sich der Christ Bénins von *Gott*, von seiner Beziehung zu *Jesus Christus* und vom *Menschen und dessen Bestimmung* macht.

1. Gott – christlich oder einfachhin?

Man kann sich fragen, was dem Christen Bénins eigentlich vorschwebt, wenn er Gott mit den Worten Mawu, Sè oder Olorun benennt. Die mühsam erlernten Katechismuswahrheiten sind ihm dabei sicher gegenwärtig. Aber *sein* Gott ist anscheinend eher eine Art Mischung des Gottes der Bibel und der Missionare mit dem Gott seiner Ahnen. Der Christ Bénins betrachtet unsere Weise, das Geheimnis des Seins-jenseits-aller-Einsicht zu «durchforschen», als taktlos, ja sogar als schamlos; er begnügt sich mit der Aussage, daß Er *ist*, das heißt, daß Er das Leben ist, daß Er *schafft*, das heißt, daß Er ins Dasein bringt, daß Er *herrscht*, das heißt, daß Er die Güter austeilt. Die dogmatischen Aussagen der offiziellen Religion hinsichtlich Einzigkeit, Unveränderlichkeit und Vaterschaft Gottes werden durch den Volksglauben und seine Praxis in ihrem Wesen selbst nuanciert und neu interpretiert.

Gewiß, man bekennt «einen einzigen Gott». Aber es handelt sich hier nicht um eine Einzigkeit durch Ausschluß, wie es die Theologie lehrt, sondern um eine *Einzigkeit durch Einschluß*, die sich also einer Pluralität der Existenz in Gott öffnet. Die volkstümliche christliche Mentalität in Bénin fühlt sich ganz spontan dem christli-

chen Dreifaltigkeitsdogma verbunden, neuinterpretiert als Bejahung einer pluralistischen Gottheit, ohne daß damit notwendig zum Fon- oder Yoruba-Pantheon der Ahnen, das dem Großen Wesen als unentbehrlicher Hofstaat diente, zurückgekehrt wird. Für den gewöhnlichen Christen sind es drei Götter, die in Wirklichkeit nur einer sind. Eine kleine Umfrage bei den Jugendlichen über ihre Vorstellung von Gott und der Dreifaltigkeit macht deutlich, daß sie in aller Ruhe einer ganz offensichtlich assozianistischen und subordinatianistischen Gottesvorstellung huldigen.

Der *ewige* Gott nun interessiert nur insofern, als er gerade nicht als solcher erfaßt wird von einer Mentalität, die ihn vielmehr gern tief in die Zeitlichkeit hereinholt. Gott ist zwar *vor* allem, aber deswegen nicht außerhalb der Zeit, und seine *Ewigkeit* ist nur eine inkommensurable *Vorgängigkeit in der Zeit.* Das Bild vom alterslosen Alten entspricht diesem «zeitlichen» Gott vollkommen. Andererseits versteht man ihn auch nicht als *unwandelbar,* denn die Unwandelbarkeit kann keineswegs den Lebendigen charakterisieren; für diese Volksmentalität bedeutet der Ausspruch «vita est in motu» eine evidente Sache. Wie jedes lebende Wesen ändert sich und reagiert Gott entsprechend den Zeiten und Umständen. Die Unveränderlichkeit kennzeichnet lediglich die Gebräuche und Gesetze der menschlichen Gesellschaft.

Schließlich wird Gott als *Vater* erkannt und angerufen. Nicht so sehr als einer, der mit dem Menschen Bande intimer Gemeinschaft knüpft, sondern als einer, der die Existenz begründet und im Dasein erhält. In der Fon-Sprache zum Beispiel bedeutet das Wort *Tɔ̀* «Vater» (oder Erzeuger) und «Eigentümer» (oder Herr) zugleich. Der Vater ist der *pater familias,* das Haupt der Familie; er gründet das Heim und garantiert die Fortdauer der Geschlechterfolge, der Nachkommenschaft des Stammes. Das Kind bejaht die Vaterschaft seines Vaters dadurch, daß es ihm gegenüber in Ehrfurcht, Dankbarkeit und Unterwerfung Abstand hält – lauter Haltungen, die der Christ so ganz natürlich vor Gott, dem Vater und Herrn, einnimmt. Der Gott des christlichen Glaubensbekenntnisses, der «allmächtige Vater», kommt der Zustimmung des béninischen Christen auf halbem Wege entgegen, da dieser ihn eher als Quelle und Herrn des Lebens verehrt denn als Partner inniger und vertrauter Beziehungen.

2. Jesus Christus Schutzheld

Innerste Mitte des christlichen Glaubens ist Jesus Christus. Das Volk der Gläubigen in Bénin sieht in ihm einen Schutzhelden, eine Art Titan, Freund und Beistand der Menschen. Jesus, Sohn Gottes zu seiner Seligkeit und Sohn Adams zu seinem Schmerz, bleibt in der volkstümlichen béninischen Vorstellung und Frömmigkeit gleichsam der Prometheus, der das Menschenleben erleichtern und dessen Dasein verbessern wollte und deshalb durch die in der Welt wirkenden Mächte des Bösen gefoltert und ausgeschaltet wurde. Im Grunde redet seine Niederlage lauter als sein Sieg.

Von seiner irdischen Tätigkeit behält man mehr die «Arbeit» des Wundertäters im Auge als die darauf fußende und sie ausfaltende Unterweisung des Evangeliums. Für Christen, die ständig Problemen wie Krankheit, Hungersnot und Zauberei ausgesetzt sind, genügen die Wunder der Heilung, Vermehrung (Brot und Wein) und Dämonenaustreibung, um Jesu Persönlichkeit eindrucksvoll zu verkünden und seine Sendung zu verdeutlichen. Dieser Jesus zieht an und hält fest; ihn ruft man an, ihn erwartet man in dieser Weltzeit.

Aber eben auch der andere ist gegenwärtig, der gedemütigte Jesus, der Gefolterte. Er ist das Opfer der Bosheit der Menschen und der dunklen Mächte in einem und bündelt auf ganz hervorragende Weise das Zutrauen und die Frömmigkeit des Volkes auf sich. Es vollzieht sich nämlich im Herzen der Christen so etwas wie eine verborgene Lebensgemeinschaft mit diesem Menschen auf Golgotha und ihrer eigenen gegenwärtigen Existenz, geschunden, wie sie sind, allzu oft den Mächtigen hilflos ausgeliefert. Der Auferstandene mobilisiert sehr viel weniger als der Gekreuzigte; Karfreitag und Kreuzweg finden in Bénin großen Widerhall unter der christlichen Bevölkerung, was im Blick auf die offizielle Liturgie eine klare Akzentverschiebung bedeutet. Der Mann der Schmerzen fasziniert durch seine Wunder, seine Dornenkrone und sein Blut; sein Zusammenbrechen, verlassen, zermalmt, sein Kreuz und vor allem seine geschmähte Unschuld und seine verachtete Ergebung in den Willen Gottes beeindrucken tief. Die Christen Bénins gehen zwar nicht so weit wie einst die Schwarzen in Peru, die den Verräter Judas in einer Nachbildung öffentlich verbrannten, empören sich aber doch heftig, ja manchmal

zu heftig über die Rolle, die dieser Mann beim tragischen Ende des Meisters gespielt hat, freilich auch über die Haltung dessen, der sich gegen Jesu Tränen und Flehen taub stellte und den Dingen ihren Lauf ließ. Für eine solche Gesinnung bedeutet die Auferweckung im besten Fall ein viel zu spätes Eingreifen. Durch Judas und den Vater ausgeliefert, wußte Jesus im voraus sein Schicksal besiegelt und seine Sache erhört.

Im christlichen Alltag ist die Beziehung zu Jesus vor allem affektiver und kultischer, keineswegs begrifflicher Natur. Die «christlichen» Andachten, die da und dort in Cotonou, Porto-Novo und anderswo blühen und sich an das Prager Jesuskind, an das Heilige Antlitz, an das Herz Jesu usw. wenden, entsprechen eher dem starken Verlangen nach Zusammenschluß als einem entschlossenen Willen, andere für das eigene Glaubensbekenntnis zu gewinnen. Die Eucharistie ihrerseits gilt als Brot vom Himmel und wird als ein geheimnisvolles Heilmittel gegen die Übel des Daseins empfangen. Die heilige Scheu, die sie einflößt und die zum Teil die Tatsache verständlich macht, daß in Bénin die Handkommunion ausdrücklich untersagt ist, hat ihren Grund in den verborgenen Kräften, mit denen man die geweihte Substanz erfüllt glaubt. Die Kommunion des eucharistischen Brotes ist wesentlich eine Teilnahme an diesen geheimnisvollen Kräften, viel mehr denn als eine Neuaktualisierung des Ostergeheimnisses oder eine mystische Vereinigung mit Christus und seinem Leib. Der Priester, durch den sich diese geheimnisvolle Verwandlung der Elemente in Medikamente vollzieht, gilt in Bénin als mit furchterregenden Mächten und Kräften ausgestatteter Mensch.

Halb Gott und halb Mensch - für die große Masse der Christen Bénins bleibt Jesus ein Schutzheld, ein «Wodu», einzigartig in seinem Wesen und erhaben in seiner Wirksamkeit[2].

3. Der Mensch und seine Bestimmung

Die spontane, beständige Reaktion des béninischen Christen dem menschlichen Geschick gegenüber widerspricht dem christlichen Postulat von einem gottgewollten Glück für alle. Zwar bejaht der Christ in Bénin theoretisch den neutestamentlichen Grundsatz vom universalen Heil; er bleibt aber zutiefst davon überzeugt, daß jeder Mensch seinen Stern und Lebenslauf vom Schöpfer schon vor der Geburt zugewiesen bekam. Die Frage nach der Vorherbestimmung wird damit unausweichlich. Sie taucht in Gesprächen und Gebetsgemeinschaften regelmäßig auf und wird summarisch mit der ruhigen oder auch ängstlichen Unterwerfung unter den «Willen Gottes» beantwortet. Der Christ in Bénin fühlt sich ganz natürlich dem semitischen Denken verbunden und bejaht bereitwillig den Ausspruch des Ben Sira: «Gutes und Böses, Leben und Tod, Armut und Reichtum kommen vom Herrn» (Sir 11,14). Das Schicksal des Menschen und seine Freiheit sind offenbar schrecklich stark bestimmt durch ein Gefüge übermenschlicher Kräfte und Einflüsse, die den Verlauf seines Lebens ausrichten und verwalten.

Allerdings lebt der Christ seine Ergebenheit auf aktive Weise. Er setzt eine gewisse Anzahl von Hebeln in Bewegung, um sein Lebensgeschick oder den Herrn der Geschicke selbst zu seinen Gunsten zu beeinflussen.

a. Zunächst versucht er mit allen Mitteln, den Schleier des Schicksals zu heben und jene Elemente kennenzulernen, die seinem Lebensweg vorstehen. Er nimmt seine Zuflucht zur *Befragung*. Sie ist in den altüberlieferten Gewohnheiten des Volkes tief verankert und dauert jetzt auf christlicher Ebene weiter an, ja, sie entwickelt sich sogar. Hier liegt ein Phänomen vor, das in einer schicksalhaften[3] Gesinnung wurzelt, wie ich es nennen möchte: Man muß für alles um Rat fragen, für das Gebären ebenso wie für das Leben, für das Gesunden und auch für das Sterben. Dem Fall entsprechend wendet sich der béninische Christ zur «Befragung» an folgende Instanzen: Anfragen und Ängste werden trotz ausdrücklichen Verbots von seiten der Hierarchie dem *traditionellen Wahrsager* anvertraut. Andere wenden sich lieber an die *Seher und Seherinnen* der wohlbekannten béninischen «Kirche des himmlischen Christentums»; sie berufen sich auf das Gebet im Heiligen Geist, um die Geheimnisse des Daseins zu entschlüsseln[4]. Wieder andere gehen auf die Suche nach einem *Seher* oder einem *Boten* innerhalb der katholischen Kirche selber. Hier drei Beispiele:

In Cotonou pilgern seit mehreren Jahren Tausende von Christen zur Wohnung einer alten Christin, um bei ihr «das Heilige Antlitz» zu befragen und zu ihm zu beten; die Alte steht den Fragern Rede und Antwort.

In Porto-Novo versorgte in den letzten Jahren ein Mädchen die Zeitungsspalten mit Lesestoff; ihre Gesichte und ihre blutenden Wundmale zogen gewaltige Mengen an.

Wiederum in Cotonou hat sich seit 1984 mit dem Segen der Hierarchie um eine «Botin» ein Padre-Pio-Kult entwickelt; dabei kommt das Bedürfnis nach «Befragung», nach Ordnung des Lebens im Sinne der Offenbarungen, der Orakelsprüche und der durch die Stimme des Volkes bestätigten Seherbotschaften unübersehbar zum Ausdruck.

b. Ebenso versucht das volkstümliche Christentum, dem «Schraubstock» des Schicksals durch eine «Panzerung» zu widerstehen, das heißt durch die Zuflucht zu *geheiligten Schutzmitteln* gegen Hexerei und andere schädliche Einflüsse. Auch hier wird sich der Christ, und sei es auch mit schlechtem Gewissen, der ganzen Wehr an Amuletten und anderen von den Vorfahren überkommenen Fetischen bedienen, oder aber er gibt sich damit zufrieden, die christlichen «Fetische» zu tragen und zu benützen, jene nämlich, die für ihre Wirksamkeit bekannt sind wie Weihwasser, geweihte Asche und Palmzweige, wundertätige Medaillen, Agnus Dei, Bilder, Kruzifixe, Rosenkränze, Reliquien usw.

In einer Umwelt, in welcher der Glaube an die Zauberer und ihre gefürchteten unheilvollen Beschwörungen allgemein verbreitet ist, braucht man sich nicht zu wundern, wenn bei den Christen ein derart starkes Bedürfnis nach Sicherung herrscht und ein solches Schwärmen für die fühlbaren Schutzgegenstände; ohne sie würden sich diese Gläubigen wehrlos und verwundbar fühlen.

c. Dem Christen stehen neben den Schutzmitteln, die ihn wie ein Panzer gegen die Schädlichkeit und Bosheit der Umwelt schützen, auch *Druckmittel* zur Verfügung. Er verwendete sie *opportune importune*, um Gunst zu ergattern, Unterstützung zu erzwingen oder eine Situation zu wenden. Vor allem das Gebet gilt als so ein Druckmittel auf Gott und die Heiligen. Daher die hemmungslose Suche nach «unfehlbaren», «wundertätigen» und «starken» Gebeten, unter denen die Psalmen den ersten Rang einnehmen. Sie waren früher den Priestern in ihren Brevieren vorbehalten; aus diesem Grund gelten sie als mit geradezu magischer Kraft und Wirksamkeit geladen. Tagtäglich kommen Leute zu uns und bitten um den «Schlüssel für die Psalmen»; sie wollen sie für sich selbst oder gegen ihre Feinde benützen lernen. Auch solche Gebete oder Gebetsketten werden verlangt, deren geregeltes Abbeten wunderbare Wirkungen hervorbringen soll. In Cotonou, Porto-Novo und anderswo kreisen «wirksame« Gebete des hl. Karl des Großen, der hl. Birgitta, des hl. Judas Thaddäus, des hl. Antonius, der hl. Martha, des Abbé Julio und anderer. Besonders gefürchtet unter diesen Gebeten sind die erwähnten Gebetsketten mit ihren Strafandrohungen. Sie werden prompt rezitiert, vervielfältigt und unter Furcht und Zittern in alle Winde weiterverbreitet. Bußübungen oder andere asketische Praktiken wie Fasten, Kreuzweg, Novenen, Wallfahrten usw. haben in den meisten Fällen den Zweck, das Herz Gottes zu «erweichen» oder gar – gleich dem zudringlichen Freund von Lk 11,5 ff – zu zwingen.

d. Das Gefühl schließlich, der Mensch könne sein Geschick am besten nur im Schoß einer tragenden und stärkenden Gruppe verwirklichen, bewegt den Christen zum Eintritt in einen oder mehrere *Verbände*. So wie der Mensch in der traditionellen Volksgemeinschaft nur durch seine Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe wahrhaft lebt, so sucht auch der Christ im Schoß von Vereinigungen, in denen er sich daheimfühlt, Hilfe, Schutz und Anerkennung.

Die Pfarrgemeinde als solche ist viel zu weiträumig und zu anonym, um diesem Verlangen nach Lebensgemeinschaft und gegenseitiger Hilfe, das den Christen beseelt, gerecht zu werden. Daher nehmen die Bruderschaften so stark zu; ihre Zahl kann im Rahmen einer einzigen Pfarrei über vierzig hinausgehen. Diese Bruderschaften tragen folgenden Namen: Unsere Liebe Frau vom Heiligsten Herzen, Unsere Liebe Frau von Monligeon, Prager Jesuskind, Miliz Jesu Christi, Padre Pio, Tarzisius, Charles de Foucauld, Emmanuel usw. Nach dem Grundsatz: zwei Sicherungen sind besser als eine, treten viele Christen mehreren Vereinigungen bei, ganz gleich, ob sie nun ausdrücklich als katholisch anerkannt sind oder als Geheimbünde gelten wie Rosenkreuzer, Eckhankar, Mahikari, oder ob sie schließlich ganz einfach heidnisch sind wie Gouro oder Mamy Wata. Auf jeden Fall zeigt das béninische wie überhaupt das afrikanische, genauer gesagt: das schwarzafrikanische Christentum die Tendenz, ein solches der *Bruderschaften* im mittelalterlichen oder islamischen Sinn des Wortes zu werden.

Gott kennt die Seinen

Ich bin versucht, am Schluß dieses kurzen Überblicks über einige Aspekte der Volksreligion in Bénin mein Beobachtungsfeld noch etwas auszu-

dehnen und deutlich zu sagen: Die Seelenhirten und die Theologen reden am gelebten Glauben, so wie er sich in der breiten Masse der Gläubigen ausdrückt, oft vorbei. Sadolet hat recht, wenn er Erasmus warnt: «Es ist sicher viel richtiger, alle seine Betrachtung auf Christus zu lenken. Doch die Volkskulte sind unserem Glauben nicht fremd, indes nicht jedermann sich leicht in die Höhen christozentrischer Meditation erheben kann.» Die Väter der letzten römischen Synode (Nov./Dez. 1985) sagen nichts anderes, wenn sie erklären: «Die Volksandachten sind, richtig verstanden und einwandfrei praktiziert, sehr nützlich, um die Heiligkeit des Volkes zu nähren. Sie verdienen daher die größte Aufmerksamkeit von seiten der Seelenhirten» (Offizieller Bericht II A 4).

Wir sind aufgerufen, die Volksreligion ernstzunehmen. Das ist zuallererst ein Ansporn, sie nicht nur in ihren Erscheinungen und Früchten kennenzulernen, sondern vor allem in ihren Beweggründen und Wurzeln. Zu häufig jedoch begnügt man sich mit einem flüchtigen Blick, der bestätigt oder verurteilt, und dies aufgrund vorgefaßter Kriterien oder Muster.

In Afrika hat die Stunde der Afrikanisierung geschlagen. Diese Inkulturation gilt als eine *de facto* den Fachleuten in Theologie und Pastoral vorbehaltene Aufgabe. Durch Punktur, Injektion, Ablation oder Transplantation von manchmal recht eilfertig abgestimmten Kulturelementen wird ein Ergebnis erreicht, das über die Stufe einer oberflächlichen Angleichung kaum hinauskommt, weit davon entfernt, die Tiefenschichten des Seins zu berühren. Man weigert sich zu sehen, daß die Afrikanisierung des Christentums *bereits* (zum Teil) *verwirklicht* ist und daß der noch unterentwickelte Glaube der einfachen Leute auf dem Niveau der Grundschichten des Daseins, dort also, wo die menschliche Existenz im Zusammenwirken aller ihrer Hoffnungs- und Furchtstrebungen ihr Leben eint, ein tief afrikanisches und dem Evangelium zugewandtes Christentum hervorgebracht hat. Ob man sich dessen schämt oder freut, jedenfalls inkarniert dieses Christentum der Massen eine echt afrikanische Antwort auf das Evangelium, wie es im kulturellen und religiösen Umfeld von gestern und heute verstanden und gelebt wird. Man soll sich nicht hochnäsig verwundern angesichts der Schwachheiten und Begrenztheiten eines solchen Christentums, wie es einst der Missionar den indianischen Aymaras gegenüber tat: «Man glaubte, sie seien Christen!»[5] Es genügt aber auch nicht zu sagen, die Christen Bénins oder Afrikas im ganzen seien eben halt Christen wie alle anderen. Man muß sich über eines klar werden: Die Afrikanisierung oder Inkulturation geschieht nicht zuerst von oben herunter nach vorfabrizierten Plänen, sondern vielmehr von unten herauf, vom Leben der Basis her. Es ist wahr, dieses Volkschristentum ist Sache der Kleinen und «Unmündigen» (Mt 11,25); es betrifft «dieses Volk, das vom Gesetz nichts versteht» (Joh 7,49). Und als solches ist es im Kontakt mit dem Evangelium zu einer ständigen Bekehrung und Reinigung aufgerufen. Seine Praktiken und sein Glaube sind ganz gewiß nicht frei von Schlacken und Verirrungen. Man würde aber viel dabei gewinnen, setzte man sich zu diesem mehrheitlichen Christentum hin auf den Boden, anstatt es von der eigenen eingebildeten Höhe herab als Populärreligion oder traurige Verirrung in Bausch und Bogen abzutun. Ja, man würde die Eigenart dieses afrikanischen Christentums entdecken und sich überzeugen können, daß sogar hier Gott die Seinen zu erkennen weiß.

[1] Der Wodu auf Haiti ist der synkretistische Ausläufer des Wodukults im ehemaligen Dahomey auf christlicher Ebene. Die «Candomblés» Brasiliens, vor allem die in Bahia, entstammen der Verschmelzung mehrerer afrikanischer Kulte, besonders jener des Yoruba und des Fon in Nigeria und dem ehemaligen Dahomey.

[2] Die «Wodu» sind bei den Fon wohltätige Schutzgottheiten.

[3] Ich vollziehe hier eine Annäherung des *fatum* der alten Römer und Griechen an das «Fa» der Fon, Instanz und Instrument für die Wahrsagung. Man konsultiert das «Fa», und der Wahrsager wirft das «Fa», um das Unsichtbare zu lesen oder die Ereignisse zu interpretieren. Das «Fa» (bei den Yoruba «Ifa») befragen bedeutet gewissermaßen den Versuch, sich den Zwängen des *fatum* anzupassen oder umgekehrt sich ihnen zu entziehen.

[4] Betreffs des Stellenwertes der «Befragung» und der Rolle der Seher und Seherinnen in der «Kirche des Himmlischen Christentums» erlaube ich mir auf meinen Beitrag über die afro-christlichen Kirchen hinzuweisen in: Lumière et Vie, 159, 43-59.

[5] Titel des bekannten Buches von P.J.E. Monast.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

SIDBE SEMPORÉ

1938 in Ouagadougou, Burkina-Faso, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. Theologische und bibelwissenschaftliche Studien in Frankreich, Österreich, Israel und der Schweiz. Diplom der École Biblique in Jerusalem. Theologische und bibelwissenschaftliche Lehr- und Forschungstätigkeit in Bénin, Nigeria und Elfenbeinküste. Veröffentlichungen: Artikel und Studien über das Ordensleben und die christlichen Kirchen in Afrika und andere Themen. Anschrift: B.P. 2008, Cotonou, Bénin.

Rosemary Radford Ruether

Frauenkirche

Neuentstehende feministische liturgische Gemeinschaften

In einem feministischen Kontext von Volksreligion zu sprechen, mag vielen erstaunlich erscheinen. Volksreligion stellt man sich gewöhnlich so vor, daß sie aus bäuerlichen Völkern hervorgeht und häufig einen Synkretismus von Christentum und vorchristlichen Überresten darstellt. Man denkt sie sich als einen spontanen Ausdruck von weniger gebildeten Gruppen in der Gesellschaft, die ihre eigene Verschmelzung von offiziellem Christentum und altertümlichen Kultpraktiken, die die allgemeinen Bedürfnisse des täglichen Lebens befriedigen, schaffen. Dies stimmt nicht überein mit dem Modell der feministischen volksliturgischen Gemeinschaften, die Teil einer bewußten Bewegung sind, welche aus theologischer und historischer Kritik am patriarchalischen Einfluß auf christliche Theologie und kirchliches Amt entspringt.

Seit den ersten Zeiten des Christentums sind Frauen als eine fügsame und bescheidene Gattung betrachtet worden, die weitaus zahlreicher als Männer die Kirche besucht, und von der man erwarten kann, daß sie die Bräuche, die sie vom Klerus gelehrt werden, akzeptiert. Daß Frauen selbständige «Konventikel» bilden (verschieden von Orden), ist in der Geschichte der Kirche und selbst bei sektiererischen Gruppen unbekannt. Welchen Protest auch immer Frauen gegen die männliche Vorherrschaft in früheren Zeiten christlicher Geschichte empfunden haben – diese Kritik ist in umfassendere Protestbewegungen eingeschlossen gewesen. Ein Beispiel sind die Quäker in der englischen Reformation des 17. Jahrhunderts, wo Frauenführerinnen wie Margaret Fell für die Gleichberechtigung von Frauen und Männern in Lehrberuf und Kirchenleitung eintraten.

Polytheistische Religionen haben zeitweise spezielle Kulte oder Riten gehabt, die nur Frauen betrafen, aber dies geschah innerhalb einer umfassenderen wechselseitigen Ergänzung von männlichen und weiblichen Ausdrücken einer ethnischen und kulturellen Gemeinschaft. Folglich ist es beispiellos, daß Frauen frauenzentrierte Protestversammlungen für Gottesdienst, theologische Reflexion und geistliches Amt veranstalten.

Es ist derzeit nicht möglich zu sagen, ob sich diese Bewegung als eine Organisation etablieren wird, oder ob die, die sich an solchen Gruppen beteiligen, zahlenmäßig genügend wachsen werden, um auf die bestehenden religiösen Kulturen spürbar einzuwirken, wenn auch nur durch die bedeutsame Entziehung weiblicher Mitwirkung in normalen Kirchen. Möglich, daß sich die Bewegung auflösen wird oder ihre kreative Arbeit von etablierten, historischen Kirchen aufgesogen wird. Aber was immer ihre Zukunft sein wird – feministische liturgische Versammlungen haben im letzten Jahrzehnt genügend zugenommen, besonders in den Vereinigten Staaten, aber auch in Westeuropa, um zumindest beachtenswert zu sein.

Feministische liturgische Gemeinschaften repräsentieren die zunehmende Abwendung femi-

nistischer Frauen (und einiger Männer) vom patriarchalischen Paradigma der christlichen (und jüdischen) Religion. Seit Tausenden von Jahren haben Männer (der herrschenden Klassen) auf das Abbilden und die Darstellung Gottes ein Monopol für sich in Anspruch genommen und haben die Frauen vom geistlichen Amt, vom Predigen und von der theologischen Erziehung (auf Universitätsebene) ausgeschlossen. Das bedeutet nicht nur, daß Frauen keinen Anteil an diesen Führungsrollen hatten, sondern auch, daß die gesamte Gestaltung des Christentums so aussah, daß männliche Vorherrschaft über Frauen das Denkmodell für die göttliche Transzendenz über den Menschen war. Frauen werden betrachtet als diejenigen, die die Geschöpflichkeit sowohl im negativen Sinne dessen, was uns von Gott entfremdet (Sexualität und Sünde), als auch im positiven Sinne der passiven Empfänglichkeit für göttliches Handeln repräsentieren. Aber in keinem Sinne können Frauen Gott oder Gottes Stellvertreter in Christus darstellen.

135 Jahre lang hat es im Protestantismus einen Kampf um die Zulassung von Frauen zum Stand ordinierter Amtsträger gegeben. Dieser Kampf eröffnete im 19. Jahrhundert einigen protestantischen Frauen (bei Kongregationalisten, Unitariern, Universalisten und einigen anderen) das ordinierte Amt, aber die maßgeblichen protestantischen Kirchen in den Vereinigten Staaten (Presbyterianer, Methodisten) änderten ihre diesbezügliche Politik nicht bis 1956. Lutheraner, Episkopalisten und andere Protestanten haben erst in den 60er und 70er Jahren dafür gestimmt, Frauen ins ordinierte Amt einzubeziehen. In den 70er Jahren begannen Frauen in wachsenden Zahlen protestantische und sogar katholische Seminare zu besuchen und außerdem auch den Rang von Theologieprofessoren zu erlangen. Dies eröffnete zum ersten Male die Möglichkeit der systematischen Erforschung sexistischer Vorurteile in der theologischen Tradition. Frauen begannen nicht nur nach faktischer Einbeziehung in die Führung zu verlangen, sondern nach einer systematischen Kritik und Umgestaltung jener theologischen Lehren und religiösen Bilder, die sich während des jahrtausendelangen Ausschlusses der Frauen gebildet hatten.

Jedoch erfuhren Frauen in diesen Fragen rasch den Widerstand sowohl der theologischen Fakultäten als auch der Kirchen. Wo Frauen ordiniert werden konnten, wurde ihnen selten echte Autorität verliehen. Versuche, die theologische Sprache und Symbolik aufzubrechen, erzeugten feindselige Reaktionen. Selbst wenn die Leitungen der betreffenden Denominationen versuchten, aufgeschlossen zu sein, reagierten konservative Kräfte in den Kirchen und die Kultur insgesamt negativ. Zum Beispiel gab der Nationalrat der Kirchen Christi in den Vereinigten Staaten den Auftrag, ein «Inclusive-Language Lectionary» zu schreiben. Männliche und weibliche Wissenschaftler, sowohl systematische Theologen wie Bibelexegeten, untersuchten die traditionellen Perikopen der Lektionare in den Originalsprachen und bemühten sich um eine das weibliche Geschlecht einbeziehende Sprache. Außerdem revidierten sie einige der Textauswahlen, indem sie Passagen wie z.B. die Perikope aus Eph 5, welche der Ehefrau befiehlt, ihrem Mann untertan zu sein, aussonderten (der Paralleltext von Eph 6, 5-9, der Sklaven befiehlt, ihren Herren zu gehorchen, war in den 20er Jahren aus dem Lektionar entfernt worden).

Diese Leistung erzeugte nicht nur einen Sturm feindseligen Protestes und totaler Ablehnung von vielen Kirchenführern und Laienchristen, sondern es gab sogar Drohungen gegen das Leben derer, die im Lektionarkomitee arbeiteten. Die meisten Frauen, die sich mit diesen Sachverhalten beschäftigt hatten, erlebten nicht so etwas Dramatisches wie eine Morddrohung. Aber die meisten erfuhren einen derartigen Widerstand gegen ihre Bemühung, selbst die allerkleinsten Veränderungen durchzusetzen, daß sie begannen, an den etablierten Kirchen als Stellen, die fähig seien, auf feministische Fragen zu antworten, zu verzweifeln. Je mehr sie Feministinnen wurden, desto schwerer wurde es, zur Kirche zu gehen. Diejenigen, die am dringendsten Mangel an religiöser Nahrung empfanden, um ihren wachsenden Sinn für Persönlichkeit zu stützen, begannen, nach anderen Alternativen zu suchen. Sie fingen an, Freiräume zu schaffen, um solche Sprache und liturgische Handlung zu entwikkeln, die den Zorn und Schmerz der Frauen ausdrücken und ihre neue Leistungsfähigkeit feiern könnten. Es stellte sich heraus, daß, was diese Frauen erstrebten, nicht bloß eine Herumbastelei an Kleinigkeiten der Kleidung, des Sprachgebrauchs und des Gottesdienstpersonals war, sondern eine völlig neue religiöse Kultur.

Es dürfte nicht erstaunen, daß es römisch-katholische Frauen waren, die zwar eine starke liturgische Tradition haben, aber die sich auch am meisten durch die hierarchische Leitung an

selbst der kleinsten Teilhabe am geistlichen Amt gehindert gefühlt haben, und die dann an der Spitze dessen gestanden haben, was «the womencurch movement», die Bewegung für eine Frauenkirche, genannt wurde. In den Vereinigten Staaten ist diese Bewegung aus dem zeitweiligen Abrücken von der Sache der Frauenordination erwachsen. 1975 versammelten sich in Detroit ungefähr 1600 römisch-katholische Frauen (90 Prozent Nonnen) zur ersten nationalen Tagung zum Thema Frauenordination. Dieses Treffen brachte die «Women's Ordination Conference» hervor, eine nationale Organisation, die sich zwei Ziele gesetzt hat: sowohl die Gewinnung des ordinierten Priesteramts für Frauen als auch die Erneuerung des Priesteramts an sich. Diese römisch-katholischen Frauen sahen es nie als ihren Wunsch, in das Priesteramt, so wie es in seiner gegenwärtigen klerikalen Art gekennzeichnet ist, aufgenommen zu werden, sondern erstrebten ein im Dienst am Volk erneuertes Priesteramt als Teil ihres eigenen Strebens, ins ordinierte Amt einbezogen zu werden.

Jedoch war bis in die 80er Jahre ein mehr und mehr reaktionäres Papsttum nicht nur allen möglichen neuen Fragen zum Amt der Frauen feindlich gesonnen, sondern versuchte sogar jene Äußerungen von Kollegialität und Reform, die unter der Inspiration des Zweiten Vatikanischen Konzils stattgefunden hatten, rückgängig zu machen. Die Unterdrückung von Frauen in der Kirche war ein bedeutender Aspekt dieser vom Vatikan angeführten reaktionären Bewegung. Demokratisierte Frauenorden wurden angewiesen, die traditionellen Autoritätsmuster wiederherzustellen. Seminare wurden angewiesen, Frauen aus den Positionen von Pastoralberatern für Seminaristen zu entlassen. Selbst die geringste Mitwirkung von Frauen beim Altardienst wurde von Rom abgelehnt. Demgemäß begannen römisch-katholische Frauen die Frage der Ordination beiseite zu lassen und sich stattdessen auf eine erneuerte Praxis diakonischer und gottesdienstlich aktiver Gemeinden zu konzentrieren.

Als die «Women of the Church Coalition» schlossen sich 1983 zusammen: die Übriggebliebenen der «Women's Ordination Conference» zusammen mit mehreren katholischen Basisorganisationen von Frauen, die sowohl Ordens- wie Laienfrauen repräsentierten. Um diesen Kurswechsel zu erforschen, planten sie eine Konferenz, genannt *Woman Church Speaks* (die Änderung in «Women» fand später statt, um die Pluralität der Frauen, quer durch Klassen, Rasse und Kultur, auszudrücken). Die Konferenz (die zweisprachig – in Englisch und Spanisch – stattfand und die sich sehr bemühte, Stipendien für arme Frauen bereitzustellen) gestaltete die Agende von der Vision, die Frauen von Kirche als einer Gemeinschaft der Befreiung der Frauen vom Patriarchat haben. An der Konferenz nahmen mehr als 12 000 Frauen teil – fast alle römisch-katholisch, 40 Prozent Nonnen und 60 Prozent Laienfrauen. Dies war eine spannende Verschiebung weg von der acht Jahre zuvor gehaltenen «Ordination Conference» und veranschaulichte die Tendenz hin zu wirklicher Koalitionsbildung zwischen Ordens- und Laienfrauen. Einige dieser Laienfrauen waren ehemalige Ordensfrauen, aber viele repräsentierten eine neue Entwicklung von theologisch gebildeten Laienfrauen.

Die Chicago-Konferenz war in erster Linie liturgischen Charakters. Alle Massenversammlungen fanden im Zusammenhang mit liturgischen Gesängen, Tanz und Ritual statt, so daß die Plenumssprecherinnen eher «Prediger» als Vortragende waren. Zusätzlich zu den Massenversammlungen gab es außerdem viele kleine «workshops», die sich um die drei Themen «Spiritualität», «Sexualität» und «Überleben» drehten. Unter «Spiritualität» fielen Workshops über feministische Theologie, Beratung und Veranstaltung von Einkehrzeiten und besonders über die Entwicklung von feministischen Liturgien und liturgischen Gemeinschaften. Unter «Sexualität» wurden Themen berücksichtigt wie sexueller Lebensstil, Zölibat, Ehe, geschiedene Frauen, Lesbierinnen, alleinlebende Frauen, Fortpflanzungsrechte, Vergewaltigung, Inzest, Pornographie und Prostitution. Unter «Überleben» fanden Themen Platz wie Frauen mit Kindern – arm und allein –, Frauen in der Fürsorge, Gewalt gegen Frauen, Flüchtlingsfrauen, in der Kirche arbeitende Frauen, Militarismus, Arbeitslosigkeit, und schließlich das Organisieren und die Netzarbeit für soziale Veränderung.

Nach der Konferenz entschieden die Planungsgruppen, daß sie als selbständige Organisationen mit verschiedenen Wählerkreisen unter den katholischen Frauen bestehen bleiben wollten, aber als eine Koalition zusammenzuarbeiten wünschten, um ein nationales Netzwerk zu bilden und so sowohl die Idee der «women-church» zu fördern als auch die Basisgemeinschaften zu

stärken. Man beschloß, daß jede örtliche Frauengruppe mit mindestens drei Mitgliedern («wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind») sich eine «women-church»-Gruppe nennen könne, aber daß es keine persönliche Mitgliedschaft geben könne.

Tatsächlich ist die «women-church»-Bewegung ein Netzwerk für die Förderung von feministischen Basisgemeinden geworden. «Women-church»-Gruppen nehmen sich teilweise Basisgemeinden in der lateinamerikanischen Kirche zum Vorbild, die Elemente des Gebets, der theologischen Reflexion und des Gottesdienstes mit verändernder sozialer Praxis verbinden. Aber sie stellen dieses Konzept in den neuen Zusammenhang der Befreiung der Frauen aus patriarchalischer Unterdrückung sowohl durch die Gesellschaft wie durch die Kirche.

Es scheint zwei hauptsächliche Typen von feministischen liturgischen Gemeinschaften zu geben. Ein Typ verwendet die Form der bewußt kleinen Gemeinde, die sich mindestens wöchentlich trifft und Liturgien gestaltet, die die fortlaufende spirituelle Reise der Gemeinde zum Ausdruck bringen. Die Verantwortung für das Entwickeln der Liturgie geht reihum unter den Mitgliedern, und dem können sich intensive Diskussionen über die Bedeutung der Liturgie anschließen. Ein zweiter Typ wird auf Stadtebene von einer Sponsororganisation wie «Chicago Catholic Women» oder dem «Feminist Theological Center» in Boston organisiert. Obwohl es einen Turnus zwischen denen, die die Liturgie planen, geben kann, besteht immer noch ein Unterschied zwischen der planenden und der Sponsorgruppe, und denen, die kommen, um die Liturgie zu «besuchen». Solch größere Liturgien finden eher gelegentlich, zum Beispiel monatlich, statt. Einige, die entweder am ersten oder zweiten Typ feministischer Liturgie teilnehmen, mögen außerdem ebenso offiziellen Messen beiwohnen. Für andere ist dies ihre einzige Gottesdienstgemeinde. Aber generell werden diese Zusammenkünfte als *ecclesiolae in ecclesia* gesehen, nicht als Versuche, eine neue historische Kirche zu begründen. Feministische Liturgien finden außerdem als spezielle Versammlungen statt, wie zum Beispiel Konferenzen über feministische Theologie oder Treffen von Kirchenmitarbeiterinnen.

Solche Versammlungen offenbaren eine gewisse Freiheit, alle traditionellen Gottesdienstelemente neu zu gestalten. Während einerseits Bibeltexte mit feministischem Kommentar benutzt werden können, können auch feministische Poesie und Prosa «Text» werden. In einer Konferenz über feministische Liturgien in Washington, D.C., an der ungefähr 200 Personen teilnahmen, wurde die «Parable of the Naked Lady» (ein feministisches Gleichnis, geschrieben im Stil eines Gleichnisses des Evangeliums) von einer Schauspieltruppe aufgeführt. (Zu diesem Gleichnis siehe R. Ruether, *Womanguides: Texts for Feminist Theology* [Beacon Press, Boston, 1985, 248-251]). Die Konferenz und ihre Liturgien wurden von «WATER» («Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual»), einer Gruppe, die solche Konferenzen regelmäßig organisiert, entwickelt.

Traditionelle Elemente wie das Segnen und Teilen von Brot und Wein können ebenso wie andere eucharistische Elemente wie Milch und Honig oder Äpfel verwendet werden. Andere traditionelle Riten wie Taufe und Exorzismus können feministischen Bedeutungen angepaßt werden. Sich gegenseitig mit Wasser taufen wird zu einem Symbol der Wiedergeburt aus dem Patriarchat. Man kann Frauen feierlich von der bösen Macht patriarchalischer Theologie und Schrift «exorzisieren». Jedes vorhandene Ding kann ein sakramentales Symbol werden, wenn es von neuer Bedeutung als ein Teil der Befreiung von Entfremdung und Unterdrückung durchdrungen ist.

Obwohl viele, die aktiv an solchen liturgischen Versammlungen teilnahmen, aus römisch-katholischem Milieu stammten, ist dort bezeichnenderweise ein Empfinden für ökumenisches «Darüberhinausreichen» vorhanden; nicht nur innerhalb der christlichen Tradition, sondern die jüdische Tradition umfassend. Elemente aus der jüdischen Überlieferung, wie Passah und Sabbatmahl, sind in feministische Liturgien integriert worden.

Diese Liturgien in der jüdischen Tradition ermöglichen, daß der Gottesdienst um ein tatsächliches, gemeinsames Mahl herum gehalten wird. Feministinnen haben sich ferner in der Entwicklung von Riten zu neuen Anlässen engagiert, die typischerweise von den patriarchalischen Traditionen mißachtet worden waren, so wie beispielsweise Heilungsriten bei körperlicher und sexueller Mißhandlung von Frauen, Heilung nach einer Abtreibung oder Fehlgeburt, Abschluß-Liturgien nach einer Scheidung oder dem Verlassen einer Ordensgemeinschaft und

bei Übergängen in neue Lebensstadien. Bestimmte Zeiten im Lebenszyklus einer Frau, wie Pubertät oder Wechseljahre, können zu Zeiten rituellen Feierns erhoben werden. Diese Liturgien drücken nicht nur die positiven Möglichkeiten solcher Übergänge aus, sondern heilen außerdem von den Gefühlen der Schuld, Scham oder einfach Anonymität, die denjenigen auferlegt sind, die keinen Weg haben, entscheidende Momente ihres Lebens in einer Gemeinschaft zu artikulieren.

Die meisten dieser liturgischen Gemeinschaften sind nicht auch unmittelbar Gemeinschaften mit sozialer Praxis. Aber die Frauen, die in solchen feministischen Liturgien engagiert sind, sind außerdem typischerweise von Streitfragen sozialer Gerechtigkeit betroffen, sowohl aus feministischen Gründen, wie Fortpflanzungsrechte oder Gewalt gegen Frauen, als auch in Entscheidungen für Frieden und Gerechtgigkeit, gegen Atomrüstung, amerikanische Interventionen in Mittelamerika oder Apartheid in Südafrika. Folglich ist dort eine starke Verbindung zwischen feministischen liturgischen Gemeinschaften und befreiender Sozialpraxis vorhanden.

Die «women-church»-Bewegung von christlichen Feministinnen läuft parallel mit ähnlichen Bewegungen unter jüdischen Feministinnen. In den 60er Jahren begannen jüdische Frauen in den Vereinigten Staaten, Zugang zur rabbinischen Ausbildung zu gewinnen und wurden in den Reform- und Rekonstruktionistentraditionen für einige Zeit ordiniert. Erst vor kurzem sind sie auch in der konservativen Tradition akzeptiert worden. Die orthodoxe Tradition verweigert immer noch die Ordination für Frauen und versagt ihnen bestimmte Bereiche des Studiums und des Gebets, die für Männer reserviert sind. Traditionsgemäß wurden Frauen im *Minjan* (Minimum von zehn Personen, die für das Gemeinschaftsgebet erforderlich sind) nicht mitgezählt. Weil Frauen traditionsgemäß nicht nur vom Rabbinat, sondern auch von der Teilnahme als erwachsene Laien ausgeschlossen wurden, mußte es der erste Kampf jüdischer religiöser Feministinnen sein, für volle Einbeziehung in Gebet und Studium zu kämpfen. Aber außerdem wurde offensichtlich, daß Schlüsselzeremonien der Initiation, wie zum Beispiel der Beschneidung als des Ritus der Aufnahme in den Bund Israels und *Bar Mizwa*, keine Entsprechungen für Frauen hatten. Jüdische Frauen mußten sich auf eine viel grundsätzlichere Weise als christliche Frauen fragen, ob sie auch wirklich in den historischen Bund ihrer Gemeinschaft einbezogen seien.

Eine Antwort war, parallele Liturgien für Mädchen zu entwickeln, nämlich eine Zeremonie der Aufnahme weiblicher Säuglinge in den Bund und den *Bat Mizwa* genannten Ritus des Eintritts eines dreizehnjährigen Mädchens in den Erwachsenenstand der Gemeinschaft. Orthodoxe Frauen ergriffen die Initiative, indem sie *Minjan* der Frauen, eine Versammlung der Frauen zum Gemeinschaftsgebet, gründeten.

Diese Entwicklungen waren Teil einer umfassenderen Bewegung liturgischer Erneuerung von amerikanischen Juden, die eine gemeinschaftlichere und gerechtigkeitsorientiertere jüdische Religionspraxis zu erneuern versuchten. Arthur Waskow, früher ein weltlich-politischer Aktivist, der sich in den 60er Jahren der jüdischen religiösen Erneuerung zukehrte, und der jetzt Professor des Rekonstruktionistenseminars in Philadelphia ist, war ein Führer dieser Art *Hawura*-Bewegung von religiösen Juden, die daran interessiert waren, ihre Religion mit der Sorge für die Gleichberechtigung der Geschlechter, für wirtschaftliche Gerechtigkeit und für die Verhinderung des atomaren Holocaust zu verbinden.

Waskow hat sich auf besonders schöpferische Wege, jüdischen religiösen Lebensstil mit sozialem Engagement zu verbinden, konzentriert. Ein ernsthaftes Einhalten des Sabbats kann dann verstanden werden als Widerstand gegen eine leistungs- und profitorientierte Wirtschaft und als eine der wahren Ziele menschlichen Lebens in Harmonie mit Gott und der Schöpfung. Koscher bleiben wird zu einem Weg, Lebensmittel und Erzeugnisse zu meiden, die von tyrannischen Systemen der Ausbeutung von Land und Arbeitern produziert werden. Der ganze Zyklus der jährlichen Feiertage kann mit Aspekten des Protests gegen Ungerechtigkeit und mit dem Erwarten von Gottes wahrem Schalom, von Frieden und Gerechtigkeit, verbunden werden, was im Passahfest als der bedeutenden Feier der Befreiung von Sklaverei gipfelt. Diese Art erneuerten Judentums eignet sich ohne weiteres zum Dialog mit und zur gegenseitigen Bezugnahme auf Befreiungstypen des Christentums.

Einige Frauen aus Juden- und Christentum haben entschieden, daß diese Traditionen Frauen nicht voll und ganz einbeziehen können. Sie glauben, daß patriarchalische Religionen wie Juden- und Christentum ihre fundamentale *raison*

d'être in der Sakralisierung der männlichen Vorherrschaft haben. Sie betrachten das biblische Patriarchat als etwas, was im Altertum als Teil des Umsturzes früherer frauenzentrierter Religionen und Gesellschaften entstanden ist und glauben, daß feministische Spiritualität sich eher auf das Wiederbeleben von solchen alten Göttinnen-Religionen konzentrieren sollte, als zu versuchen, patriarchalische Religionen zu reformieren. Dieser Standpunkt wirkt oft auf Frauen, die aus den konservativsten Flügeln des Juden- und Christentums kommen und dort sozialisiert wurden, um dann einen tiefen Mangel an Ritual und religiöser «Nahrung» zu verspüren, die aber daran verzweifelten, diese Mängel innerhalb ihrer eigenen religiösen Traditionen zu überwinden.

Die «Wicca»-Religion, wie sie manchmal genannt wird, verwendet die Form von kleinen Gemeinschaften (Hexensabbate oder Versammlungen von dreizehn), die Rituale feiern, welche auf den Planetenzyklen der Winter- und Sonnenwenden und auf den Frühjahrs- und Herbst-Tag- und Nachtgleichen basieren. Andere Rituale stehen mit den Zeitabschnitten im Lebenszyklus der Frau in Verbindung: erste Menstruation, Empfängnis, Geburt, Wechseljahre, Altern (eine alte, weise Frau werden). Wieder andere Riten sollen Kraft zusammenballen, um gegen das Böse zu protestieren oder es zu bannen, und um sich Vorteile (Liebe oder Reichtum) zu verschaffen. Viele dieser Göttinnenkulte oder neuheidnischen Feminismen betrachten das Ritual als Magie. Sie sehen in dieser Magie eine wirksame spirituelle Macht, Veränderungen in der Welt zu bewirken.

Die Beziehungen zwischen jüdischen und christlichen und neuheidnischen Feministinnen sind höchst ambivalent. Implizit, wenn nicht explizit, herrscht im neuheidnischen Feminismus eine totale Weigerung, Frauen, die im biblischen Glauben stehen, anzunehmen. Bestenfalls betrachten diese Göttinnen-Feministinnen jüdische und christliche Feministinnen als nur teilweise «liberalisiert». Manche jüdische Feministinnen betrachten ihrerseits diese Neuheidinnen als Beispiele für jenen Götzendienst, der von den wahren Fundamenten jüdischen Glaubens verdammt wird, während andere sie eher als die älteren Grundlagen einer semitischen religiösen Tradition einschätzen, aus der das eigentliche Judentum hervorging. Es ist nicht ungewöhnlich, auf Versammlungen jüdischer Feministinnen beide Ansichten vertreten zu hören. Sowohl jüdische als auch christliche Frauen könnten außerdem kritische Fragen stellen zu der vorausgesetzten Richtigkeit des neuheidnischen «Mythos» vom ursprünglichen Matriarchat und der gynozentrischen Religion, die dem Patriarchat vorausgingen. Auf einem theologischeren Niveau könnte man dann auch fragen, ob in einer Religion, die auf Naturzyklen beruht, eine adäquate Anthropologie vorhanden ist, die eine verantwortungsbewußte Ethik begründen kann.

Diskussionen über solche Fragen auf einem sinnvollen Niveau sind zwischen diesen Bewegungen wegen der emotionalen Atmosphäre auf beiden Seiten nicht möglich gewesen. Aber was in der Praxis als typisch in die Augen springt, ist eine Art von praktischer Ökumene und von Eklektizismus, worin alle diese Alternativen in einer von der Sonderseelsorge der Universitäten geförderten Konferenz über feministische Spiritualität vertreten sein könnten. Christliche Feministinnen könnten – ohne die Wicca-Perspektive ganz und gar zu übernehmen – dennoch einzelne Ritualideen brauchbar finden, wie zum Beispiel die Sonnenwend- oder Lebenszyklusriten. Vielleicht – so wie diese Bewegungen weiter koexistieren und dahin kommen, einander mehr zu trauen – kann es möglich werden, in tiefere Diskussionen über die Differenzen einzusteigen und zu ermitteln, ob diese Differenzen fundamental sind, oder ob sie verschiedene Mosaiksteine einer umfassenderen Vision von Welt – die von Gewalt und Ungerechtigkeit erlöst ist und in den harmonischen Zusammenhang der erneuerten Schöpfung integriert ist – darstellen.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Inhaberin des Georgia-Harkness-Lehrstuhls für Angewandte Theologie am Garret-Evangelical Theological Seminary in Evanston, Illinois (USA). Veröffentlichungen: Zahlreiche Bücher und Aufsätze zur feministischen und zur Befreiungstheologie. Namentlich seien genannt: Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology (Beacon Press 1983); Womanguides: Texts for Feminist Theology (Beacon Press 1985). Women-Church: The Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities (erscheint im Sommer 1986 bei Harper and Row). Weiter Bücher über christliche, jüdische und heidnische feministische liturgische Praxis: Linda Clark et al. (Hgg.), Image Breaking, Image Making: A Handbook for Creative Worship for Women in the Christian Tradition (Pilgrim Press 1980); Susannah Heschel, On Being a Jewish Feminist (Schocken and Starhawk 1983); The Spiral Dance: The Rebirth of the Ancient Religion of the Goddess (Harper and Row 1979). Anschrift: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridan Road, Evanston, Illinois 60201, USA.

Hermann Vorländer

Aspekte von Volksreligiosität im Alten Testament

Erst neuerdings ist die israelitische Volksreligiosität ins Blickfeld der Forschung geraten, nachdem man sie unter dem Einfluß der dialektischen Theologie lange Zeit als primitiv und unjahwistisch abqualifiziert hatte[1]. Im folgenden sollen mit dem Begriff Volksreligiosität die populären Auffassungen gemeint sein, die die Israeliten vom Handeln Gottes im Leben des einzelnen, der Gemeinschaft und der Natur hatten. Sie teilten diese Auffassungen weithin mit ihren Nachbarvölkern. Die Volksreligiosität war bis zum Exil keineswegs ausschließlich auf Jahwe konzentriert, sondern rechnete mit der Existenz mehrerer Gottheiten. Dabei lassen sich die kanaanäische und die israelitische Religion nicht streng trennen. Der monotheistisch ausgerichtete Jahweglaube hat sich erst nach jahrhundertelanger Auseinandersetzung mit der Volksreligiosität herauskristallisiert. Zunächst haben wir es mit einer Vielfalt religiösen Lebens zu tun, wo es neben der offiziellen Verehrung Jahwes als Staats- und Volksgott noch zahlreiche private und lokale Kulte gab.

Charakteristisch für die israelitische Volksreligiosität ist ihre enge Verknüpfung mit den Bedürfnissen und Erfahrungen des alltäglichen Lebens. Ihre Spuren wurden im Alten Testament durch die spätere offizielle Theologie vielfach verwischt und müssen mühsam und teilweise hypothetisch freigelegt werden. Dabei kommen uns polemische Texte, alte Sagen, volkstümliche Erzählungen, Gebete und Personennamen zu Hilfe.

Individuelle Frömmigkeit

Wir beginnen mit einem Beispiel aus dem individuellen Leben, nämlich der Geschichte von Jakobs Traumoffenbarung in Bethel (Gen 28, 10-22). Jakob mußte sein Vaterhaus verlassen, weil er seinen älteren Bruder betrogen hatte. Nun ist er ohne Schutz, sowohl von seiten seiner Familie als auch von seiten des Familiengottes. Auf überraschende Weise wird ihm in Bethel eine nächtliche Gotteserfahrung zuteil. Er erhält die Zusage, daß Gott ihm das Land geben und ihn mit vielen Nachkommen segnen werde. Nachdem er sich am nächsten Morgen in numinosem Schauder der Heiligkeit des Ortes bewußt geworden war, errichtete er einen Stein als sichtbares Zeichen der Gottesgegenwart und legte ein Gelübde ab: «Wenn Gott mit mir ist und mich behütet auf dem Weg, den ich ziehe, und mir Brot zu essen und Kleidung zum Anziehen gibt, und ich wohlbehalten in mein Vaterhaus zurückkehre, so soll Jahwe mir Gott sein» (V. 20b.21). Dieses Gelübde spiegelt in charakteristischer Weise die Erwartung wider, die ein Mensch an seinen Gott stellte: Er soll ihm durch sein Mitsein Schutz und Nahrung gewähren, ihn mit Kleidung versorgen und eine glückliche Rückkehr ermöglichen. Erst wenn Jakob die Macht seines Gottes erprobt hat, will er sich für immer an ihn binden. Die folgenden Kapitel berichten, wie sich dies verwirklicht: Gott macht Jakobs Schwiegervater Laban reich um seinetwillen (Gen 30,7). Als Differenzen zwischen Jakob und Laban entstehen, läßt es Jakobs Gott nicht zu, daß Laban ihm Schaden zufügt (Gen 31,7). Die beiden schließen sodann einen Vertrag, wobei jeder beim Namen seines Familiengottes schwört (Gen 31,48-54). Als wohlhabender Mann kehrt Jakob in die Heimat zurück und versöhnt sich mit seinem Bruder (Gen 32f.). In einem feierlichen Gelübde unterstellt er sich samt seiner Familie dem Gott, der ihm in Bethel erschienen war (Gen 35,1-7).

Die Art individueller Frömmigkeit, die sich bei Jakob und den anderen Patriarchen findet, gehört zum Typus des persönlichen Gottes, der sich überall in der altorientalischen Volksreligiosität nachweisen läßt. Unter den zahlreichen Göttern wissen sich ein einzelner und seine Familie einer Gottheit in besonders intensiver

Weise verbunden. Der persönliche Gott schenkt durch sein Mitsein Gesundheit, Erfolg, Kindersegen, gute Beziehungen zu den Mitmenschen und beschützt ihn gegen böse Mächte und Menschen. Ein erfülltes Leben gilt als Wirkung des persönlichen Gottes.

Gen 28 handelt von einem uralten heiligen Ort, der sich wahrscheinlich durch einen auffallenden Stein von seiner Umgebung abhob. Neben Steinen manifestieren nach volkstümlichem Glauben auch andere Orte die besondere Nähe Gottes, z.B. Berge, Flüsse oder Bäume (vgl. Ex 3; Gen 32,23ff; Ri 6,11). Die Errichtung des Steines soll die dauernde Gottesbeziehung durch den Kult ermöglichen. Im Kult empfängt der Mensch die segnende, erneuernde und schützende Kraft, die er für sein Leben, aber auch für die Aufrechterhaltung der gemeinschaftlichen Ordnung braucht. Die Gabe des Zehnten bringt zum Ausdruck, daß Jakob seinen gesamten Besitz Gott verdankt und ihm auf diese Weise einen Teil zurückerstattet.

Die biblische Überlieferung führt auch den Erfolg anderer bedeutender Gestalten auf das direkte Handeln Gottes zurück, so z.B. bei Josef (vgl. Gen 39,2-5) oder David (vgl. 1 Sam 16,18; 2 Sam 5,10). Was für diese Männer gilt, gilt in abgestufter Form für jede Biographie. Nach dem volkstümlichen Bericht von Gen 2,7 hat Gott dem ersten Menschen den Lebensodem eingegeben. Dieser Vorgang wiederholt sich bei jeder Geburt: Gott zieht den Menschen aus dem Leib seiner Mutter (Ps 22,.10; 71,6). Er kann den Mutterleib allerdings auch verschließen (1 Sam 1,5) und Kinderlosigkeit bewirken (Gen 20,18). Leben gilt als wunderbares, unerklärliches Geschehen, das unmittelbar von Gott abhängt.

Menschliches Leben ist ständig bedroht von feindlichen Mächten. Wie sich diese auswirken, schildert *Psalm 22:* Der Beter ist ein kranker Mensch. Sein Körper ist ausgetrocknet, seine Kraft ist dahingeschwunden, er leidet Schmerzen am ganzen Körper (V. 14f). Offensichtlich macht er Dämonen für den Ausbruch seiner Krankheit verantwortlich, weil er sie mit wilden Tieren vergleicht (V. 13.17. In der volkstümlichen Religiosität Israels spielte der Dämonenglaube eine größere Rolle, als es das jetzige Alte Testament vermuten läßt. An einigen Stellen werden Zauberei und Magie ausdrücklich verurteilt (Ez 13,18; Jer 27,9). Namentlich kommen die Dämonen Reschef (Hab 3,5) und Lilit (Jes 34,12) sowie die Feldgeister (2 Kön 23,8) vor. Es ist zu vermuten, daß vielen kultischen Vorschriften Abwehrriten gegen Dämonen zugrundeliegen. Böse Geister bewirken sowohl Krankheiten, z.B. bei Saul (1 Sam 16,14), als auch politische Fehlentscheidungen, z.B. Davids Entschluß zur Volkszählung (2 Sam 24,1) oder Rehabeams Verbohrtheit (1 Kön 12,15).

Die dämonischen Mächte konnten nur deshalb Gewalt über den Beter des 22. Psalms gewinnen, weil sich sein Gott von ihm abwandte. Deshalb klagt er voller Bitterkeit, daß sein Gott ihn verlassen habe. (V. 2) Dies hat zur Folge, daß sich auch seine Mitmenschen von ihm abwenden und er zum Spott der Leute wird (V. 7-9). Diese werfen ihm ein gestörtes Gottesverhältnis vor und bringen dabei den sog. Tun-Ergehen-Zusammenhang ins Spiel. Tat und Tatfolge, Lebenshaltung und Lebensschicksal werden in der israelitischen Volksreligiosität eng miteinander verknüpft. «Durch sein Tun ‹schafft› der Mensch sich eine Sphäre, die ihn bleibend heil- und unheilwirkend umgibt.»[2] Wie man aus einem glücklichen Leben auf das Mitsein Gottes schließt, so folgern die Gegner des Psalmisten aus seiner Krankheit, daß sein Gottesverhältnis durch eine Sünde gestört sei. Er gibt die Hoffnung auf seinen persönlichen Gott jedoch nicht auf und bittet um Erneuerung seines Lebens. Schlimm wäre für ihn ein vorzeitiger Tod, denn nur ein langes Leben gilt nach volkstümlicher Anschauung als erfülltes Leben.

In der Volksreligiosität Israels wird menschliches Leben in direkter Weise auf das Handeln Gottes zurückgeführt. Dabei ist wichtig, sich die Grundbedeutung des hebräischen Wortes für Gott, *el* bzw. *elohim,* klarzumachen. Es hat wahrscheinlich ursprünglich mit «Macht, Kraft» zu tun und läßt sich deshalb mit dem aus der Religionsphänomenologie bekannten Begriff Mana vergleichen[3]. Wenn der Mensch Gott begegnet, so begegnet er einer Macht, die Gutes oder Böses bewirken kann. Sie erscheint ihm oft rätselhaft und gewaltsam. Deshalb versucht er durch Kult, Opfer, Gebet und richtiges Verhalten die bedrohlichen Folgen der göttlichen Gegenwart abzumildern und die positiven Kräfte auf sich zu lenken. Die Volksreligiosität Israels und seiner Umgebung war nicht in theoretischer Weise am An-sich-Sein Gottes interessiert, sondern in praktischer Weise an der Ermöglichung seiner Nähe und Wirksamkeit.

Die Frage der Existenz von Göttern stand damals noch nicht zur Debatte. Nur ein unver-

nünftiger Tor konnte sie grundsätzlich verneinen (Ps 10,4). Als zweifelhaft galt lediglich, ob Gottes Handeln in einer bestimmten Situation erkennbar sei. Gotteserfahrung und Wirklichkeitsverständnis bildeten in der alttestamentlichen Volksreligiosität eine untrennbare Einheit. Überall in der ihn umgebenden Wirklichkeit erfuhr der Mensch das Handeln Gottes. Wir beobachten in den alten Texten ein ganzheitliches Weltverständnis, das Diesseitiges und Jenseitiges, Natürliches und Übernatürliches, Innerliches und Äußerliches auf eine einheitliche, göttlich gewirkte Lebensordnung zurückführt.

Gotteserfahrung in der Natur

Gottes Handeln wurde nicht nur im persönlichen Leben, sondern auch im Ablauf der Natur wahrgenommen. Das Ausbleiben der Vegetation deutete auf Gottes Zorn hin (vgl. Am 4,6-9). Während einer Dürreperiode erschien Jahwe dem Volk wie ein Fremdling oder Gast, der das Naturgeschehen nicht wirksam zu kontrollieren vermag (Jer 13f). Die gesamte Natur galt als wunderbares Geschehen, das von Gott in Gang gehalten wird. Da man den Begriff des Naturgesetzes noch nicht kannte, rechnete man ständig mit dem Wunder als einer außergewöhnlichen Manifestation der göttlichen Macht. Unter Wunder verstand man nicht so sehr ein «unnatürliches» als vielmehr ein seltenes Ereignis, das die Regelmäßigkeit des Naturgeschehens nicht aufhebt. Man sah darin einenHinweis auf Gottes Macht, ohne die das Naturgeschehen keinen Bestand hat (vgl. Gen 8,20-22).

Viele Feste waren ursprünglich Naturfeste und dienten sowohl der Erhaltung der Kraft der Natur als auch des Lebens der Gemeinschaft. So wurden beim Wochenfest die Erstlinge der Feldfrüchte dargebracht. Im Tribut der Erstlinge erkannte der Mensch Gott als Geber von Wachstum und Gedeihen an. Erst wenn er ihm einen Teil der Ernte zurückerstattet hatte, durfte er den Rest für sich verwenden (vgl. Ex 23,16). Weiterhin war das Laubhüttenfest ursprünglich ein nach der Weinlese gefeiertes Erntefest. Später wurden die Feste «historisiert» und somit vom natürlichen Jahresablauf abgerückt.

Volksreligiosität und Jahweglaube

Jahwe hatte ursprünglich kein besonders enges Verhältnis zur Natur, lediglich mit metereologischen Phänomenen, wie Blitz, Donner und Wolken, wurde er in Verbindung gebracht (vgl. Ex 19f; Dtn 33,26). Lange Zeit standen vielen Israeliten die lokalen Götter Palästinas näher als der aus der Wüste kommende Jahwe. Das Alte Testament verschweigt nicht, daß diese Götter intensiv verehrt wurden. So klagt Jer 11,3, daß die Israeliten so viele Götter wie Ortschaften hätten. Sie werden oft pauschal Baale und Astarten genannt und als bloße Fruchtbarkeitsgottheiten hingestellt (vgl. Ri 2,12f u.a.). Doch übten sie auch die Funktion von Ortsgöttern aus (vgl. Am 8,14) und wurden im privaten Kult verehrt (vgl. Jer 7,18; 44,15ff). Wie im übrigen Alten Orient spiegeln auch die israelitischen Personennamen die individuelle Frömmigkeit wider. So finden sich im Alten Testament des öfteren baalhaltige Namen nicht nur bei einfachen Menschen, sondern bis hinein in die Familie und Umgebung des Königs (vgl. 2 Sam 4,4; 1 Kön 4,12). Die Archäologie hat aus israelitischen Städten sowohl zahlreiche Götterfigurinen als auch Inschriften mit baalhaltigen Namen zutagegebracht[4].

Entscheidend für die Durchsetzung der Jahweverehrung war die Tatsache, daß David sich Jahwe zum persönlichen Gott seiner Dynastie erwählte und ihn zugleich zum Staatsgott erhob. Sein Nachfolger Salomo erbaute den Tempel in Jerusalem, der in einer Doppelfunktion als Privatheiligtum und Staatstempel diente. Zusammen mit dem davidischen Königshaus pflegte insbesondere die judäische Oberschicht neben dem offiziellen Kult auch die persönliche Verehrung Jahwes. Somit war der Jahwekult in Juda stärker verwurzelt als im Nordreich Israel und intensivierte sich gegen Ende der Königszeit. Darauf deutet die archäologisch beweisbare Zunahme von jahwehaltigen Namen hin.

Auch der offizielle Jahwekult war bis in die Königszeit hinein von Elementen der Volksreligiosität durchsetzt. Er trug noch keinen monotheistischen oder exklusiven Charakter. Sonst wäre nicht erklärlich, daß selbst im Jerusalemer Tempel eine Aschera stand (vgl. 2 Kön 21,7). Auch wurde der Tempel auf einem alten jebusitischen Kultort gebaut (vgl. 2 Sam 24). Manches spricht dafür, daß Salomo das dort vorgefundene Heiligtum lediglich renoviert und erweitert hat. Jahwe wurde in Israel primär als der Gott des Königs und des Volkes verehrt ähnlich wie Kemosch bei den Moabitern. Das bringt die in Ri 11,24 berichtete Mitteilung Jephtas an den feindlichen König zum Ausdruck: «Nicht wahr, wen

dein Gott Kemosch vertreibt, dessen Land besetzt du. Wen aber Jahwe, unser Gott, vor uns vertrieben hat, dessen Land besetzen wir.» Jahwe und der Moabitergott Kemosch sorgen jeweils für den Sieg der unter ihrem Schutz stehenden Völker. Als oberster Gott wurde in der Volksreligiosität offenkundig El verehrt, den wir als Schöpfer und König der Götter und Menschen aus Ugarit kennen. Dtn 32,8f enthält im ursprünglichen Text eine seltsame Anspielung auf El, der Jahwe Israel als Erbteil zugewiesen hat. Dazu paßt der auffallende Sachverhalt, daß El im Alten Testament nirgendwo bekämpft oder kritisiert wird.

Im Mittelpunkt des nationalen Kultes stand der Tempel. Er galt als die Quelle des Lebens für das Volk und als Ort der Sicherheit (Jer 7,10; Hag 1f). David hatte die Lade hierher überführen lassen, ein uraltes, aus der Nomadenzeit stammendes kultisches Symbol für Jahwes Gegenwart. Die Teilnahme am nationalen Kult war für jeden (männlichen) Israeliten Pflicht (Ex 23,17). Verließ einer die Volksgemeinschaft, so löste er sich auch aus der angestammten Religion (vgl. 1 Sam 26,29). Im Tempel vermittelten die Priester die Nähe und den Segen Gottes, indem sie Gebete, Opfer und Rituale vollzogen.

Nach volkstümlichem Glauben stand der König ganz in der Nähe Jahwes; er wird in 1 Kön 21,10.13 in einem Atemzug mit Gott genannt. Durch die Salbung wurde er mit besonderer Kraft und Würde ausgestattet und durfte deshalb nicht angetastet werden (vgl. 1 Sam 24,7.11). Der König übte teilweise priesterliche Funktionen aus und vermittelte den göttlichen Segen für das Volk (1 Kön 8). Er galt als der «Lebensodem» seines Volkes (Klgl 4,20). Die von ihm geführten Kriege waren zugleich Jahwes Kriege (vgl. Jos 10,10ff). Er garantierte im Auftrag Gottes die Rechtsordnung, ohne die das gemeinschaftliche Leben nicht möglich war. Im Schicksal seines Königtums erfuhr Israel die heilvolle Gegenwart und bedrohliche Abwesenheit seines Gottes.

Die Religion des alten Israel bietet somit ein vielfältiges Bild. Die verschiedenen Ebenen der offiziellen Jahwereligion, der lokalen Kulte und der individuellen Frömmigkeit existieren nebeneinander. Dieses Bild bestätigt sich durch die Funde von Elephantine. Die dort lebende jüdische Militärkolonie in Oberägypten wurde wahrscheinlich von den Persern im 6. vorchristlichen Jahrhundert begründet. Ihre uns erhaltenen Texte brachten Erstaunliches zutage: Diese Juden verehrten zwar Jahwe als ihren Hauptgott, doch spielte daneben eine Göttertrias, bestehend aus Ascham-Bethel, Anat-Bethel und Haram-Bethel, eine Rolle. Sie schwuren zwar im Namen Jahwes, riefen daneben aber auch ägyptische und babylonische Götter zu Zeugen an. Im Mittelpunkt stand ein Jahwetempel, doch waren sie keineswegs Monotheisten. Gewiß ist der archäologische Befund vorsichtig auszuwerten. Doch wird man sich der Meinung von E. Meyer[5] anschließen dürfen, wonach die Verhältnisse in Elephantine als repräsentativ für die judäische Volksreligion vor dem Exil zu gelten haben.

Kritik und Integration der Volksreligiosität

Bereits die vorexilischen Propheten zerstörten den volkstümlichen Glauben an die dauernde und selbstverständliche Verbindung zwischen Jahwe und seinem Volk. Amos verkündet als erster, daß Jahwe seine Beziehung zu Israel aufgrund seiner Sünden aufgekündigt habe und ihm nunmehr das Gericht schicken werde (Am 8,2). Micha bekämpft die gängige Meinung, daß Jahwe seinen Tempel um jeden Preis erhalten muß (Mi 3,9-12). Hosea vergleicht die in der Volksreligiosität übliche Verehrung fremder Götter mit Ehebruch, der entsprechend geahndet werden müsse (Hos 1 und 3).

Der entscheidende Bruch mit der Volksreligiosität erfolgte jedoch erst im Exil. Die Exulanten konnten nach Babylon die vielen Kultgegenstände ihrer lokalen Götter nicht mitnehmen. Demgegenüber war der Jahwekult leichter zu verpflanzen, da er von Haus aus wahrscheinlich bildlos war. In Babylon fehlten zudem die heiligen Orte, an denen man bisher seine Götter verehrte. Zudem bestand die nach Babylon verschleppte Exulantenschar hauptsächlich aus Angehörigen der Oberschicht, die dem Jahweglauben – wie wir gesehen haben – intensiver verbunden war als das übrige Volk. Aber nicht nur die Volksreligiosität, sondern auch der Jahweglaube geriet in eine tiefe Krise. Viele Israeliten zweifelten an der Macht Jahwes, sich gegenüber anderen Göttern durchzusetzen. Er hatte offenkundig sein Volk verlassen (vgl. Ez 8,12), so daß man sich nunmehr den babylonischen Göttern zuwenden müsse (vgl. Jer 16,13).

Auf diese nationale und religiöse Krise antwortete der Prophet Deuterojesaja mit der Proklamation Jahwes als des einzigen und universalen Gottes: Jahwe hat durch die Katastrophe von

586 v. Chr. nicht seine Ohnmacht, sondern geradezu seine Macht in Gericht und Heil unter Beweis gestellt. Er hat auch die Funktion des Schöpfergottes El übernommen (vgl. Jes 40,12ff). Alle anderen Götter sind Nichtse und besitzen keine Geschichts- und Wirkmächtigkeit (Jes 41,11.24). Deuterojesaja wollte jedoch nicht so sehr den Götzendienst verurteilen, als vielmehr die Allzuständigkeit und Nähe Jahwes betonen. Die Israeliten brauchen die fremden Götter nicht mehr, weil sie alles von Jahwe erwarten können. Er ist ihnen so persönlich nahe, wie es bisher die lokalen Götter waren. Er sorgt für sie und will sie «bis ins Alter» tragen (Jes 46,3f). Deshalb redet der Prophet Israel wie ein Individuum an und nennt Jahwe «meinen Gott» (Jes 40,27; 49,14). Auch der Glaube an dämonische Mächte ist zur Erklärung des Bösen nicht mehr nötig, da Jahwe Frieden und Unheil schafft (Jes 45,7).

In ähnlicher Weise betont die deuteronomistische Theologie die persönliche Zuwendung Jahwes: «Denn wo wäre ein großes Volk, das einen Gott hätte, der ihm so nahe wäre, wie uns Jahwe, unser Gott, sooft wir ihn anrufen» (Dtn 4,7). Jahwe sorgt wie ein Vater für alle persönlichen Belange der Israeliten bis hinein in den Mehltrog. Er hält Krankheiten von ihnen fern und spendet den Regen (Dtn 7,12ff; 28,1ff). Fremdgötterkult und Magie werden allerdings scharf verurteilt.

Durch die Integration der Volksreligiosität gewann der Jahweglaube eine persönliche Dimension, die die Israeliten aus dem offiziellen Jahwekult vorher kaum kannten. Weil Jahwe jedoch der einzige Gott war, mußte er sowohl die Funktion des erhabenen Weltherrschers als auch des nahen Gottes übernehmen. Diese Spannung wurde vielfach nicht durchgehalten. Jahwe rückte immer mehr in eine unerreichbare Ferne und verlor teilweise den Kontakt zum alltäglichen Leben. So gewinnen in nachexilischer Zeit Elemente der Volksreligiosität wieder an Bedeutung. Die Gestalt des Satans verkörpert nunmehr das Böse (vgl. Ijob 1f), Engel treten als Mittlerwesen zwischen Gott und Mensch (vgl. Dan 12,1). Dies zeigt, daß die Auseinandersetzung mit der Volksreligiosität auch nach dem Exil weitergeht.

Der Jahweglaube ist auf dem Boden der israelitischen Volksreligiosität entstanden und hat sich in Auseinandersetzung mit ihr entwickelt. Nur auf diesem Hintergrund läßt sich seine Besonderheit verstehen. Die Volksreligiosität betont den Aspekt der Nähe zur Wirklichkeit des Menschen, indem sie Gotteserfahrung und Lebenserfahrung eng miteinander verknüpft. Der Glaube an Jahwe wird lebensfern und theoretisch, wenn er sich nicht immer wieder durch Impulse aus der Volksreligiosität bereichern läßt.

[1] Vgl. Martin Rose, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit (Kohlhammer, Stuttgart 1975) BWANT 106; Rainer Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon (Calwer Verlag, Stuttgart 1978) CTM A,9; Hermann Vorländer, Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (Butzon & Bercker und Neukirchener Verlag, Kevelaer und Neukirchen 1975) AOAT 23.

[2] Klaus Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? Zeitschrift für Theologie und Kirche 52 (1955) 1-42.31.

[3] Vgl. Werner H. Schmidt, Art. el. Gott: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I (Kaiser, München 1971) 142-149.

[4] Vgl. Rose, aaO. 171ff.

[5] Der Papyrusfund von Elephantine (Leipzig ^{3}1912) 40.

HERMANN VORLÄNDER

Geboren 1942. Studium der evangelischen Theologie in Bethel, Hamburg, Heidelberg und Erlangen. 1971 Promotion in Erlangen, 1972 - 1976 Dozent an der Near East School of Theolgy in Beirut (Libanon), 1976-1981 Pfarrer in Kaufbeuren, seit 1981 Leiter des Theologischen Prüfungsamtes der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, zusätzlich Lehrbeauftragter an der Augustana-Gesamthochschule, Abteilung München. Veröffentlichungen: Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (Butzon und Bercker und Neukirchener Verlag, Kevelaer und Neukirchen 1975) AOAT 23; Die Entstehungszeit des jahwistischen Geschichtswerkes (Peter Lang, Frankfurt u.a. 1978), Europäische Hochschulschriften XXIII,109; Der Monotheismus als Anwort auf die Krise des Exils: Bernhard Lang (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus (Kösel, München 1981) 84-113. Anschrift: Schumannstraße 4, D-8000 München 80.

Ernest Henau

Volksreligiosität und christlicher Glaube

Die positive Einschätzung des Phänomens Volksreligiosität ist eine spezifische Gegebenheit unserer Tage. In einer vom Rationalismus der Aufklärung und dem Fortschrittsdenken des 19. Jahrhunderts tief geprägten Kultur gab es – so meinte man wenigstens – keinen Platz mehr für eine Religiosität, die man für eine aus einer mystischen und nicht mehr zeitgemäßen Sicht der Wirklichkeit hervorgehende, überholte Form des Aberglaubens und der Magie hielt. Zugleich hatte in der Kirche selbst eine mit der biblischen Erneuerung und der liturgischen und ökumenischen Bewegung zusammenhängende Entwicklung zu einer kritischeren Einstellung gegenüber verschiedenen Formen der traditionellen Frömmigkeit geführt.

Die übergroße Mehrheit der Theologen und der große Teil derjenigen, die in der Pastoral arbeiteten, hatten für den Wert der Volksfrömmigkeit kaum ein Auge. Auch nahmen sie die Untersuchungsergebnisse nichttheologischer Wissenschaften, die sich anders als sie für die Volksreligiosität interessierten, nicht zur Kenntnis. Deshalb sah ein Soziologe wie Serge Bonnet sich zu einem pamphletären Stil gezwungen: Er verglich sich mit einem Cowboy, der brutal in die Bar von «Ecclesiastic City» eindringt und dem, weil er kein Gehör findet, nichts anders mehr einfällt, als in die Decke zu schießen[1].

Aber die Zeiten ändern sich. Ab 1973 erscheint eine Flut von Büchern und Aufsätzen über diese Thematik. Ein kurzer Blick auf diese Literatur reicht zu der Feststellung, daß die Volksreligiosität sehr verschieden umschrieben wird. Dabei werden jeweils andere Aspekte hervorgehoben, und es kommt zu sehr verschiedenen Definitionen, in denen oft ein Element auf Kosten anderer betont wird. So führt bei L. Maldonado eine mehr historisch-anthropologische Sicht zu einer Umschreibung der Volksreligiosität als einer *gelebten* Religiosität, die er der *offiziellen* oder *vorgeschriebenen* Religiosität gegenüberstellt[2]. Von einem psychologischen Standpunkt aus hebt A. Vergote die *Gewohnheit* als das charakteristischste Element des Volkskatholizismus hervor[3]. In der Nachfolge von A. Gramsci haben vor allem italienische Autoren die Volksreligion ohne weiteres der *Folklore* gleichgestellt, bzw. sie haben sie als eine *Äußerung* eines von der herrschenden Klasse dem Proletariat aufgedrängten *falschen Bewußtseins* betrachtet[4].

Diese Art der Umschreibung ist in gewissem Maße legitim, führt aber auch leicht zu einem Reduktionismus. Um dieser Gefahr zu entgehen, muß man zu einer allgemeineren Definition finden, die das gesamte Spektrum der verschiedenen zur Volksreligion gehörenden Phänomene umfaßt und zur gemeinsamen Basis dieser Phänomene vorstößt. Ein möglicher Weg zu einer solchen Definition ist die Analyse der Vorsilbe «Volks-». Mit diesem Wort «Volk» kann eine Gruppe von Menschen bezeichnet werden, die aufgrund einer gemeinsamen Sprache, Kultur und Geschichte (und eventuell auch einer gemeinsamen Staatsgeschichte) ein Ganzes bilden. In einer auf die Romantik zurückgehenden Tradition wird ein so verstandenes «Volk» als Träger einer ungetrübten Intuition und Kreativität und eines tiefen Gespürs für das Göttliche höchst positiv eingeschätzt. Im Gegensatz dazu wird aber auch manchmal in einer auf die Aufklärung zurückgehenden Tradition «Volk» als nur ein Teil des eben genannten Ganzen verstanden: als die große Gruppe der nicht oder kaum Gebildeten und wirtschaftlich weniger Begüterten, als die Masse der gemeinen Leute, die sich mehr vom Gefühl als von der Vernunft leiten lassen, die für ihre Religion auf Äußerlichkeiten angewiesen und zu einem «erwachsenen Glauben» nicht imstande sind. Es fällt auf, daß «Volk» in diesem Fall durch das Fehlen von irgend etwas (Bildung, Macht, Einfluß usw.) definiert wird, was dann eine kleine Gruppe (herrschende Klasse, Elite, Intellektuelle) sehr wohl besitzt.

Ein erstes Ergebnis dieser kurzen Analyse ist, daß man «Volksreligiosität» so breit wie möglich verstehen sollte. Denn nimmt man das Wort «Volk» in seiner zweiten Bedeutung, als Teil eines Ganzen, beschränkt man sich eben auf einen Teil, dem zudem noch etwas ganz Bestimmtes fehlt. Vor diesem Hintergrund scheint die Schlußfolgerung legitim, daß die Volksreligiosität weitgehend der Religiosität überhaupt gleichzusetzen ist, daß Volksreligiosität also weitgehend synonym ist mit einem allgemeinen Bezogensein auf das Göttliche[5].

Für eine solche Identifizierung spricht die Universalität der Formen der Volksfrömmigkeit. Diese sind sozusagen archetypisch im Wesen des Menschen verankert und sind dann auch über die Grenzen der Religionen hinweg überall wiederzufinden. Eine weitere Bestätigung dafür ist die Tatsache, daß bestimmte Geschichtswissenschaftler der Meinung sind, bestimmte Formen der Volksfrömmigkeit seien Ausdruck einer nur zum Teil christianisierten Religiosität oder seien sogar uralte, heidnische und naturalistische Formen von Religion, die sich in einem christlichen Gewand in der Kirche zu erhalten wußten.

Auch die von dem Religionsphilosophen B. Welte vor einigen Jahren vertretenen Auffassungen untermauern die These, daß die Volksreligiosität weitgehend mit Religiosität überhaupt identisch ist. Welte geht von der Hypothese aus, daß die moderne Kultur und die heutige Gesellschaft sozusagen gleichzeitig auf zwei Ebenen angesiedelt sind: auf einer höheren Ebene eines der ganzen Welt gegenüber offenen autonomen und rationalen Bewußtseins und auf einer dem Menschen weniger bewußten, von ihm eher verdrängten Ebene, die auch die der Religion ist[6]. Welte geht davon aus, daß die Urwelt des Menschen, in der die Religiosität eine wesentliche Rolle spielte, nicht verschwunden oder untergegangen ist. Zum Beweis dieser Hypothese sucht er nach Phänomenen in unserer heutigen Kultur, die er als Zeichen jenes primären und ursprünglichen Bewußtseins deutet. Eines dieser Zeichen sei die Volksreligiosität. Diese ist also in dieser Perspektive als Äußerung einer allgemeinmenschlichen Religiosität, d.h. einer allgemeinmenschlichen Bezogenheit auf das Göttliche zu betrachten. Der Sozialpsychologe R. Towler zieht übrigens in diesem Zusammenhang den Begriff «common religion» der Umschreibung «popular religion» vor, denn nach seiner Meinung liegt allen Religionen eine von den institutionellen Ausdrucksformen der jeweiligen Religion jeweils spezifizierte «baseline of general experience» zugrunde[7].

Volksreligiosität und christlicher Glaube

Mit dieser Feststellung sind wir bei der Problematik des Verhältnisses zwischen der Religion überhaupt und dem christlichen Glauben angelangt, wobei die heutige Sicht dieser Problematik noch immer von den diesbezüglichen Auffassungen Barths und Bonhoeffers bestimmt wird. Nach K. Barth kann die Offenbarung, nimmt man sie ernst, nur eines bedeuten: Sie ist ein souveräner Akt von Gottes Gnade, durch den Gott sich selbst mitteilt und zu erkennen gibt. Der christliche Glaube ist die Annahme dieses Aktes Gottes durch den Menschen. Dagegen ist dann jede Religion nichts anderes als Unglaube, denn sie ist nicht die richtige Antwort auf Gottes Sichtbarwerden in Christus. Alle Religionen sind, so Barth, menschliche Versuche der Selbstrechtfertigung und der Selbsterlösung, die von der Offenbarung entlarvt werden. Denn diese Offenbarung zeige, wie überflüssig diese Versuche seien, d.h. sie zeige die dem Menschen angeborene Unfähigkeit, selber zur Wahrheit zu gelangen. Als eine solche Religion sei auch das Christentum Unglaube. Nur durch den Glauben könne man das Christentum für die wahre Religion halten, denn in seiner konkreten Erscheinungsform verdiene das Christentum nicht, als solche zu gelten.

Aus diesen Auffassungen Barths spricht eine große Ehrfurcht vor Gottes Souveränität. Dennoch ruft Barths Exegese der ersten Kapitel des Römerbriefes, auf die er seine Auffassungen stützt, manche Fragen hervor. Zudem läßt Barths monolithische Betrachtungsweise der Religionen keine Möglichkeit mehr für eine Hervorhebung der doch auch von ihm anerkannten positiven Bedeutung und Größe der Religionen. Hinzugefügt werden muß allerdings, daß Barth später seine Auffassungen nuanciert hat, wenn sie auch im wesentlichen in ihrer grundsätzlichen Orientierung dieselben geblieben sind.

Bei D. Bonhoeffer sind die Dinge etwas schwieriger. Höchstwahrscheinlich wurde er anfangs von Barth beeinflußt, und der Religionsbegriff hatte auch bei ihm eine theologische Bedeutung. In seinen Briefen und Aufzeichnungen im Gefängnis bekommt «Religion» aber eher eine kulturhistorische Bedeutung. Der Begriff bezieht sich nun auf eine Religiosität, in der Gott nur dort einen Platz hat, wo dem Menschen etwas fehlt. Da dem Menschen aber in seiner Geschichte immer weniger fehlt, hat, so Bonhoeffer, diese Religiosität des «Jenseits» und der Innerlichkeit ihre Zeit gehabt. Dies ist übrigens nicht schlimm, denn der Gott der Bibel ist ein anderer Gott. Er ist ein Gott, der in der konkreten Geschichte erlösend gegenwärtig ist und der sich nicht in seiner Allmacht manifestiert, sondern in der Schwäche und im Leiden Christi.

Es ist deutlich, daß wir es bei Barth mit einem stark historischen, von Schleiermacher und der liberalen Theologie bestimmten Verständnis von Religion zu tun haben. Demnach ist Religion eine Äußerung der Kultur und daher auch ein menschliches Produkt. Bonhoeffer dagegen beschäftigt sich viel mehr mit einem mit einer bestimmten Religiosität verbundenen Gottesbild und weit weniger mit konkreten Äußerungen und Formen der Religiosität, die doch auch in seinem eigenen Leben eine nicht geringe Rolle gespielt haben. Wichtig ist aber, daß das Wort «Religion» bei beiden eine negative Bedeutung hat und daß davon alle Formen Religiosität, also auch die Volksreligion, betroffen sind. Damit stehen beide im Gegensatz zu der in der katholischen Theologie vorherrschenden Auffassung, nach der Religion und Glauben nicht so sehr in einer dialektischen Spannung zueinander stehen oder einander gar ausschließen, sondern vielmehr der Glaube auf der allgemeinen Religiosität des Menschen aufbaut.

Was uns betrifft, möchten wir die Hypothese vertreten, daß die Beziehung zwischen Religion und Glauben nicht im Sinne einer Diskontinuität zwischen beiden verstanden werden darf, daß die Religion also ein positives Element bzw. eine unverzichtbare Stufe in der Entstehung des christlichen Sinns für das Heilige ist[8]. Deshalb ist die Religion ein relativ autonomes Moment im Gesamtkontext des christlichen Glaubens, und sie kann als eine legitime – was nicht heißt: vollkommene – Kontextualisierung der Gotteserfahrung betrachtet werden.

Zur Untermauerung unserer Hypothese, daß die Religion ein positives Moment oder Element des christlichen Glaubens ist, wollen wir zuerst auf Paulus' Rede in Lystra (Apg 17, 8-20) und dann ganz besonders auf seine Rede vor dem Areopag (Apg 17,22-31) verweisen. Taktisch sehr geschickt geht der Apostel von den Statuen der verschiedenen griechischen Gottheiten aus, um dann die Gründe anzuführen, weshalb die Athener den Gott Jesu Christi als den von ihnen schon verehrten «unbekannten Gott» anerkennen sollten: «Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.» Man täte Paulus (oder dem Autor der Apostelgeschichte) Unrecht, wenn man in dieser gekonnten Einführung nur einen rhetorischen Kunstgriff eines talentierten Rhetorikers sähe. Hätte es nach Paulus' Auffassung einen radikalen Bruch zwischen der griechischen Religion und Philosophie einerseits und dem christlichen Glauben andererseits gegeben, hätte er so nicht reden können.

Auch in den ersten Jahrhunderten des Christentums war man nicht der Auffassung, es gebe einen solchen Bruch. So äußerte z.B. Justinus (100-165) die Meinung, das Christentum sei zwar die einzig wahre Religion, aber dennoch seien in jedem Menschen Keime des «Logos» am Werke. Clemens von Alexandrien (150-215) vermochte sogar eine göttliche Pädagogik verschiedener Wege, auf denen die Menschen zur Erkenntnis Gottes gelangen, zu entdecken. Seine Theorie wurde sozusagen zu einem Grundkonzept der Theologie, zu einer wichtigen Erklärung von Gottes Absichten, als er verschiedene Religionen der Menschen zuließ. Weiter können wir auch noch auf die Übernahme verschiedener heidnischer Bräuche und Gewohnheiten in der christlichen Liturgie und in anderen Formen der christlichen Praxis hinweisen. Dieser Prozeß der Einverleibung mancher heidnischer Elemente stimmt wenigstens seit der Zeit Gregors des Großen mit dem christlichen Ethos überein. Gregor hatte in den Richtlinien, die er Augustinus von Canterbury mitgab, darauf bestanden, daß dieser alles bewahren sollte, was zu dem Evangelium in keinem unmittelbaren Widerspruch stehe[9]. Erinnert sei hier auch an die Auffassungen von Nikolaus Cusanus über eine Gemeinsamkeit aller Religionen, an die Ansichten Riccis über die chinesischen Riten und Bräuche, an die Vorstellungen der Aufklärung über eine natürliche Religion. Schließlich gibt es auch noch den vom Zweiten Vatikanum gemachten Unterschied zwischen einer Erkenntnis Gottes, die auf der christlichen Offenbarung beruht. Was hier in bezug auf die Erkenntnis Gottes gesagt wird, kann logischerweise auch über das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen im allgemeinen ausgesagt werden.

Aus all dem wird deutlich, daß Religion und Glaube einander nicht ausschließen. Wohl aber handelt es sich um zwei verschiedene Wirklichkeiten, die sich nicht ohne weiteres decken. Hier muß man sich also vor zwei Gefahren in acht nehmen: erstens vor einem extremen Exlusivismus, der den nichtchristlichen Religionen jede positive Bedeutung und Existenzberechtigung abspricht, und andererseits einer Art geistigen Imperialismus, der wie z.B. Rahners Theorie eines «anonymen Christentums» alle Formen von Religion irgendwie dem christlichen Glauben einverleibt. Es wird also immer einen gewis-

sen Unterschied und daher auch eine gewisse Spannung zwischen Religion und Glauben geben. Allein auf der Grundlage dieses Unterschiedes sollte man eine Art Kriteriologie entwerfen, die es möglich macht, zwischen legitimen und nichtlegitimen Ausdrucksformen des Glaubens zu unterscheiden. In diesem Rahmen sind die Offenbarung und die ihr eigene Rationalität Kriterien, die es erlauben, ungeeignete und dekadente Formen des Glaubens als solche auszusondern. Im Zusammenhang dieser Problematik, wie wir sie hier formulierten, wirkt sich die Spannung zwischen Religion und Glauben in folgenden Bereichen aus: die problematische Unterscheidung zwischen dem, was profan und dem was sakral sein soll, die Spannung zwischen persönlichem Heil und der «politischen» Dimension des christlichen Glaubens; die Beziehung zwischen Symbol und symbolisierter Wirklichkeit; das Verhältnis zwischen Gewohnheit und bewußter, persönlicher Entscheidung und schließlich auch der Gegensatz zwischen Gefühl und Vernunft.

Doppelwertigkeit der Volksreligiosität

1. In der Volksreligiosität spielen heilige Orte eine wichtige Rolle. Das Christentum hat aber die Trennung zwischen dem Sakralen und dem Profanen aufgehoben. Weil Gott sich in Jesus Christus voll auf den Menschen und auf die gesamte Schöpfung eingelassen hat, reicht seine heiligende Kraft prinzipiell überall hin. Es gibt also keine gesonderten, in der gesamten Welt herausgehobenen Orte mehr, an denen Gottes Kraft sich mit Vorliebe manifestieren würde. Dies wird schon im Alten Testament und vor allem in der dortigen, sich im Neuen Testament fortsetzenden prophetischen Tradition deutlich. Gott oder das Heilige sind nicht an numinose Orte gebunden, Gott muß nun in Geist und Wahrheit angebetet werden, denn es wird keinen anderen Tempel mehr geben als Gott selbst (Offb 21,22).

Das heißt aber nicht, daß eine Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem sinnlos geworden ist, nur darf eine solche Unterscheidung nicht mehr dazu dienen, die Wirklichkeit in zwei Bereiche aufzuteilen. Nicht mehr eine prinzipielle Trennung zwischen dem Sakralen und Profanen ist maßgeblich, sondern ihr wesentliches Aufeinanderbezogensein. Denn durch seine Offenbarung wird ein absoluter, also beziehungsloser Gott, dennoch auf den Menschen bezogen, und dies nicht nur auf den Menschen in einer abstrakten Zeitlosigkeit oder Innerlichkeit seiner Existenz, sondern auf den Menschen und auf die Welt in ihrer konkreten Geschichte. Gerade deshalb ist der christliche Glaube auch auf Bilder und Symbole angewiesen, die auf eine göttliche Wirklichkeit verweisen und die als solche eine eigene Bedeutung und Dichte haben.

2. R. Schreiter hat darauf hingewiesen, daß eines der Merkmale der Volksreligiosität eine bestimmte Sicht der Welt ist als eines Ortes, wo alles mit allem zusammenhängt und wo alles irgenwie kontrolliert wird[10]. So bleibe keine verkehrte Handlung ungestraft und keine gute Tat unbelohnt, denn Gott sieht alles. Aufgrund dieses Zusammenhangs und dieser Kontrolle bleibe dem Menschen nur ein beschränkter Raum für ein wirklich eigenes Handeln und Bestimmen. Dies führt oft zu einem Fatalismus im Hinblick auf die Möglichkeiten, die der menschlichen Initiative bleiben.

Die konkrete Praxis der Volksreligiosität wird auch stark durch die Bedürfnisse des Augenblicks bestimmt. Dem Volk sind ja seine Nöte und Ängste immer sehr nah, was sich z.B. auch in seinem Beten widerspiegelt, das hier nur in der Form des Bitt- und des Dankgebets vorkommt. Es bleibt also selten oder nie Raum für ein nicht konkret veranlaßtes, uneigennütziges Lob Gottes. Aus diesen Gründen ist die Volksreligiosität oft eine sehr privatisierte und ichbezogene Religiosität. Natürlich hat die Religion immer auch mit dem Individuum und seinen Nöten zu tun. Wird aber nur dieser Aspekt gesehen und hervorgehoben, dann bleibt kaum ein Platz für eine Vorstellung vom Gottesreich als einem Zusammenleben der Menschen in Gerechtigkeit und Frieden und für eine Verbundenheit der Menschen in ihrem Glauben. Darüber hinaus geht von einer solchen Religiosität auch eine entfremdende Wirkung aus: Sie führt dazu, daß das Individuum vor den versklavenden Strukturen, die auch sein Leben bestimmen, seine Augen verschließt. Sie verhindert, daß der Mensch sein Schicksal in die eigenen Hände nimmt und nach geeigneten Mitteln sucht, eine gegebene Situation zu verändern. Andererseits aber sind manche Formen der Volksreligiosität auch eine Form des Protestes: Sie drücken das Verlangen aus nach einer Welt, die von Leiden und Schmerz befreit ist. Sie sind also auch utopisch geladen.

2. In der Volksreligion sind verschiedene Formen der «Vermittlung» wichtig: Segnungen, Reliquien, Medaillen, Rosenkränze, Statuen, Weihwasser, Kerzen, geweihte Palmzweige, Asche usw. In dem Umgang mit all diesen Dingen gibt es natürlich auch eine bestimmte Gefahr der Magie. «Davon ist vor allem dann die Rede, wenn Symbole, in denen sich die Gegenwart Gottes und seiner heilbringenden Kraft manifestiert, in ihr Gegenteil verkehrt werden. Dann beruht ihr Symbolsein nicht mehr auf dem, was sie symbolisieren, sondern es wird mit ihnen hantiert, um über die Gegenwart Gottes und seine Heilskraft zu verfügen, sie sozusagen herbeizuzwingen. Ein christlicher Umgang mit diesen Symbolen verwendet sie dagegen nicht im Sinne eines Versuches, auf Gott einzuwirken, sondern will sich durch ihren Gebrauch bereithalten, daß Gott einwirken kann. Insoweit eine Religiosität sich Gott zu nähern versucht, um ihn einem menschlichen Maß unterzuordnen – und hierin lag der große Verdacht Karl Barths den Religionen gegenüber –, muß sie abgelehnt werden[11]. In der Praxis sollte man aber sehr vorsichtig vorgehen. H. Biezais hat mit guten Gründen eine prinzipielle Trennung zwischen Glauben und Magie bestritten und die These verteidigt, daß eine solche Trennung auf einer Ideologie beruhe, die die eigene Religion und die eigene religiöse Erfahrung verabsolutiert[12].

Auch wenn man diese Behauptung Biezais für übertrieben halten mag, sollte man dennoch den in ihr enthaltenen Wahrheitskern nicht übersehen. R. Schreiter hat z.B. auf die grundsätzliche Analogie hingewiesen zwischen dem Anzünden einer Opferkerze durch ein armes Ehepaar, um zu einem besseren Verständnis im gegenseitigen Zusammenleben zu kommen, und der Teilnahme eines anderen Paares aus der Mittelschicht an einem Wochenende des «Marriage Encounter», um die kommunikative Qualität ihres ehelichen Zusammenlebens zu verbessern[13]. Geht man dagegen davon aus, daß der volksreligiöse Umgang mit Symbolen und anderen Formen der Vermittlung quasi ex definitione als Magie zu betrachten sei, dann verschließt man nicht nur die Augen vor den magischen Elementen, die auch in den sogenannten aufgeklärteren Formen, seine Religion zu leben, zu finden sind, sondern man bleibt auch den positiven Werten der Volksreligiosität wie dem unleugbaren Gottesvertrauen gegenüber blind. Zudem vergißt man, daß nicht nur die Religion, sondern auch der Glaube irgendeine sinnliche Vermittlung voraussetzt: «per visibilia ad invisibilia.»

4. In gewisser Hinsicht ist die Volksreligiosität auch eine Sammlung von Riten und Bräuchen. Wichtig ist dabei vor allem eine richtige Ausführung dieser Bräuche, nicht das Nachdenken darüber. Die Volksreligion beruht also nicht auf einer persönlichen Entscheidung, sondern auf der Plausibilität in sich geschlossener Erfahrungen. Der Glaube dagegen ist ein höchst persönlicher, auf der menschlichen Freiheit beruhender Akt. Natürlich kommt auch der Glaube nicht ohne Gewohnheiten und Riten aus, er ist aber auch gleichzeitig von der Gefahr bedroht, in rituellen Handlungen oder in dem Festhalten an sinnlosen Bräuchen aufzugehen. In diesem letzten Fall werden diese Riten und Bräuche faktisch zum Glaubensinhalt hochstilisiert: Sie sind dann nicht mehr Mittel im Dienst der Weitergabe des Glaubens, sondern treten an die Stelle des Glaubens selbst.

Das heißt aber nicht, daß wir vor den Vorteilen einer Gewohnheitsreligion blind sein müssen. Gewohnheiten und Bräuche sind den einzelnen Gläubigen und den Gemeinschaften der Gläubigen eine Hilfe, durch die sie in einer sinnvollen Geschichte aufeinander folgender Generationen situiert werden und so Anschluß an die Vergangenheit finden. Das Wissen um ein solches Eingebettetsein in eine hochstehende Überlieferung gibt Geborgenheit, Sicherheit und Identität. In einer durch Chaos und durch den Gegensatz der Konflikte bedrohten Welt vermitteln diese Gewohnheiten, Bräuche und Riten das Gefühl, in eine sinnvolle Ordnung integriert zu sein. In einem solchen Sinn brauchen die Gewohnheiten also nicht leer oder inhaltslos oder unwahrhaftig zu sein. Man kann sich eine Gewohnheit ja auch *aneignen*. Es kann dann sein, daß man Bräuche übernimmt oder bestimmte Riten vollzieht, weil man dies immer so gelernt und gesehen hat und weil sie in diesem Kontext Ausdruck einer Lebensweise sind, der man zustimmt und die man für wertvoll hält, ohne daß man dies auch thematisieren kann.

5. Ohne Zweifel spielt das Gefühl in der Volksreligiosität eine beherrschende Rolle. Das kann natürlich dazu führen, daß dieses Gefühl sich gegen die Vernunft durchsetzt, was dann früher oder später zu Fehlformen der Religiosität führt. Hiermit soll nicht behauptet werden, daß Rationalität das einzige Kriterium zur Beurteilung konkreter religiöser Äußerungen sei oder

daß Rationalität reiche, damit es nicht zu Fehlformen von Religion kommt. Gefühl und Vernunft sollen sich gegenseitig kritisch korrigieren. Das Gefühl ist dabei nie nur Gefühl, denn dies würde ein zusammenhängendes Glaubensbekenntnis verhindern, die Verkündigung würde zu einer reinen Glossolalie verkommen und die Christen würden von ihrer Hoffnung keine Rechenschaft mehr ablegen können (1 Petr 3,15). Auch besteht durchaus die Gefahr, daß das Fehlen einer ordnenden Instanz zur Verabsolutierung von Teilaspekten führt, was dann Fanatismus und Polarisierung nach sich zieht. Andererseits würde eine Religion, aus der alle Gefühlsaspekte verbannt werden, zu einer Sammlung abstrakter Thesen verkommen. Denn genau betrachtet ist der christliche Glaube tastbar gewordene Wahrheit, eine Wahrheit, die viel mehr durch Erzählungen, Darstellungen und Rollenspiele als durch logische Definitionen und Beweisführungen vermittelt wird.

Hier ist übrigens auch einer der Gründe für das gespannte Verhältnis zwischen der Theologie und der Volksreligiosität zu suchen. Denn letztere ist gelebte Religion, die sich nicht in Formeln ausdrückt, sondern sich eher, wie wir sahen, anderer Formen der Vermittlung bedient. Diese Volksreligiosität führt zu manchen Einsichten und Intuitionen, die auf dem Weg über die Formeln der Logik unerreichbar sind und deshalb nur allzu leicht als subjektiv und vom Gefühl bestimmt abgetan werden.

Auf der anderen Seite erfährt das Volk den Theologen oft als einen Spielverderber oder Besserwiser. Er gilt oft als jemand, der das Einfache geringschätzt. Übrigens zu Unrecht, denn an sich, d.h. als konkrete Lebenseinstellung oder konkreter Lebensvollzug mag der Glaube zwar einfach sein, es ist aber keineswegs einfach, diesen Glauben auch in Worten auszudrücken. Dennoch wird man dies immer versuchen müssen, allerdings mit der gleichzeitigen Überzeugung, daß man von der Abstraktion zu der konkreten Erfahrung, also auch zu dem «einfachen» Glauben und seinen Ausdrucksformen zurückkehren muß. Dies ist übrigens keine beliebige Aufgabe, sondern sie ist wesentlicher Bestandteil der Suche nach der Wahrheit des Glaubens.

Zum Schluß

Die Wirklichkeit Gottes entzieht sich jedem Versuch unseres Denkens, sie in Definitionen und Begriffen zu erfassen. Sie entzieht sich auch unserem Vorstellungsvermögen und den Fähigkeiten unserer Phantasie. Diese Überzeugung fand in den verschiedenen Formen der negativen Theologie einen Niederschlag: Gott kann nicht irgendwo in der Zeit oder im Raum lokalisiert werden. Dennoch weiß die christliche Theologie auch, daß dieser Gott, der unser Denken und Fühlen übersteigt, sich auf eine definitive und nicht mehr übertreffbare, höchst tiefe Weise in Jesus Christus, einer konkreten historischen Person, zu erkennen gegeben hat. An seiner Person und seinem Auftreten, an seinem Sterben und seiner Verherrlichung können wir ablesen, wer Gott ist und was er mit dem Menschen und seiner Geschichte vorhat. Die Nachfolge dieses Jesus bedeutet eine Umkehr des Lebens, die auch eine radikale Ernstnahme des Menschen und der Welt beinhaltet. Nun geht weder unser Bekenntnis, daß Jesus «Gott mit uns» ist, noch unsere Bereitschaft, in seine Fußspuren zu treten, aus einer persönlichen Begegnung mit dem Menschen Jesus hervor. Wir kennen ihn nur durch eine Tradition, die von ihm redet. Damit wir ihn kennenlernen, sind wir auf die Vermittlung einer sprachlichen Tradition und einer reichen Symbolwelt angewiesen. Dabei ist die Volksreligiosität einer der Träger dieses symbolischen Universums. Zudem ist sie auch Ausdruck und Niederschlag der Bejahung der Wirklichkeit, auf die jene Sprache und jene Symbole verweisen. Aus der immer existierenden Spannung zwischen dieser Sprache, diesen Symbolen und Ausdrucksformen einerseits und der Wirklichkeit, auf die sie verweisen, andererseits gehen sowohl das Existenzrecht der Volksreligiosität als auch die Relativität ihrer Legitimität hervor.

[1] Zitiert bei J. Duquesne, Un débat actuel: «La religion populaire»: Religion populaire et réforme liturgique (Paris 1975) 10.

[2] L.Maldonado, Genesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso historico (Madrid 1979) 11-12.

[3] Siehe A. Vergote, Volkskatholicisme: Collationes 9 (1979) 417-432.

[4] Siehe B.Hein, Antonio Gramsci und die Volksreligion: K. Rahner u.a., Volksreligion - Religion des Volkes (Stuttgart 1979) 156-164.

[5] Siehe A. Brants, Volksreligiositeit en christelijk geloof: A. Blijlevens u.a., Volksreligiositeit: Uitnodiging en uitdaging (Averbode 1982) 41-49.

[6] Siehe B. Welte, Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft (Frankfurt/M. 1977).

[7] Siehe R. Towler, Homo Religiosus. Sociological Problems in the Study of Religion (New York 1974).

[8] Siehe A. Vergote, Dialogue interdisciplinaire sur l'anthropologie sacramentelle: La Maison-Dieu 119 (1974) 57.

[9] Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum I 27.

[10] Siehe R. Schreiter, Constructing Local Theologies (New York 1985) 130.

[11] A. Brants, aaO. (s. Anm. 5) 54.

[12] Siehe H. Biezais, Von der Wesensidentität der Religion und der Magie: Acta Academiae Aboensis Ser. A Vol. 557 (Abo 1978).

[13] Siehe R. Schreiter, aaO. (s. Anm. 10) 137-138.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ERNEST HENAU

1937 in Erwetegen, Belgien, geboren. 1956 Eintritt in den Passionistenorden. 1963 zum Priester ordiniert. 1967 Promotion zum Doktor der Theologie an der Katholischen Universität Löwen. Lehrtätigkeit an den Theologischen Fakultäten von Löwen und Tilburg. 1975 - 1976 als Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung an der Universität Würzburg. Derzeit Professor für Pastoraltheologie an der Hochschule für Theologie und Pastorat in Heerlen, Niederlande. Wichtigste Veröffentlichungen: Waarom Kerk? (1974); Inleiding tot de praktische homiletiek (1976); (zus. mit J. Bares): God is groter (1980); Verscheidenheid in kerkbetrokkenheid (1982). Anschriften: Mechelsesteenweg 82,B-1970 Wezembeek-Oppem, Belgien; Oliemolenstraat 60, NL-6416 CB Heerlen; Niederlande.

Enrique Dussel

Volksreligiosität als Unterdrückung und als Befreiung

Hypothesen zu ihrer Geschichte und Gegenwart in Lateinamerika

Ich möchte meine Darstellung in fünf Teile gliedern: Erstens werde ich einen bestimmten theoretischen Rahmen dessen diskutieren, was «*Volks*-Religiosität» in Lateinamerika ist. Zweitens werde ich die historische Entwicklung des Phänomens untersuchen. Drittens werde ich eine strukturelle Beschreibung der Volksreligiosität geben. Viertens werde ich, sehr allgemein, die hauptsächlichen Inhalte dieser Art von Religiosität darstellen. Und zum Schluß werde ich das vielleicht Eigentümlichste dieser Religiosität ins Auge fassen: Die Problematik ihres «politischen Sinnes», und zwar sowohl den Aspekt ihrer «populistischen» Handhabung als auch den eigentlichen Befreiungsaspekt.

I. Einleitende Überlegungen

Die Kubanische Akademie der Wissenschaften hat kürzlich eine Abteilung für Religionssoziologie gegründet. Im letzten Jahr habe ich mit ihren Mitgliedern eine Arbeit über «Volksreligiosität in Kuba» diskutiert. Das Thema findet also heute in den verschiedensten Bereichen des lateinamerikanischen Lebens Interesse.

1. Volkskultur

Das Phänomen der «Volksreligiosität» muß im Rahmen der lateinamerikanischen «Volkskultur» gesehen werden. Unter «Kultur» verstehe ich nicht eine Ebene des Überbaus oder eine ideologische Ebene, die ein «Reflex» der Infrastruktur wäre. Ganz im Gegenteil, «Kultur» bezeichnet ein System von praktischen Handlungen (unter ihnen an erster Stelle die produktiven, die ökonomischen usw.), die die individuelle oder soziale Subjektivität bestimmen, und zwar durch die Arbeit und ihre Produkte, durch die

eigentlichen Produktionsbeziehungen und durch den existentiellen Sinn, den sie für die Subjektivität haben.

Kultur ist die Gesamtheit der Objekte (materielle Kultur), mit der Welt als Gesamtheit des Sinnes (geistige Kultur), die von Subjekten (Individuen, Gruppen, Klassen, sozialen Blöcken usw.) getragen wird. Deshalb gibt es eine Vielfalt von Kulturen, eine Konfrontation zwischen ihnen und die Herrschaft einer Kultur über die andere. Kulturen haben unterschiedliche Verbreitungen (in einer Klasse, einer Nation, einer Gruppe von Nationen wie Lateinamerika, einer Epoche der Weltgeschichte usw.).

«Volkskultur»[1] ist eine spezifische Kultur, und die lateinamerikanische Volkskultur hat ihre ganz spezifische Ausprägung. Wenn «Volk»[2] nicht die Nation in ihrer Gesamtheit ist (das wäre die populistische Bezeichnung, die die nationalen Burgeoisien einschließt, wie im Nazismus, Faschismus, Peronismus, Cardenismus usw.), sondern der «soziale Block» der Unterdrückten, dann will das heißen, daß das Volk die unterdrückten Klassen des kapitalistischen Systems (die Bauern und lohnabhängigen Arbeiter) einschließt, aber ebenso Stämme, ethnische Gruppen, arbeitslose Randgruppen und andere unterdrückte soziale Sektoren, besonders in den abgelegenen, abhängigen und unterentwickelten Nationen des kapitalistischen Weltsystems. *Volkskultur* unterscheidet sich also von der transnationalen oder imperialen Kultur, von der nationalen Kultur, von der Kultur der herrschenden Klassen und sogar von der Kultur der «Masse»[3].

2. *Volksreligiosität in Lateinamerika*

Die «Religiosität» des Volkes, vor allem in Lateinamerika, ist ein Moment der Volkskultur. Sie ist der *fundamentale Sinn-Kern* der gesamten Volkskultur, denn dort werden die Praktiken ausgeübt, die die tiefste Bedeutung der Existenz ausmachen. Das alltägliche Leben des leidenden lateinamerikanischen Volkes bezieht den Sinn des Lebens, der Arbeit, der Ehe, der Familie, des Leidens und des Todes weder aus dem staatlichen Erziehungssystem noch aus der Kultur der Massenmedien, nicht einmal von bestimmten Linksparteien. Es ist der Volksreligiosität vorbehalten geblieben, all diesen Bereichen einen Sinn zu verleihen.

Andererseits stellt diese Religiosität einen Kernbereich des Volkes dar, der nicht verbildet oder verfälscht ist. Zum einen, weil der liberale Staat des 19. Jahrhunderts antipopulär war, das Volk vollständig ignorierte und ihm so ermöglichte, zum Protagonisten seiner eigenen Religiosität zu werden. Zum anderen sogar im religiösen Bereich, weil die «Romanisierung» der katholischen Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Kirche selber in ihren offiziellen Praktiken von denjenigen Praktiken entfernte, in denen das Volk selbst Subjekt und Handelnder war. Das heißt, die Volksreligiosität blieb unter der Kontrolle des Volkes selbst: in der Familie, im Dorf, im Viertel; in den Bruderschaften, bei den «rezadores» (Betern), Gemeindevorstehern, «mayordomos» oder einfach im Glauben des Volkes, den die offizielle Religion weder beherrscht noch kennt.

Dieser Handlungsbezug, das heißt die Tatsache, daß man Herr der Handlung ist, Kontrolle über sie und Kenntnis von ihrer Struktur hat, ist das, was die Volksreligiosität zu einem bevorzugten «Feld» macht, auf dem sich der Protagonismus des Volkes entwickelt, auch wenn er häufig nur symbolisch bleibt.

Abschließend könnten wir also sagen, daß die Volksreligiosität im subjektiven Volksglauben besteht, in Symbolen und Riten sowie in Verhaltensweisen und objektiv sinnvollen Praktiken, die das Produkt einer jahrhundertealten Geschichte sind und die man nicht mit der offiziellen Priesterreligion verwechseln darf. Sie ist ein eigenes «religiöses Feld» mit einer relativen Autonomie, auf dem das Volk das Subjekt ist, auch wenn die Priester, Schamanen und Propheten einen Einfluß ausüben.

II. Der historische Entstehungsprozeß

Die Volksreligiosität in Lateinamerika ist die Frucht eines jahrhundertealten historischen Prozesses, der mindestens drei Grundkomponenten hat.

1. *Augangspunkt*

1.1 Die hispanisch-lusitanische Volksreligiosität[4]

Mit der Thronbesteigung Konstantins konstituierte sich das römische Reich als Christenheit, wobei sich das Christentum mit der herrschenden Kultur identifziert. Andererseits wird die lateinische Liturgie Roms (eine unter vielen anderen) despotisch über die Massen der Christen

verhängt. Als die offizielle römische Liturgie sich festgesetzt hatte, andererseits die christliche Gemeinde aber auch zu einem Massenphänomen geworden war, erscheint im Schoße der mittelalterlichen Christenheit notwendigerweise die feudale Volksreligiosität. Die Provinz Hispania des römischen Reiches, die von den Westgoten beherrscht ist und im 6. Jahrhundert zum Christentum bekehrt wird, geht in diesem Prozeß denselben Weg. Die hispanische «Volksreligiosität» besteht aus einem ganzen Bündel von Glaubenssätzen und Praktiken, die eine Mischung der Religiosität der Iberer und Römer, der frühen Christen und Westgoten darstellt, und die durch die muslimischen Invasionen in der christlich-arabischen Struktur zu einer neuen Blüte gelangt. Der Apostel Jakobus («Santiago») bleibt unverständlich, wenn man ihn nicht als einen Anti-Muhammad der Wiedereroberung gegen die Mauren sieht. Viele Traditionen der Volksreligiosität in Lateinamerika gehen auf hispanisch-lusitanische, mittelalterliche und westgotisch-maurische Ursprünge zurück.

1.2 Die indianische Religiosität[5]

In mehr oder weniger großem Ausmaß, je nach der gegenwärtigen Präsenz der indianischen Kultur, wie in Mexiko und Zentralamerika, Peru, Ecuador oder Bolivien, geht die lateinamerikanische Volksreligiosität auch auf Traditionen der amerikanischen Ureinwohner zurück. So wie das Christentum des Mittelmeerraumes der römisch-griechischen Religiosität aufgesetzt wurde (das Weihnachtsfest ist zum Beispiel heidnischen Ursprungs), und das Christentum Germaniens der Religiosität der Ureinwohner (aufgrund ihrer Bäume und merkwürdig geformten Felsen entstehen aus ihren Altären und Tempelchen symbolische religiöse Elemente und mittelalterliche Wallfahrts- und Prozessionsorte), so sind auch die alten Glaubenssätze und Praktiken der karibischen Indianer, der Azteken, Mayas, Chibchas oder Inkas, um nur einige zu nennen, der Boden, auf dem die lateinamerikanische Religiosität gedeiht.

1.3 Die afrikanische Religiosität

Wegen ihrer Bedeutung in der Karibik, in Zentralamerika, Brasilien oder Kolumbien müssen die afrikanischen Religionen ebenfalls zu den konstitutiven Momenten der lateinamerikanischen Volksreligiosität gezählt werden. Die «Orixas»[6] drücken sich durch die Tänzer aus und bevölkern das tägliche Leben der afroamerikanischen Bevölkerung in Lateinamerika.

2. Die Religiosität der Christenheit in Westindien[7]

Der gewalttätige Zusammenstoß bei der Eroberung macht die Anwesenheit des Christentums in Lateinamerika zu einer tief zwiespältigen Angelegenheit. Jedenfalls kam es durch das manchmal stille und manchmal heroische Werk Tausender Franziskaner, Dominikaner, Mercedarier und Jesuiten usw. zu einer *ursprünglichen und kreativen Aufnahme des Evangeliums* durch das unterdrückte indianische Volk, durch die Mestizen, die schwarzen Sklaven, die Zambos und die verarmten Spanier. Dieses *Volk* entwickelte auf eigene Rechnung, häufig gegen die herrschende Kultur und sogar gegen die offizielle Kirche, *eine Welt* der Religion, ein System von Glaubenssätzen und Bräuchen, das der Gesamtheit des täglichen Lebens, der Arbeit, den Kämpfen, dem Schmerz, dem Tod, dem Überleben usw. einen Sinn gibt. Eine christliche, aber lateinamerikanische Welt. Eine ursprüngliche Welt, die den herrschenden Klassen, der herrschenden Kultur und Religion und sogar den Interessierten häufig unbekannt ist, die die Intellektuellen und die Parteien der Linken bis vor kurzem verachteten, die die Liberalen nicht zur Kenntnis nahmen und die die Konservativen manipulierten. Eine Frucht vieler Jahrhunderte des Volkslebens, ist die Religiosität des Volkes heute ein fruchtbares Feld, auf dem die alte Welt, die verschwinden wird, und die neue, die darum kämpft, sich zu behaupten, miteinander im Kampf auf Leben und Tod liegen.

3. Die Zeit der Entwicklung (19. und 20. Jahrhundert)

Mit dem Prozeß der Emanzipation von Spanien und Portugal löst sich die Volksreligiosität von der Institution Kirche und verwandelt sich in einen Bereich des Volkswiderstandes gegen das liberale Regime, das nicht nur gegen die Konservativen ist, sondern ebenso gegen das Volk.

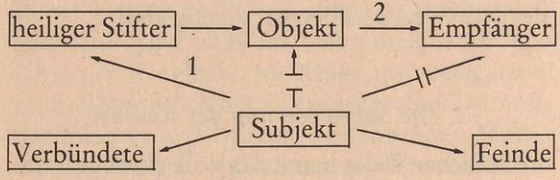
III. Die wesentliche Struktur

Es gibt einen gewissen Populismus, der dazu tendiert, alles zu fetischisieren, was vom Volke

kommt, ohne zu sehen, daß das Volk durch die entfremdende Unterdrückung, unter der es leidet, seinen Feind und Beherrscher in seine eigenen religiösen Strukturen mit übernommen hat. Das Volk selbst ist es, das in seiner Tradition seine eigene Unterdrückung überliefert. Es ist also notwendig, eine grundsätzliche und tiefe Unterscheidung zu treffen.

1. Die Volksreligiosität als Unterdrückung

Was den negativen, entfremdenden Aspekt angeht, und unter Bezugnahme auf die Beschreibung, die Gilberto Giménez[8] mit den Katgegorien der Linguistik gibt (er stützt sich auf das Modell der «Aktanten» von Propp oder Greimas[9]), so könnte man an folgende Struktur denken:



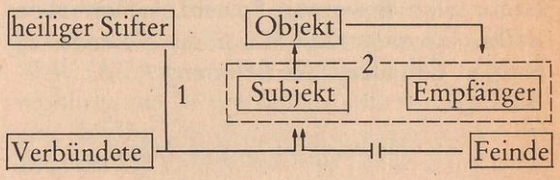
Da das christliche Volk (das Subjekt) in seinem Zustand der Unterdrückung, Armut und Ausbeutung die zum täglichen Leben nötigen Güter (das Objekt) nicht erlangen kann (Gesundheit, Nahrung, Arbeit, Wohnung, Erziehung, gute Ernten, gute Reisen usw.), überträgt es die Verantwortung für die Güter dem Herrn, dem Heiligen, der Gottheit *(dem heiligen Stifter)*, der das erwünschte *Objekt* durch Wunder oder spezielle Gaben gewährt. Auf diese Art ist das *Subjekt* im Kult aktiv (Pfeil 1), aber passiver Empfänger der Gaben (Pfeil 2).

So verläuft das tägliche Leben des beherrschten und unterdrückten Volkes in einem «Jenseits» der weltlichen Alltäglichkeit. In Wirklichkeit ist alles heilig. Jede Handlung ist durch Normen geregelt: die Art des Essens, die Art zu grüßen, die Gebete, der häusliche Kult, die Stätten der Heiligen, die brennenden Kerzen. Man muß sich bei den «Verbündeten» beliebt machen (bei den Heiligen, den «Seelen im Fegefeuer usw.); und man muß sich gegen die Feinde verteidigen (gegen den Teufel, die Flüche usw.). Das Religiöse durchdringt das gesamte Leben, die «Aktanten» sind zahlreich und anspruchsvoll. Auf dem Land, in den Dörfern, in den Armenvierteln, überall lebt der Mensch wie in einem «mythischen Raum». Das Leben erstarrt in Transzendenz. Es ist eine perfekt geregelte Ordnung. «Der Glaube an das Weiterleben der Seele zum Beispiel ist ein zentraler Aspekt der Volksreligiosität. Die ganze Angst der Landbevölkerung nährt sich hiervon. Die Erscheinungen, die Gespenster, die Schreie und das Sausen der Seelen in der Nacht machen es nötig, die Wahrsagerei zu praktizieren, das Heft des Messers als Kreuz zu zeigen und sich mit wachsender Inbrunst zu bekreuzigen. Die Volkstheologie mit ihren Engeln und Teufeln, mit ihren Geistern der Natur und der anderen Welt, mit ihren Seelen im Fegefeuer bildet das umfangreiche Korpus unserer Legenden und Mythen.»[10]

2. Die Volksreligiosität als Befreiung

Aber das Feld der Volksreligion liegt nicht nur in den Händen der Schamanen, es hat auch Raum für den Propheten. Es ist ein Feld des Konfliktes, und deshalb kann es den Interessen der beherrschten Klassen dienen, das heißt, der Befreiung[11].

In diesem Fall ändern sich die Funktionen der «Aktanten», die Protagonisten werden, historisch. Der «heilige Stifter» ist das Volk selbst (Pfeil 1), das aus seinem Schoße Helden und Heilige hervorbringt und praktisch sein Objekt erreicht (Pfeil 2): Die Gabe oder das Wunder besteht darin, daß das Volk selbst zum Protagonisten der Geschichte wird.



Ein gutes Beispiel, um die Veränderung des Modelles zu zeigen, ist der Prozeß der mexikanischen Emanzipation; ein weiteres werden wir gegen Schluß am Fall Nicaragua in der Gegenwart darstellen.

Als die Azteken in das Hochtal von Mexiko einfielen, unterwarfen sie die Bauernvölker, die das Land bewohnten. «Die höchste ihrer Göttin-

nen hieß Cihuacóatl, das heißt Schlangenfrau, die nannten sie Tonantzin», erklärte Sahagún in seiner *Allgemeinen Geschichte von Neuspanien.*[12] Noch heute gibt es den berühmten Tempel der «Tonantzin-tla» (unser Mütterchen). Also der aggressive Krieger Huitzilopochtli, der Gott des Himmels (der Azteken), unterwarf die ackerbautreibenden Völker (Verehrer der Göttin der Fruchtbarkeit). Auf einem Heiligtum der Tonantzin in Tepeyac, wohin die Unterdrückten zur Zeit der Azteken pilgerten, um ihre Mutter zu verehren, wurde später das Bild Unserer Heiligen Jungfrau von Guadalupe verehrt, der Jungfrau der Befreiung Spaniens bei der Wiedereroberung gegen die Mauren. Die unterdrückte Klasse, die Eingeborenen und später die Kreolen (seit dem Werk von Miguel Sánchez aus dem Jahre 1648 über das *Bild der Jungfrau Maria, der Gottesmutter von Guadalupe, die wunderbarerweise in Mexiko erschien*[13], fanden in besagter Jungfrau, dem Objekt der Volksreligiosität, zuerst den Rückhalt für die Entstehung eines nationalen mexikanischen und antihispanischen Bewußtseins, und später sogar die Fahne für die Kämpfer der Emanzipation. Im Jahre 1800 nannte sich eine Gruppe von Patrioten die «Guadalupes». Der Priester Hidalgo benutzte für sein Heer die Fahne und die Farben der Jungfrau von Guadalupe, ebenso wie Morelos, während die Spanier sich unter der Fahne der Jungfrau von der immerwährenden Hilfe sammelten, die Cortés in der «Traurigen Nacht» vor den Azteken gerettet hatte. Im 20. Jahrhundert nahm Zapata unter der Fahne der Jungfrau von Guadalupe Cuernavaca ein; und César Chávez, der Führer der Bauerngewerkschaft von Kalifornien, macht heute dieselbe Jungfrau von Guadalupe zum Motor seiner Bewegung. So wird ein Symbol der Volksreligiosität zum Motor der Veränderung und zur Grundlage der Befreiung.

IV. Die hauptsächlichen Inhalte

Die lateinamerikanische Volksreligiosität umfaßt bestimmte Praktiken, deren Inhalte wie folgt schematisiert werden können:

1. Die Sakralisierung der Zeit

Die «Zeit» ist grundsätzlich ein religiöser Horizont; noch die ökonomische Zeit der vierzehntägigen und monatlichen Auszahlung oder die Betriebszugehörigkeit wird durch die «fiestas» bemessen. Als eine kurze Zeitspanne wird zunächst der Tag sakralisiert, indem man «das Kreuz schlägt», wenn man das Haus auf dem Weg zur Arbeit verläßt, und vor dem Essen und Schlafen; sodann in weiteren religiösen Praktiken während des Tages.

In einer mittleren Zeitspanne wie dem Jahr durchzieht die Religiosität den gesamten Verlauf der Jahreszeiten (besonders auf dem Land, aber genauso in den Städten): Der Winter ist die Zeit des Todes, der Frühling die Zeit der Auferstehung des Lebens. Die Feste der Schutzheiligen gehen praktisch auf antike Totemkulte und eine lange Tradition zurück. Wichtige Momente sind die Karwoche, früher der Karneval, Allerheiligen und die Totenfeste.

Es gibt noch eine längere Zeitspanne: die der Geschichte eines Volkes. Das Volk wahrt das Andenken an seine Helden, seine Heiligen und seine heroischen Taten, die gerade in Momenten der Befreiung so überaus wichtig sind.

2. Die Sakralisierung des Raumes

In ähnlicher Weise kennt das Volk eine bestimmte «Zentralität» (die Familie, das Dorf, die Gemeinde, das Stadtviertel). Alles andere ist «peripher». Der Weg von dem einen in den anderen Raum ist etwas, das es zu bestehen gilt: vom Haus zur Fabrik oder in ein anderes Dorf (die Reisegefahr usw.); und deshalb muß man sich einem Heiligen, einem Verbündeten oder ähnlichem anvertrauen. Die Prozessionen und erst recht die Wallfahrten sind ein «Weg» durch den profanen Raum hin zur Zentralität des geweihten Raumes par excellence: das Heiligtum der Jungfrau von Guadalupe, von Copacabana, der Christus von «Gran Poder» oder Esquipula. Solange die religiöse Praktik dauert, ist für kurze Zeit eine bestimmte Kontrolle über den Raum des «Überganges» gegeben, der zwar feindlich ist, nun aber vom Volk beherrscht wird. Das Volk besetzt und kontrolliert den Raum durch seine Menge und erreicht dadurch zugleich die Affirmation seiner selbst.

3. Die Sakralisierung des Rhythmus

Ein fundamentaler Ausdruck der Volksreligiosität ist der Rhythmus, die Bewegung zum Takt der Musik, die «getrommelten» Tänze im Takt der Rumbarasseln, der Harfe, der Gitarre, der

Marimba oder der «Charras», die in Bolivien aus Stierhorn sind. Der Rhythmus des Jahres, des Monats, der Woche und des Tages wird beschleunigt im Rhythmus des heiligen Tanzes, in dem sich der Körper mit dem Ritus vereinigt, im Rhythmus des Gebets und sogar der Ekstase; sehr viel stärker geschieht das im Fall der «Umbanda» oder des «Candomblé», im Wodu oder anderen afroamerikanischen Ausdrucksformen.

4. Die Adressaten

Die Volksreligiosität richtet sich in gläubigem Empfinden an folgende Personen, Kräfte und Geister als Adressaten:

Der «Gott der Armen» ist der Ewige Vater, der allgegenwärtig ist, an den das Volk sich gewohnheitsmäßig wendet und der sich in konkreten Handlungen ausdrückt: im Regen, in der guten Ernte, in der Gesundheit, in der guten Reise. Er ist gerecht und gütig; er ist treu, aber auch häufig auf tragische Weise die Ursache von Übel und Unglück, vor denen man resignieren muß. Bekanntlich hat die Jungfrau die Göttinnen der Pflanzer und Bauern, die Göttinnen-Mütter waren, abgelöst und nimmt seitdem in Lateinamerika einen zentralen Platz ein. Sie ist näher als der Ewige Vater; sie ist die Mutter des Mitleids. Bei den Negern, den ehemaligen Skalven, ist sie Yemandá, die Mutter des Wassers.

Mehr noch denn als eine historische Person wird Jesus Christus im Gewand der vielen «Christusse» dargestellt: es gibt Christusse und «Senores» mit vielen Namen und an vielen Orten. Sogar als «niño», als Kind; zum Beispiel heißt der Orts- und Gemeindevorsteher «Niño Alcalde». So auch das «Kreuz», aber nicht als historisches Instrument seines Todes, sondern als Kraft gegen die Teufel: Kreuze hängen an den Wegen, auf den Bergen, an den Wänden der proletarischen Häuser, und auf den Dachfirsten der Gebäude sind sie von den Maurern errichtet worden: «Um des heiligen Kreuzes willen, Herr, befreie uns von allem Übel!»[14] Insbesondere trifft man auf die «Gekreuzigten», diese barocken Christusfiguren, voller Schmerz und Blut, die das Opfer des ausgebeuteten Volkes selber darstellen.

Und schließlich die Heiligen: Die Schutzheiligen der Familie, der Viertel, der Dörfer, der Gemeinden und aller Orte. Viele von ihnen sind den antiken Gottheiten, Kräften oder Prinzipien der Natur aufgesetzt. Es gibt für alles einen Heiligen: damit die Jungfrau ihren Mann findet, für die Treue, die Fruchtbarkeit, um verlorene Gegenstände zu finden usw.

Auch die Verstorbenen zählen zu den Adressaten sowie die guten und bösen «Geister». Der Tod, mit dem man ruhig Zwiesprache hält, der sogar «Sankt Tod» genannt wird, ist alltäglicher Gesprächspartner des Volkes.

Ebensowenig dürfen bei der afroamerikanischen Bevölkerung die «Geister» *(Orixás)* außer acht gelassen werden; sie sind das Objekt eines besonderen Kultes und überschneiden sich mit den Heiligen. Was die Tänzer in der Ekstase ausdrücken, ist eine überaus reiche religiöse Welt.

Insgesamt begegnen wir einer Welt, die von Protagonisten bevölkert ist. Für die Fremden, für den, der diese Welt nicht betritt, erscheint sie gewöhnlich, langweilig oder tragisch. Für die Beteiligten gibt es zahlreiche Praktiken voller Sinn.

5. Das Ethos der Volksreligiosität

Generell ist die allgemeine «Haltung» der Geschichte, der persönlichen oder sozialen Existenz gegenüber tragisch und passiv. Alles ist von einer gewissen Theologie der Resignation gefärbt: «Gott will es so!» (den Tod des Kindes, die Krankheit, den Verlust der Arbeit, den Tod). Für die Volksreligiosität hat auf jeden Fall alles einen Sinn, aber wie schon gesagt: manchmal ist sie auch die Spiegelung der herrschenden Ideologie in den Beherrschten selber.

V. Der aktuelle politische Sinn

Im Gegensatz zu dem, was in den zentralen entwickelten Ländern stattgefunden hat, ist die Säkularisierung der Aufklärung in der Dritten Welt (Afrika, Asien, Lateinamerika) niemals wirklich zum unterdrückten Volk durchgedrungen. Infolge der Armut, des Leidens und der Ausbeutung konnte das Volk nie an dem Reichtum und den Werten des Kapitalismus teilhaben. Die Säkularisierung war nur in einem Kapitalismus möglich, der keine religiöse Rechtfertigung der Herrschaft mehr brauchte: Der Mehrwert wird ohne Bewußtsein des Eigentümers und des Arbeiters gewonnen; man braucht ihn also auch nicht zu rechtfertigen, denn niemand erkennt ihn als Ungerechtigkeit. Da das Volk der peripheren Länder nie die Errungenschaften des Kapitalismus genießen konnte, hat es seine Traditionen

bewahrt. Und es scheint nicht so, als ob sie in nächster Zeit verschwinden würden.

1. Die populistische Manipulation

Die Volksreligiosität in Lateinamerika wird mindestens auf drei Ebenen «manipuliert». Erstens gibt es die Schamanen oder «Betrüger» (die alten Priester in modernisierter Form), die die Kunst der Wahrsagung «handhaben», die Gesundbeterei, die Kräuter und die Segnungen. Man sollte sie von der weisen traditionellen Medizin unterscheiden. Das Schamanentum ist die dekadente Form der Überlieferung.

Zweitens «benutzten» die politische Gesellschaft selbst und der populistische Staat (eines Perón, Vargas, Rojas Pinilla usw.) die Volksreligiosität, um das Volk zu kontrollieren (so wie bis vor kurzem Duvalier). Im Gegensatz zu den Liberalen des 19. Jahrhunderts, die das Christentum wegen seiner bürgerlichen, abhängigen Ideologie schmähten, näherten sich die populistischen Führer dem Volk mit einem gewissen Anschein von religiösem Charisma (vielleicht mit Ausnahme von Cárdenas in Mexiko).

Drittens «benutzte» auch die offizielle katholische Kirche die Volksreligiosität. Wie schon gesagt, die «Romanisierung» der katholischen Kirche seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts trennte sie von der Volksreligiosität. In Wirklichkeit existieren zwei Arten von religiösen Praktiken nebeneinander: eine ist die des Volkes, die andere ist die offizielle. Das Volk, der «mayordomo» oder die Bruderschaft bringt den Heiligen in einer Prozession herbei, damit der «Vater» (der offizielle Priester) für ihn zum Beispiel eine Messe liest. Aber die beiden Praktiken haben verschiedene Bedeutung. In Wirklichkeit sind sie wie zwei verschiedene Religionen. Trotzdem kontrolliert die hierarchische katholische Kirche weiterhin die Zentren der Wallfahrten und die Pilgerstätten, und sie ist sich dieses Nebeneinanders klar bewußt – «Manipulation» also.

2. Der Befreiungscharakter der Volksreligiosität

Gegenüber der lateinamerikanischen Volksreligiosität sind aber auch andere Haltungen möglich, die nicht in der populistischen «Manipulation» bestehen, sondern darin, den begonnenen Prozeß weiter und zu Ende zu führen.

An erster Stelle ist auf die umfangreiche Erfahrung der sogenannten «Kirchlichen Basisgemeinden» zu verweisen; sie sind fest im Volk verankert, ja, sie selber sind das Volk. Sie sind eine Neuschöpfung aus dem Inneren der Volksreligiosität. Die Mitglieder der Basisgemeinden besitzen selber die Volksreligiosität. Indem sie sich Gottes Wort (die Bibel) erneut aneignen, können sie ihre frühere Erfahrung im geschichtlichen Zusammenhang sehen, aktualisieren und politisieren. Sie aktualisieren sie auf einer neuen Bewußtseinsebene. Ohne aufzuhören, die traditionelle Volksreligiosität zu sein, gewinnt diese jetzt eine prophetische, eine kritische, kreative und politische Bedeutung. Die Mitglieder verleugnen nichts von ihren alten Glaubenssätzen, Verehrungen und Praktiken, aber sie begreifen diese jetzt in einem anderen Zusammenhang, in einem neuen Horizont des bewußten Glaubens, der verantwortlichen Praxis, der Organisation, der politischen Forderung und der politischen Aktion als Dienst; und sie tun dies im Namen desselben Schutzheiligen, derselben Jungfrau von Lujan oder der «Aparecida», desselben Christus von «Gran Poder» oder von Esquipula. Hier gibt es eine Religiosität, die sich in der Geschichte in Bewegung setzt.

Zweitens kann die Volksreligiosität in gewissen Fällen zur Motivation für Befreiungsakte und Veränderungen werden und einen heroischen und kollektiven Enthusiasmus auslösen, ebenso wie sie den Unterdrückten früher in der Ideologie des Unterdrückers befangen hielt. So wie die Jungfrau von Guadalupe seit 1810 die Aktion eines Miguel Hidalgo oder von Morelos und Pavón angespornt hat, so haben heute, zum Beispiel in Nicaragua, nicht nur die christlichen Eliten an der Befreiungsbewegung teilgenommen (wie die Gruppe «Proletarier», eine der drei, die die Nationale Sandinistische Befreiungsfront gründeten, und die aus Christen bestand wie dem Comandante Luis Carrión, dem Comandante Wheelock, der Comandantin Mónica Valtodano usw.); sondern auch das Volk selbst, die Basisgemeinden, die gewöhnlichen christlichen Familien nahmen aufgrund ihres Glaubens den Kampf gegen Somoza und sein Regime der Unterdrükkung auf. Deshalb hat der FSLN selbst am 8. Oktober 1980 in einem offiziellen Dokument *über die Religion* erklärt:

«Einige Autoren haben behauptet, daß die Religion einen Entfremdungsmechanismus darstellt, der dazu dient, die Ausbeutung einer Klasse

durch die andere zu rechtfertigen. Diese Behauptung besitzt zweifellos einen historischen Wert, soweit die Religion in verschiedenen historischen Epochen als theoretische Absicherung der politischen Herrschaft diente.» Aber der FSLN sagt weiter: «Aber wir Sandinisten versichern, daß unsere Erfahrung folgendes zeigt: Wenn die Christen sich auf ihren Glauben stützen und in der Lage sind, den Bedürfnissen des Volkes und der Geschichte Rechnung zu tragen, so treiben ihre eigenen Glaubenssätze sie zur revolutionären Militanz. Unsere Erfahrung zeigt uns, daß man gleichzeitig gläubig und ein konsequenter Revolutionär sein kann und daß zwischen beiden Dingen kein Widerspruch besteht.»

Wenn der FSLN dies erklären konnte, so geschah es dank der Praktiken eines christlichen Volkes, das sich im Befreiungskrieg als christliches bestätigt hatte. Vor dem toten Sohn schlug die Mutter das Zeichen des Kreuzes, nahm seinen Körper und brachte ihn in die Kirche, und es wurde für ihn ein Gottesdienst wie für einen Helden zelebriert. Vor der Schlacht knieten die jungen Soldaten nieder, schlugen das Zeichen des Kreuzes, baten die Unbefleckte Jungfrau um Hilfe... und begannen zu kämpfen. Im Norden von Estelí habe ich Bauern gehört, die mit der Bibel in der Hand erzählten: «Wir sind wie Nehemia und Esra. Mit einer Hand bauen wir die Mauer Jerusalems» (mit Waffen verteidigen sie die Nordgrenze des Vaterlandes gegen die ‹Contras›, die von Reagan bezahlt werden) «und mit der anderen Hand bauen wir den Tempel, unsere kirchliche Basisgemeinde.»

Die Volksreligiosität ist Jahrhunderte alt und aktuell, sie ist gläubig und revolutionär, wie die Eingeborenen, die in der Kolonialzeit rebellierten (wie Tupac Amaru, der sich selber als Mose interpretierte, der gegen den Pharao kämpfte), und so wie die Nationalhelden im 19. Jahrhundert.

Das ist die Religiosität des nicaraguanischen Volkes, das Papst Johannes Paul II. mit einem riesigen Plakat empfing, auf dem das Volk gemalt war und daneben der heilige Dominikus (die Dominikaner waren die ersten Missionare) und die Jungfrau von der Unbefleckten Empfängnis (das nationale Symbol der nicaraguanischen Marienverehrung); und das Ganze unter einem Wahlspruch, der auf einem anderen Kontinent, in Europa – etwa in Polen – unverständlich wäre: «Willkommen Johannes Paul II.! Dank sei Gott und der Revolution!»

Diese historische Synthese kann nur die lateinamerikanische Volksreligiosität zustande bringen. Sie entstand bei den durch die Spanier und Portugiesen besiegten Eingeborenen. Sie blühte unter Sklaven und Unterdrückten auf. Sie lebt in den Vierteln am Stadtrand, auf dem verarmten Land und im Elend eines ausgebeuteten Volkes, das beherrscht und unterdrückt wird. Aber im Vertrauen auf Gott, im Glauben an seine Vorsehung wartet es wie der «Christus der Geduld» (sitzend mit der Dornenkrone, den Kopf in die Hand und den Ellenbogen auf das Knie gestützt) auf die Kreuzigung... aber auch auf die Befreiung.

[1] Vgl. meinen Artikel «Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación»: Christianismo y Sociedad 80 (1984) 9-45. Vgl. darüber hinaus: E. Dussel, Historia General de la Iglesia en América Latina I/1 (Salamanca 1983); ders., Historia de la Iglesia en América Latina - Coloniaje y liberación, 1492/1983 (México 1983); El catolicismo popular en la Argentina 5 (Histórico) (Buenos Aires 1969) Bibl. 167-233; CEHILA, Religiosidad popular na América Latina: Revista de Cultura Vozes 4 (1979); Equipo Selado, Religiosidad Popular (Salamanca 1976); R. Azzi, O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular (Petrópolis 1977); E. Bosi, Cultura de massa e cultura popular - leituras de operários (Petrópolis [3]1977); verschiedene Autoren: Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua (Managua 1980); G. Giménez, Cultura popular y religión en el Anáhuac (México 1978); CELAM, Iglesia y religiosidad popular en América Latina (Bogotá 1977); E. Hoornaert, Formacão do catolicismo brasileiro 1550-1800 (Petrópolis [2]1978); G.P. Süss, Volkskatholizismus in Brasilien (München/Mainz 1978); M. Jordá (Hg.), Religiosidad y fe en América Latina (Santiago 1975); ders., La sabiduría de un pueblo (Santiago 1975); ders., El catolicismo criollo (Santiago 1975); CELAM, Los grupos afroamericanos - Aproximaciones y pastoral (Bogotá 1980).

[2] Vgl. E. Dussel, Para leer los Grundrisse, Kap. 18.

[3] Vgl. ders., Cultura Latinoamericana ... (Anm. 1).

[4] Vgl. ders., Historia General ... (Anm. 1), 157ff; 196ff; 566ff.

[5] Vgl. aaO., 103ff (La prehistoria religiosa latinoamericana).

[6] Gottheiten im Wodu-Kult Haitis und in der brasilianischen Umbanda-Religion.

[7] Vgl. aaO., 281ff (La evangelización latinoamericana); 561ff (La vida cotidiana).

[8] Vgl. aaO.

[9] A.J. Greimas, Semantique structurale (Paris 1966); vgl. Propp, Morphologie du comte (Paris 1970).

[10] O. di Lullo, El espíritо cristiano en el folklore de Santiago (Tucumán 1943) 352.

[11] Vgl. O. Maduro, Religión y conflicto social (Mexiko 1981).

[12] Bd. III, Buch I, Kap. 6, (Mexiko 1956) 352.

[13] Imprenta Calderón (Mexiko 1948).

[14] E. Zeballos, Cancionero popular (Buenos Aires 1898) 68.

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Doktor der Philosophie (Madrid) und der Geschichtswissenschaft (Sorbonne, Paris). Dr.h.c. der Theologie (Universität Freiburg im Uechtland). Derzeit Professor der Geschichte der Theologie und der Geschichte der Kirche in Lateinamerika am Theologischen Institut für Höhere Studien in Mexiko. Präsident der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA) und Koordinator der entsprechenden Kommission der Ökumenischen Vereinigung von Theologen aus der Dritten Welt (EATWOT). Neuere Veröffentlichungen: Caminhos de Libertação Latino-Americana (escritos teológicos)., B. I-IV (Paulinos, São Paulo 1985); Introducción a la Historia General de la Iglesia en América Latina, Bd. I/1 (Sígueme, Salamanca 1983); A History of the Church in Latin America (Eerdmans, Grand Rapids 1981); eine deutsche Ausgabe dieses Werkes erscheint 1987 im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz. Herrschaft und Befreiung (Exodus-Verlag, Freiburg i.B. 1985); Philosophy of Liberation (Orbis Books, New York 1985); die dritte Auflage dieses Werkes in spanischer Sprache ist 1985 im Verlag Aurora, Buenos Aires, erschienen; La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse» (Biblioteca del Pensamiento Socialista, Siglo XXI, Mexiko 1985, 456 Seiten); Herausgabe und Einleitung zur spanischen Ausgabe der Technologisch-historischen Hefte von Karl Marx (London 1851): Cuadernos tecnológico-históricos (UAP, Puebla 1984); Etica comunitaria (in der Reihe «Teología y Liberación», Paulinos, Buenos Aires/Vozes, Petrópolis 1986), erscheint später auch in englischer und deutscher Übersetzung. Anschrift: Celaya 21, Depto. 402, Colonia Hipódromo, 06100 México D.F., Mexiko.

Volksreligiosität als Herausforderung für die kirchliche Praxis

Giuseppe Ruggieri

Der Volksglaube zwischen kirchlicher Strategie und religiösem Bedürfnis

Zumindest seit der Zeit Gregors des Großen haben Seelsorger und Theologen gegenüber der Volksfrömmigkeit eine Taktik des Vereinnahmens formuliert. Diese bestand, grob gesagt, in zwei Überzeugungen: Das Volk ist nicht imstande, dem Evangelium in dessen lauterer Form anzuhängen; Glaubensanschauungen und religiöse Bräuche, die dem Evangelium fremd sind, dürfen übernommen werden, sofern klar feststeht, daß sie nun in die christliche Religion integriert und von heidnischen Motiven geläutert werden[1].

Wie weit hat das «Volk» diese Strategie akzeptiert? Wollte man das Dossier der Geschichte, so weit es vorliegt, durchgehen, so würde man erkennen, wie schwierig es ist, auf diese Frage zu antworten. Die Historiker streiten sich denn auch darüber, in welchem Ausmaß Europa bis zur Neuzeit tatsächlich «christianisiert» war. Was das nachtridentinische Italien angeht, um uns darauf zu beschränken, so schwankte übrigens auch die Seelsorgestrategie zwischen einem Rigorismus, der sich gegen jedes Zugeständnis an eine gewisse Religiosität, die der Lauterkeit der Urkirche nicht entsprach, wehrte, einerseits (Beispiele dafür sind der gemäßigte Ludovico Antonio Muratori und betonter die italienischen Jansenisten der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts) und einer nachgiebigeren Haltung andererseits (dafür treten z.B. die Jesuiten und viele Bischöfe des Südens ein, auch wenn deren Einstellungen nicht ganz miteinander übereinstimmen).

In neuerer Zeit gab es hauptsächlich zwei Auffassungen (die zwar einander nicht ausschließen und auch nuancierter sind, als es nach unserer Darstellung den Anschein machen könnte). Gemäß einer ersten Tendenz, die auf Antonio Gramsci (einen der Gründer der Kommunistischen Partei Italiens, der die Unzulänglichkeit der klassischen marxistischen Auffassung einsah) zurückgeht, bildet die Volksreligion den Kanal, durch den die unteren Gesellschaftsklassen ihr Verlangen nach einem anderen, menschlicheren Dasein zum Ausdruck bringen, aber auch ihren menschlichen Reichtum, ihre besondere Lebenseinstellung und ihre Kultur. Diese Auffassung hat die Tendenz, die Volksreligiosität und -religion als eine Alternative zur offiziellen Religion der Kirche anzusehen. Die andere Tendenz hingegen weist diese Alternative zurück. Die Volksreligion habe nichts mit einem Klassendenken zu tun und sei nicht eine Eigenart der unteren Klassen. «Die religiöse Praxis findet sich, auch wenn sie in ein Gewebe von Magie und Aberglauben eingebettet ist, bei allen Klassen: bei Taglöhnern, Bauern, Pächtern, Grundeigentümern, Baronen und auch beim Klerus.»[2]

Die Perspektive, in der wir unsere kurzen Überlegungen anstellen werden, geht von einem anderen Interesse aus als die eben angedeuteten Erörterungen. Über den wertvollen Beitrag der Geschichtswissenschaft und der Anthropologie hinaus ist ja das pastorale Interesse dessen vorhanden, der die Hoffnung und Verheißung des christlichen Evangeliums inmitten des gewöhnlichen Volkes teilen will. Dieses pastorale Interesse bestrebt sich, die Situation nicht in statischen Begriffen zu deuten, damit sich dann daraus eine perfekte Interpretation ergebe, sondern in ihren Möglichkeiten, ihren Widersprüchen und ihren Durchlässigkeiten. Es läßt sich von einer genau bestimmten Frage leiten: Wie soll man glauben, wie sich bekehren, wie in der konkreten Kultursituation, in der wir zu leben haben, den christlichen Glauben ins Leben umsetzen?

Von diesem Interesse geleitet, möchten wir einige Erwägungen vorlegen, die von begrenztem und problematischem Charakter sein werden. Die Begrenztheit ist gegeben durch den Erfahrungsbereich: einige typische Situationen Süditaliens und insbesondere Siziliens. Das Pro-

blematische hinwiederum ergibt sich aus der klaren, keineswegs problematischen Überzeugung, daß die Volksreligiosität bloß eines der Signale ist, die die Kirche ermutigen möchten, ihre Stellung in der Gesellschaft von Grund auf zu ändern. In dieser Richtung gibt es jedoch, wenigstens unseres Wissens, nicht viele Hinweise[3]. Die vorherrschenden Perspektiven scheinen die der anthropologischen Disziplinen oder die einer gewissen kirchlichen Schlauheit zu sein[4]. Für diese Schlauheit charakteristisch ist der Wille, sich anzupassen, aber ohne daß man tatsächlich bereit ist, sich in Frage stellen zu lassen. Was das Problem der Volksreligion betrifft, geht es unseres Erachtens in erster Linie darum, sich von einer gewissen Geisteshaltung des Vereinnahmenwollens zu bekehren.

Der Ort der Konfrontation

Die erste Überlegung betrifft das, was wir den Ort der Konfrontation zwischen der Volksreligion und der offiziellen Kirche nennen können. Die Forschungen der Kulturanthropologie haben sich in den letzten Jahrzehnten vor allem mit den Volksandachten und -festen befaßt, die mit der offiziellen Liturgie der Kirche weniger zusammenhängen. Wir wollen gewiß nicht leugnen, wie wichtig diese Äußerungen zu einem Verständnis der Volksmentalität und -kultur sind. Im Hinblick jedoch auf die heutige Pastoration erscheint es mir falsch, sich vor allem damit zu befassen, wenn wir die Dialektik verstehen wollen, die zwischen der «offiziellen» Mentalität der Kirche und der des Volkes besteht. In bezug auf die Feste und Frömmigkeitsäußerungen des Volkes möchten wir denn auch einige problematische Beobachtungen beibringen, die unseres Erachtens ihre Bedeutung für das Problem, das uns interessiert, erheblich schmälern.

a) Was den Süden Italiens betrifft, sind diese religiösen Manifestationen immer weniger Sache aller. Die jüngeren Generationen erfassen deren Sinn nicht ganz und empfinden sie immer mehr als etwas Fremdes. Die Massenmedien ebnen heute die kulturellen Unterschiede immer mehr ein und verändern die Sprache. Die «regionale» Sprache dieser Manifestationen ist deshalb oft allein den älteren Generationen verständlich.

b) Nach einer Phase der Kritik und der «Läuterung» hat sich, was die Manifestationen betrifft, eine Art «friedlicher Koexistenz» zwischen dem Klerus und dem Volk herausgebildet. Infolge dieser Koexistenz haben die vom Volk erlebten Sinngehalte (das Heilige wird noch als numinose, ehrfurchtgebietende Potenz betrachtet; das Dasein wird tragisch versinnbildet usw.) einen Ausdrucksraum, bleiben aber im Grunde unwirksam. Bei diesen Anlässen bringt die kulturell im Schwinden begriffene religiöse Einbildungskraft keine Sinngehalte zur Erneuerung des konkreten Daseins hervor.

c) Die tiefsten Manifestationen der Volksreligiosität sind in Süditalien mit den Riten der Karwoche und der Passion verbunden; zuweilen bilden sie mit der offiziellen Liturgie wenigstens im Denken des Volkes ein Ganzes.

d) Neben den Riten der Karwoche muß man sich die eigentlichen sakramentalen Feiern vor Augen halten. Das Volk des Südens empfindet die Taufe, die Hochzeit, die Beerdigung nicht als etwas Fremdes, das ihm weniger «zu eigen» wäre als die Andachten. Beim zunehmenden Dahinschwinden der alten Frömmigkeitsmanifestationen, aber auch unabhängig von diesem Schwund, stellen diese Feiern die Hauptstätte dar, an der sich der religiöse Sinn des Daseins äußert. Es genüge uns, diese Behauptung, die unserer Ansicht nach auch für die Vergangenheit gilt, an einem Beispiel aus der Vergangenheit zu veranschaulichen. In seinem Bericht «ad limina» erzählt ein Bischof von Catania (Sizilien) des 17. Jahrhunderts, Msgr. Branciforte, daß Arme manchmal gezwungen waren, zu Wucherzinsen Geld zur Entrichtung der Gebühren an zelebrierende Priester aufzunehmen. Da der Priester sich weigerte, Funktionen, zumal Taufen und Bestattungen, vorzunehmen, außer wenn er die dafür erforderte «Gebühr» erhielt, waren die Unbemittelten gezwungen, zu Wucherzinsen Geld aufzunehmen, mitunter beim Zelebranten selbst[5]. Daß das Volk an diesen Feiern trotzdem festhielt, läßt sich nicht oberflächlich einfach damit erklären, daß man eben gezwungen war, einige Sakramente in Anspruch zu nehmen. Neben dem kirchlichen und gesellschaftlichen «Zwang» bestand die tiefere Überzeugung, daß das Dasein eine christliche Würde besitzt. Und diese Überzeugung wird unabhängig von der kirchlichen Vermittlung und oft im Konflikt mit ihr ins Leben umgesetzt. Noch heute ist wahrzunehmen, daß die klerikale Vermittlung und die institutionelle Vermittlung ganz allgemein eher «erduldet» als akzeptiert wird. Diese Behauptung wäre zu dokumentieren und zu nuancieren, oft in Entsprechung zu verschiedenen geographi-

schen Situationen; hier dürfen wir es mit der bloßen Andeutung bewenden lassen.

Auf alle Fälle dürfte eine erste Schlußfolgerung klar auf der Hand liegen: Die Stätte der Konfrontation zwischen der offiziellen Kirche und der Volksreligion liegt heute nicht außerhalb der offiziellen Liturgie der Kirche selbst. Hier ist unseres Erachtens die Konfrontation mit Händen zu greifen, und eben hier ruft sie Probleme von gewaltiger Tragweite hervor.

Religion oder Volksglaube?

Eine zweite Art von Überlegungen betrifft die Natur und die Inhalte der Volksreligion von Süditalien. Unserer Meinung nach ist die Bezeichnung Volks-«religion» unzulänglich, wenn man das Problem in einer theologischen und pastoralen Sicht anpacken will. Mag es auch für einen Anthropologen angehen, sich der Sprache der vergleichenden Religionswissenschaft zu bedienen, wird man die Grenzen, die mit dieser Sprache gegeben sind, als Nachteil empfinden, sobald man sich für die christliche Praxis interessiert. Die Volksreligiosität des Volks von Sizilien zum Beispiel wird tief vom geschichtlichen Gedächtnis des Christentums bestimmt. Im Zentrum dieser Religiosität steht die Gestalt des leidenden Christus und erst recht die des toten Christus. Im Zusammenhang mit Christus, der vom Kreuze abgenommen und von seiner schmerzerfüllten Mutter zu Grabe begleitet wird (wir bedienen uns bewußt des Titels «Christus», da das Volk von Sizilien ihn in erster Linie dem vom Kreuz abgenommenen und zu Grabe geleiteten Jesus verleiht), hat die sizilianische Frömmigkeit ihre konsistentesten sinnbildlichen Darstellungen geschaffen. In diesen Versinnbildlichungen bekundet sich der zentrale Inhalt dieser Religiosität: die christliche Würde des Todes des Menschen und des Schmerzes jeder Frau. Das heißt, der Tod und der Schmerz haben eine eigene, nichtinstrumentale Würde, die man bloß betrachten und schweigend begleiten kann.

Unseres Erachtens ist hier, wenn auch behutsam, von einer echten Form des christlichen Glaubens zu sprechen. Dieser Glaube konzentriert sich hier auf bloß einige Aspekte des geschichtlichen Gedächtnisses des Christentums, worin man vom Gedanken des Todes geradezu gebannt wird. Bezeichnend ist ein heute fast verschwundener Brauch: Vor allem vor der letzten Reform, die sie zu einer nächtlichen Feier gemacht hat, folgte das Volk einiger Zonen Siziliens der Feier der Ostervigil nicht in der Kirche, sondern auf den Friedhöfen. Bei den Gräbern der verstorbenen Angehörigen lauschte man dem Geläute der Osterglocken als einer Verheißung von Hoffnung. Der Kern dieses Volksglaubens läßt sich demnach als eine Art von Identifizierung zwischen dem geschichtlichen Leiden und Tod Christi und der jetzigen Erfahrung des Leidens und Sterbens des Menschen betrachten. In dieser Identifizierung erhält die menschliche Erfahrung Würde und Sinn. Damit wird es möglich, dieses konkrete Dasein zu leben, davon nicht überwältigt zu werden, es auf eine nicht erblickte, aber auch nicht geleugnete Zukunft hin offenzuhalten.

Mitunter hat man zudem den Eindruck, daß weitere Aspekte des Daseins, wie die Freude und das Siegesgefühl, diesseits der Begegnung zwischen dem Christentum und der Erfahrung des Menschen verbleiben, gleichsam in einem noch «heidnischen», im Grunde dionysischen Stadium. Zwar fehlt es bei religiösen Festen nicht an Momenten, an denen auch Freude zum Ausdruck kommt, doch scheinen sie nicht integriert, vom christlichen Gedächtnis nicht berührt, sondern von der Feier des Ritus lediglich «beherbergt» zu werden.

Dieser Volksglaube übersetzt sich also in ein verworrenes Empfinden der Existenztiefe, vor allem da, wo sich der Abgrund des Nichts auftut. In diesem verworrenen Empfinden der Tiefe und der Würde des Daseins läßt sich das Offensein für das Mysterium kaum von der Annahme des Schicksals, die Hoffnung kaum vom Wissen um die geschichtliche Niederlage trennen. Das Gedenken an das menschliche Leid ist untrennbar mit dem Gedenken an die christliche Passion verbunden, so daß es in Schweigen mündet (ein Schweigen, das während der Karfreitagsprozessionen wie Berge auf einem lastet) und in eine Erwartung, deren Zukunft unbestimmt und in der Schwebe bleibt. Somit handelt es sich nicht um einen reinen, geläuterten Glauben, sondern um eine konkrete geschichtliche Gestalt der Sehnsucht und der Erinnerung des Menschen, die auf verschiedene Möglichkeiten hin offen ist.

Diesen Glauben findet die Kirche in ihrer täglichen pastoralen Praxis schon vor. Im Namen dieses Glaubens bittet sozusagen das ganze Volk von Süditalien um die Taufe und, nicht so oft, aber immer wieder, um die christliche Hochzeitsfeier und Bestattung.

Eine stumme Katechese

Die Bitte um diese Feiern (Taufe, Hochzeit, Bestattung) erfolgt also nicht als Antwort auf eine kirchliche Predigt, sondern aus demBedürfnis, das eigene geschichtliche Gedächtnis zu bestärken und grundzulegen. Und hier kommt es nun zur Konfrontation zwischen dem Volksglauben als der geschichtlichen Gestalt des religiösen Bedürfnisses und der offiziellen Seelsorge der Kirche. Die Alltagspraxis vieler Pfarreien wird heute stark von dieser Konfrontation absorbiert.

Seit einigen Jahrzehnten, vor allem seit dem Zweiten Vatikanum, hat die Kirche eine aktivere Rolle zu spielen gesucht. Sie begnügt sich nicht mehr, wie das früher der Fall war, damit, die Bitte zur Kenntnis zu nehmen und ihr zu entsprechen, sondern schreibt vor, daß der Feier einiger Sakramente eine entsprechende Katechese voranzugehen habe.

Wir werden uns auf einige Überlegungen beschränken, welche die heutige Praxis des katechetischen Taufgesprächs mit den Eltern und Paten betreffen.

Abgesehen von Varianten, die vom menschlichen und geistlichen Gespür dieses oder jenes Seelsorgers hineingebracht werden, ignorieren die Inhalte dieser Katechese sozusagen die wirklichen Beweggründe des Ersuchens um die Taufe. Was hingegen diese Inhalte bestimmt, ist das Erfordernis, die theologische Bedeutung des Sakraments (Umkehr, Eingliederung in die Gemeinde, Vereinigung mit Christus usw.) zu erklären.

Wir gehen wohl kaum fehl, wenn wir behaupten, daß nur eine kleine Minderheit (vor allem unter der weniger zum «Volk» gehörenden Schicht) diese Katechese annimmt und aufnimmt. Für die meisten Leute handelt es sich dabei einfach um eine seltsame Bedingung, die der Klerus seit einigen Jahren den Christen auferlegt, welche ihre Kinder taufen lassen wollen.

Die Aufmerksameren unter den in der Seelsorge Tätigen stehen zweigeteilt zwischen zwei Evidenzen. Einerseits gewahren sie die Echtheit und Zweideutigkeit zugleich eines geschichtlichen Gedächtnisses, das sie ihrem Empfinden nach weder zurückweisen noch ohne weiteres annehmen dürfen. Andererseits sind auch sie in einer Abstraktheit der offiziellen Katechese gefangen. Diese Katechese ist ja in einer Sprache gehalten, die nicht ankommt, weil sie gegenüber der gewöhnlichen Sprache stumm und fremd ist. Das Unzumutbare der kirchlichen Sprache rührt also nicht von der Kraft des Sprechens vom Kreuz her, das für jeden sündigen Menschen hart ist. Das Unzumutbare dieser Sprache kommt vielmehr davon her, daß sie ein fremder, aus Erfordernissen theologischer Kontinuität formulierter Jargon ist, der aber keinen Zusammenhang mit der Leidenserfahrung aufweist und deswegen stumm ist, auch wenn er noch so klangvoll tönt.

Somit kommt es zu einer Art von Kompromiß. Während es einer kleinen Minderheit von Gläubigen gelingt, die vorgeschriebene Katechese zu verstehen, nimmt es die Mehrheit einfach auf sich, geduldig zuzuhören. Von dieser Leistung befriedigt, schreitet dann der Seelsorger zur Feier des Sakraments.

Diese Feier hinwiederum bricht als «religiöse» Feier der Familie in allen ihren tiefgefühlten Beziehungen aus als religiöse und gesellschaftliche Besiegelung ihrer Mühen und ihrer Erwartungen. Doch es ist eine Besiegelung, die die Gruppen sich von sich aus geben, auch wenn sie in einer rituellen Feier der Kirche «zu Gast» sind. Auf diese rituelle Feier wird dann andernorts ein Gastmahl folgen, worin die liebende Verbundenheit der Gruppe viel bedeutsamer gefeiert wird.

Es kam also nicht zu einer Begegnung zwischen einem Geschichtssubjekt in der Konkretheit seines Gedächtnisses, seiner Leiden und seiner Freuden einerseits und einer glaubenden Gemeinschaft, die dieses Subjekt als Bruder, als Mitbürger der Stadt der Heiligen, als Teilhaber an der gleichen Hoffnung empfindet, andererseits. Was geschah, ist der Ritus, der im Grunde genommen keine Kommunikation herzustellen vermag zwischen einer Kirche, die innerhalb ihrer eigenen Geisteswelt ihre Gesten und ihre Sprache anzupassen und zu erneuern sucht, und einer Kultur, die immer mehr abdriftet, immer mehr von den neu aufkommenden Sprachen eingenommen wird und immer mehr fortschreitender Entleerung geweiht ist zugunsten der starken Sprachen und Kulturen.

Die mögliche Zukunft von etwas, das keine Zukunft hat

Ohne auf Vollständigkeit auszugehen, haben wir gesucht, einige Probleme herauszugreifen, die mit der Konfrontation zwischen einigen Formen von Volksglauben, wie er in einzelnen Zonen

Süditaliens noch besteht, und der offiziellen Pastoral der Kirche zusammenhängen.

Es sei uns gestattet, am Schluß noch ein paar leider allzu flüchtige Überlegungen zur Herausforderung der Leser hinzuzufügen.

a) Die Zukunft der hier besprochenen bestimmten Formen von Volksreligiosität hängt unseres Erachtens mit dem Schicksal einer Kultur zusammen, die immer mehr ins Abseits gerät und immer mehr Invasionen von stärkeren Kulturen ausgesetzt ist. Das Kulturimperium des Westens wird Tag für Tag monolithischer. Die Geschichtssubjekte, auf die wir uns bezogen haben, machen gegenwärtig die zigste und radikalste Invasion ihrer Geschichte durch. Sizilien ist von jeher ein Invasionsland gewesen, von den Phöniziern zu den Griechen, von den Römern zu den Byzantinern, von den Arabern zu den Normannen usw. bis in unsere Tage, wo die Invasionen in Form von Atomwaffenbasen, planetarischen Kulturen, uniformierten Sprachen weitergehen.

b) Die Frage ist also die, wie es gelingen kann, der Substanz dieses Volksglaubens als einer Weisheit, die in einer Geschichte kleiner und großer, epochaler und alltäglicher Niederlagen und Leiden angehäuft worden ist, noch eine Zukunft zu sichern. Wir waren hier bestrebt, die Substanz dieses Volksglaubens, der geschichtlich mit dem christlichen Glauben zusammenhängt, in einer bestimmten Erfahrung des Todes und des Leidens auszumachen als unvermeidliches Mysterium des Daseins selbst, das nicht rationalisiert, nicht banalisiert werden und nicht in irgendeiner ideologischen Rechtfertigung aufgehen kann, sondern das im kollektiven Gedächtnis stets intakt aufrechterhalten werden soll.

c) Die Kirchen werden zu diesem geschichtlichen Werk, das ja ein wesentlicher Aspekt ihrer Sendung in der Welt ist, beitragen können, nicht indem sie abstrakte theologische Sprachen «wiederaufpulvern», sondern in einer von christlicher Armut und Freiheit gezeichneten Präsenz. Das effektive Verständnis für die vom Volksglauben gestellten Fragen wird ja oft gerade durch den Schirm behindert, der in der Geschichtslast von Formeln und Gesten, in einer Gewohnheit, Leben und Kultur von der allgemeinen Erfahrung zu trennen, besteht.

d) Um diese arme und freie Präsenz inmitten der Brüder zu ermöglichen, die dem Drama des Todes und des Leidens stumm gegenüberstehen, darf die Kirche sich also nicht darauf beschränken, ihre Katechese und ihre Liturgiefeiern zu «reinigen». Eine Kirche, die vor allem ihre eigene Haut zu retten sucht, wird zu dieser Gefährtenschaft inmitten der Brüder nicht imstande sein. Die Kirche hat sich im Gegenteil in erster Linie die Freiheit und Fähigkeit anzueignen, sich wirklich mit jedem Menschen zu Tisch zu setzen und sich in das Verlangen und das Leiden eines jeden Menschen einzufühlen, der an ihre Tür klopft. Nur dann, wenn es in der Gemeinde zu einer tatsächlichen Beteiligung am täglichen Drama der Menschen kommt, zu einem diskreten Mittragen der gemeinsamen Lasten, zu einem gemeinsamen Leiden und einem gemeinsamen Sich-Freuen, erst dann kann jedes Geschichtssubjekt respektvoll angenommen werden.

e) Nur innerhalb einer hier kaum angedeuteten «Heiligkeitspraxis» hat es Sinn, eine Katechese auszuarbeiten, die in der seltsamen Situation des soziologischen Christentums nie bloß Katechese, sondern immer auch zugleich starke Botschaft, Evangelisierung der Armen der Erde ist, d.h. Botschaft, daß das Reich Gottes vor der Tür steht, daß das Abenteuer des Menschseins stets auf die Präsenz des Mysteriums hin offen bleibt, daß die Hoffnung nicht zuschanden geht. Nur innerhalb einer solchen Heiligkeitspraxis sind Feiern möglich, in denen sich das christliche Gedächtnis mit dem menschlichen Gedächtnis des Leidens vereint, in denen unsere rituellen Mähler wirklich «Mahl des Herrn» sind, wie Paulus sagen würde (vgl. 1 Kor 11,20), und nicht etwa heuchlerisches Wiedervorsetzen der Distanz, die in der Kirche einige Brüder kulturell von den anderen trennt.

[1] Das Denken Gregors d.Gr. ist im Brief an den Mönch Melitus zusammengefaßt, worin wir u.a. in bezug auf die bei den Angelsachsen in Brauch stehenden Riten der Opferung von Ochsen die Bemerkung finden: «Sie sollen die Tiere nicht dem Teufel opfern, sondern dazu töten, um bei deren Verzehrung Gott zu loben, und sie mögen dabei dem, der alles schenkt, für das Gesättigtwerden danken. Wenn man ihnen einige äußere Freuden zugesteht, wird es ihnen erleichtert, inneren Freuden zuzustimmen. Denn es ist für Hartköpfige unmöglich, alles aufs Mal aufzugeben, kommt ja auch der, der einen Gipfel zu besteigen sucht, stufen- und schrittweise, nicht aber in Sprüngen höher.» Vgl. Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum... Ausg. C. Plummer (Oxford 1896) Bd. I, S. 69. (Originaltext: «nec diabolo iam animalia immolent, et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant: ut dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant. Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est,

quia et is qui summum locum ascendere nititur, gradibus vel passibus, non autem saltibus elevatur.»)

[2] G. de Rosa, Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno (Bari 1979) S. VI.

[3] Zu einem ersten methodologischen Hinweis vgl. D. Pizzuti-P. Giannoni, Fede popolare (Turin 1979); vgl. auch die Übersicht von B.M. Bosatra, Recenti miscellanee sulla religione popolare: La Scuola cattolica 110 (1982) 65-84; 300-313.

[4] Zu einer allgemeinen Information und zu den Forschungsergebnissen vgl. neben dem erwähnten Werk von Pizzuti-Giannoni auch die treffenden methodologischen Bemerkungen von C. Russo, La religiosità popolare nell'età moderna. Problemi e prospettive, in: Problemi di storia della chiesa nei secoli XVII-XVIII (Neapel 1982) 137-1909.

[5] Vgl. A. Longhitano, Le relazioni «ad limina» della diocesi di Catania (1640-1646): Synaxis 2 (1984) 281-446.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

GIUSEPPE RUGGIERI

1940 geboren. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie am Studio Teologico S. Paolo in Catania. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Redakteur der Zeitschrift «Cristianesimo nella storia» (Bologna). Veröffentlichungen u.a.: La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale (Turin 1980). Anschrift: Villaggio S. Agata, Zona B 26 B, I-95121 Catania, Italien.

Osmar Erwin Gogolok

Pastorale Aspekte der Volksreligion in Brasilien

1. Volksreligiosität

Die Wahl eines zivilen Präsidenten nach 20 Jahren Militärregime ließ das brasilianische Volk Anfang 1985 ein Freudenfest feiern. Als der gewählte Präsident, Tancredo Neves, vor seiner Amtseinführung erkrankte und mit dem Tode rang, war das brasilianische Volk im Gebet um seine Gesundung geeint. Die Unterschiede der Religionen und Konfessionen hatten in diesem historischen Moment keine Bedeutung. Ganz Brasilien flehte um die Errettung dieses Symbols ihrer Hoffnungen. Stätten afro-brasilianischer Kulte wurden vor dem Hospital errichtet, in dem Tancredo mit dem Tod rang. Bittmessen wurden gehalten. Katholiken knieten neben Spiritisten. Bußkreuze und Rosenkranzgebete, Opfer für Oxalá und Beschwörungen störender kosmischer Energien zeugten von einer so starken Religiosität, daß die Amtsträger der Religionen und Konfessionen überrascht waren. Als der Tod eintrat, fürchteten sie Enttäuschung und waren um religiöse Deutungen bemüht. Der Rabbiner in São Paulo erklärte: «So wie Mose wurde Tancredo auf die Höhe des Berges geführt und durfte das Gelobte Land schauen.»[1] Die Brasilianische Bischofskonferenz wies darauf hin, daß die menschlichen Ereignisse im Licht des Glaubens gesehen werden müssen – was das betende Volk einen ganzen Monat lang getan hatte – und erklärte: «Diese lange und leidvolle Vigil der ganzen Nation offenbarte und festigte die Einheit Brasiliens in einem Glauben, in einem Herzen und den überzeugenden und überzeugten Glauben im Gebet für den Kranken und für Brasilien.»[2]

Der Anthropologe Ruben César Fernandes deutete das spontane religiöse Phänomen: «In dieser Krise gewann das gleiche Gebet einen umfassenderen Sinn. Das Individuelle – Tancredo – und das Kollektive – Brasilien – wurden geeint. Die Menschen beten gleichzeitig für Tancredo und für Brasilien und nehmen so die Todeskämpfe des ‹Brasilianerseins› auf sich.»[3]

Der Soziologe Pedro de Oliveira zeigte auf, daß Religion keine Angelegenheit bloß für die Landbewohner ist, sondern auch für Städter bedeutsam bleibt. Die in der Stadt ins Private zurückgedrängte Religiosität bedarf nur eines Ereignisses als Katalysator, um wieder spontan aufzublühen[4]. Der Hinweis vieler verunsicherter Kommentatoren auf Magie und Mystizismus geht an dieser historischen Äußerung von Volksreligiosität vorbei. Es handelt sich um die ge-

meinsame Bewältigung eines bedrohenden Ereignisses, um Kräfte des Überlebens, des Widerstandes, um ganzheitliche Sinngebung aus einer vorhandenen sozio-religiösen Identität.

2. *«Religion des Volkes»*

Die Werte der Volksreligiosität werden von der Institution Kirche in Lateinamerika anerkannt und im Zusammenhang mit der Evangelisierung als Aufgabe und Herausforderung verstanden (Puebla Nr.444-469; Evangelii nuntiandi 48). Ein Versuch einer Analyse und Interpretation dieser Texte liegt von einem brasilianischen Autor vor[5]. Eine offene, positive Grundhaltung gegenüber der Religion des Volkes zeigte eine Einzelbefragung von Pastoralträgern im Nordosten Brasiliens. Man ist bemüht, den oft negativ besetzten Begriff der «Volksreligiosität» durch den Begriff «Religion des Volkes» zu ersetzen. Die Frage nach dem pastoralen Wert dieser Religion wird als überholt angesehen. Gegen eine voreilige Problematisierung werden eigene positive Erfahrungen und der Hinweis auf das Ernstnehmen des Volkes Gottes in einer integralen Pastoral angeführt. Es handle sich um eine der wichtigsten Linien der Pastoral. Es gebe schon einmal Konflikte oder Spannungen zwischen dem Klerus und den Pastoralträgern der Volksfrömmigkeit. Die früher häufiger anzutreffende abwertende Haltung ist weitgehend Respekt und einer gewissen Begeisterung gewichen. Je stärker die kirchlichen Aspekte in den Basisgemeinden zum Tragen kommen, desto stärker stößt man auf religiöse Elemente des Volkes. Die aus der Option für die Armen entstandenen «Kleinen Kommunitäten» oder «Comunidades de inserção» der Ordensleute am Rande der bisherigen offiziellen Ordens- und Kirchenstrukturen begegnen in den Slums der Religion des Volkes, sehen sich auch in ihren religiösen Formen hinterfragt, entdeckten neu die Einheit von Glaube und Leben. Untersuchungen und Weiterbildungsseminare ließen diese Impulse für eine erneuerte Pastoral vielfach wirksam werden.

Die Brasilianische Bischofskonferenz hat durch ihre Liturgiekommission eine umfangreiche Bibliographie zur Volksreligiosität als pastorale Handreichung veröffentlicht. Sie verweist auf die Impulse von Medellín und sieht das Anliegen von Puebla nochmals bekräftigt. Die 216 angeführten Titel zu afro-brasilianischen Kulten zeigen, daß hier im wissenschaftlichen Bereich erhebliche Vorarbeiten geleistet worden sind. Die Studien zum Spiritismus sind mit 121 Titeln auch recht breit gestreut. Recht knapp werden die Arbeiten zu indianischen Religionen aufgelistet. Eines eigenen Kapitels bedürften die Volksmedizin und die Musik[6]. Aus Anlaß des 20jährigen Jubiläums der Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie wurde in Fortaleza/Ceará unter der Verantwortung der Regionalgruppe Nordeste 1 der Brasilianischen Bischofskonferenz 1984 ein Seminar über «Volksreligiosität und Liturgie» durchgeführt. Die Bischöfe und andere Pastoralträger erfahren, daß in den Äußerungen der Religion des Volkes Kirche stärker gegenwärtig wird als in vielen offiziellen liturgischen Akten. Die Übereinstimmung von Glaube und Leben, das Zeugnis des Volkes fordern eine Änderung des Standortes. Die Weisheit des Volkes als religiöse Kategorie wird neu entdeckt. Sie wirkt ermutigend auf die bisherigen Träger der Pastoral. Es fiel deshalb den Bischöfen schwer, den für die Emanzipation der schwarzen Bevölkerung engagierten Gruppen eine Absage der Ritenkongregation zu vermitteln mit der Begründung, daß die «Missa dos Quilombos» (Messe der Wehrdörfer der Sklaven) und die volksnahe «Messe vom Land ohne Übel» (Missa da Terra sem Males) die Grenzen der Liturgievorschriften überschreite[7].

3. *«Caminhada»*

Wird das biblische Ereignis des Exodus als Norm pastoralen Handelns gesehen, «nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist»[8], muß das Auf-dem-Wege-Sein seinen Ausdruck finden. In der «Caminhada» wird ein solches mit neuem Leben erfülltes, signifikantes Zeichen der Religion des Volkes praktiziert. Es handelt sich um eine Form der Prozession, in der das Miteinander unter einem Leitgedanken auf ein gemeinsames Ziel hin besonders charakteristisch ist. Der Begriff Prozession wird vermieden, da er von Traditionen der offiziellen Religion stark besetzt ist. Man spricht von der «Caminhada» der Buße, der Solidarität, des Sieges, der Befreiung, des Dankes.

Bei der «Caminhada der Buße», die an einigen Orten monatlich stattfindet, sammelt sich die Bevölkerung des Wohnviertels, um gemeinsam in Gebet, Gesang und Reflexion zur Kirche zu ziehen. Vor der Kirchentür bittet die Gemeinde um Vergebung und Einlaß. Es wird zwischen der

«Kleinen» und der «Großen Caminhada» unterschieden. Große Caminhadas fanden als «Dankbegehung» beim Einsetzen der Regenzeit im Nordosten nach den vielen Jahren der Dürre statt. Beim Abschluß eines Kirch- oder Kapellenbaus gehen benachbarte Gemeinden in einer durch Gesänge, spontane Gebete und Reflexionspausen gestalteten Caminhada zu dem Fest. Es finden ähnlich gestaltete Gegenbesuche als Danksagung statt.

Zur Wahlzeit unter dem Militärregime bildete das Volk spontan Caminhadas, die vom Versammlungsplatz zur Kirche führten und dort mit Gebet und Gesang endeten. Wieweit diese Form im jetzigen Demokratisierungsprozeß beibehalten wird, ist bei den personenbezogenen Wahlkämpfen nicht zu übersehen. Die Gefahr der Vereinnahmung durch Politiker oder eine Partei wird gesehen. Es bedarf sicher einer für alle Beteiligten bedeutsamen politischen Ausgangslage, wie sie jetzt wohl die Forderung nach einer Beteiligung des Volkes an einer Verfassunggebenden Versammlung *(Constituinte)* darstellt.

Vor kurzem zogen in einer Großstadt des Nordostens aus Anlaß des Festes des Apostels Judas Thaddäus, der auch in den afrikanisch geprägten Kulten eine Rolle spielt, zwei Gruppen von Gläubigen aus ihren Wohnbezirken auf die katholische Pfarrkirche zu. Die eine Gruppe war geprägt von Anhängern des Candomblé-Kultes, eine «Mãe-de-Santo» (Priesterin) war dabei, die andere Gruppe war von kirchlich orientierten Christen geprägt. Vor der Kirche trafen die beiden «Caminhadas» aufeinander und zogen gemeinsam zum Gottesdienst in die Kirche. Die Fürbitten wurden abwechselnd, ein eindrucksvolles Schlußgebet von der «Mãe-de-Santo» gesprochen.

Die bisherige Bekämpfung afrikanischer Kulte und damit eine Abwanderung des Volkes in den Umbanda-Kult, weicht langsam einem Bemühen um Begegnung und Dialog. Der Reichtum afrikanischer Riten wird als mögliche Bereicherung im liturgischen Raum gesehen. Die Angst vor der Gefahr eines billigen Synkretismus herrscht noch vor. Erfahrungen aus dem westafrikanischen Raum, z.B. bei den Beerdigungsriten, werden mit Interesse beobachtet.

4. Wallfahrt

Wie die «Caminhada» den heimatlichen Raum mit religiösem Leben erfüllt und organisiert, so ist die Wallfahrt räumlicher Ausdruck einer Suche nach einem anderen religiösen Bezugspunkt, der von sich selbst wegführt auf ein religiöses Zentrum hin. Der Bezugsrahmen von Haus, Hof und Familie wird verlassen, um sich in der Wallfahrt eine neue religiöse Lebensquelle zu erschließen[9]. Raum und Weg spielen dabei eine besondere Rolle. Für die gegenseitige Beziehung von Raum und Wallfahrer/Wallfahrtsort bedürfte es gerade für den Nordosten Brasiliens einer eigenen religionsgeographischen Untersuchung.

Im Gegensatz zu den Pilgerfahrten *(peregrinações)* offizieller kirchlicher Institutionen für bürgerliche Kreise, die ins portugiesische Fatima und bis ins «Heilige Land» führen, sind die Wallfahrten *(romarias)* ein genuiner Ausdruck der Religion des Volkes[10]. Der Ursprung der Wallfahrtsorte im Inneren Brasiliens geht meist auf Bedürfnisse dieses Volkes zurück, so vor allem im «Bandeirante-Zyklus» des 17. Jahrhunderts, im «Mineiro-Zyklus» des 18. und im «Sertanejo-Zyklus» des ausgehenden 18. Jahrhunderts bis zur Epoche der Romanisierung im 19. Jahrhundert[11]. Dabei kommt neben den Heiligenfiguren oder Marien- und Christusdarstellungen der Gestalt des Volksheiligen, sei es als Eremit oder auch als Ratgeber *(conselheiro)*, «Heiler» eine kristallisierende Funktion zu. Das Volk selbst schuf und gestaltete sich diese religiösen Zentren. Zwei Wallfahrtsorte im Nordosten Brasiliens haben überregionale, ja nationale Bedeutung: Canindé mit der Verehrung des hl. Franziskus von den Wundmalen (São Francisco das Chagas) und Juazeiro mit der Verehrung der Schmerzhaften Frau (Nossa Senhora das Dores) und der prägenden Gestalt des «Padre Cícero». Juazeiro wurde von der Hierarchie der Kirche als Wallfahrtsort zunächst bekämpft, später toleriert, heute akzeptiert. Das hängt mit der für die Amtsträger schwer zugänglichen Gestalt des «Padre Cícero» zusammen. Dieser hatte als Pfarrer viel für die sozioökonomische und religiöse Entwicklung des kleinen Örtchens getan. Er wurde schließlich vom Volk als ihr Helfer in allen Lebenslagen verehrt. Über die Deutung eines «Hostienblutens« kam es zum Konflikt mit der Hierarchie. Eine Suspendierung vom Amt war die Folge. Für das Volk waren schon in dieser Zeit die Streitigkeiten unverständlich. Für sie wurde der Priester zum heiligmäßigen ‹Patriarchen›, der höchste Verehrung genießt. Eine Neubewertung seines Wirkens und seiner Wirkung bricht sich in kirchlichen Kreisen langsam

Bahn. Das «Zentrum für Religionspsychologie» in Juazeiro leistet entsprechende Grundlagenarbeit und Bewußtseinsbildung. Die volkstümliche Publikation «Wie Padre Cícero die Dürre bekämpfen wollte» wurde in Zusammenarbeit mit dem Dienst für Dokumentation und Volksinformation der Regionalgruppe Nordeste 2 der Brasilianischen Bischofskonferenz herausgegeben[12]. Religionspsychologische Forschungen zeigen ein differenzierteres Bild der Wallfahrten nach Juazeiro und der Verehrung des Padre Cícero[13].

5. Canindé

Im «Vieleck der Dürre» (Polígono das Secas) im Nordosten Brasiliens liegt der Wallfahrtsort Canincé. Ein Kirchbau wurde 1775 begonnen, aber erst nach den Dürrejahren von 1777 und 1792 weitergeführt und schließlich unter dem Namen «Sankt Franziskus von den Wundmalen» 1795 vollendet. Vor allem für die Bedürfnisse des Ortes und der dürregeplagten Umgebung konzipiert, wandelt sich die Kirche mit der Aufstellung der großen Statue des hl. Franziskus um 1796 zum religiösen Zufluchtsort für die Bevölkerung der weiteren Umgebung in ihren Nöten.

Die Verehrung des hl. Franziskus von den Wundmalen, die auf Einflüsse der Tertiaren des Franziskanerkonvents Recife zurückgeht, muß den Vorstellungen und Erfahrungen der leidgeprüften Bevölkerung entsprochen haben. Das Ausgeliefertsein an die vom Menschen nicht beeinflußbare Natur erhält in dem der Gnade Gottes sich ausliefernden Franziskus seine sinngebende Gestalt. Der Gedanke der Naturverbundenheit scheint weniger wirksam gewesen zu sein als der Gedanke an die legendenumwobene Geburt und den begnadeten Tod des Heiligen[14]. Der Habit oder mindestens das Zingulum sind als Symbole der Buße heute bei vielen Wallfahrern gebräuchlich.

In der Romanisierungsphase Brasiliens wurde die Bruderschaft, die das Heiligtum verwaltete, durch ein Interdikt (1888-1889) gezwungen, es der Diözese Fortaleza zu übergeben. Diese setzte 1898 Kapuziner und ab 1923 Franziskaner für die seelsorgliche Betreuung der Wallfahrer ein. Die finanzielle Verwaltung liegt bei der Diözese. Die religiösen Bemühungen der Ordensleute in Sakramentenspendung und Wortverkündigung können mit dem guten Willen der Wallfahrer rechnen. Sie wollen ja ihr Versprechen einlösen, für die erlangten Erhörungen danken und um Gnade bitten. Das Wort Gnade (graça) wird neben dem Begriff Wunder von den Wallfahrten gebraucht. Auf den Danksagungstafeln im «Haus der Wunder» (Casa dos Milagres, von den Ordensleuten gebaut, ist viel von wunderbaren Erhörungen zu lesen. Die zahllosen «Ex-Votos» weisen auf Heilungen hin, die man dem hl. Franziskus von den Wundmalen zuschreibt. Wieweit sich hier im Volksmund der Gebrauch des Wortes «Gnade» auf Druck der offiziellen Kirche durchgesetzt hat oder aus einer eigenen Theologie des Volkes entstanden ist, müßte näher untersucht werden. Trotz intensivem pastoralem Einsatz, vor allem während der Festzeit im Oktober, wo über 100.000 Wallfahrer in dem Städtchen versammelt sind, bleibt eine gewisse Unsicherheit von seiten der Pastoralträger spürbar. Die Frage stellt sich den Beteiligten und Verantwortlichen bei stetig wachsenden Wallfahrerzahlen, – eine halbe Million waren es im Jahre 1985 –, ob man den von der offiziellen Kirche angebotenen Formen und Möglichkeiten der sich hier ereignenden Religion des Volkes nahekommt[15].

Im Jahre 1985 wurde in der Festzeit auf «Caminhadas» der 44 umliegenden Kapellengemeinden zurückgegriffen. Damit sollte auch die religiöse Beteiligung der sehr ausgedehnten Pfarrgemeinde garantiert werden. Die speziellen Messen für bestimmte Gruppierungen unter den Gläubigen wie Kraftfahrer, Bauern, Rinderhirten (Vaqueiros) und Lautensänger (Violeiros) wurden intensiver gestaltet. Die aktive Beteiligung des Erzbischofs von Fortaleza, Kardinal Aloisio Lorscheider, und seiner Weihbischöfe wurde von den Wallfahrern als ermutigendes Zeichen erfahren.

Das Zentrum für franziskanische und pastorale Studien in Lateinamerika (CEFEPAL = Centro de Estudos Franciscanos e Pastorais para a América Latina) hält seit 1979 jährlich Studientage in Canindé ab unter dem symbolhaften Namen «Mandacaru», einem immergrünen Kaktus im dürregeplagten Nordosten. Das Hören auf die Stimme des gläubigen Volkes und die Begegnung mit diesem Volk wurde von den teilnehmenden Ordensleuten als immer bedeutsamer erfahren. Die Option der Ordensleute für die Armen wurde neu entdeckt. Ein Lernprozeß wurde durch das Volk ausgelöst[16].

Die Gründung eines «Studienzentrums für Volkskultur Canindé» und das 2. Internationale Kolloquium unter dem Thema: «Wundertäter,

Propheten und Heiler: Glaube – Gesundheit – Macht» vom 19. bis 22. September 1985 in Canindé[17] zeigen auch das Interesse und Bemühen anderer Wissenschaften, den Glauben des Volkes als Einheit zu erforschen[18].

Schlußbemerkung

Abschließend seien einige Thesen zur Religion des Volkes genannt, die eine integrale Pastoral als situativen Kontext zu berücksichtigen hat:

1. Die Religion bietet dem Volk Formen des Denkens und Sagens, um seine Lebenserfahrungen in Geburt und Tod, Naturereignis und Leid auszudrücken.
2. Die gesellschaftlichen Institutionen werden als nicht vorhanden oder als versagend erfahren.
3. Leiderfahrungen wie Krankheit, Hunger, Arbeitslosigkeit, Gewalt stellen einen großen Teil der Anlässe dar, zu denen Gelübde gemacht werden.
4. Die Beziehungen zum Heiligen werden als persönlicher, affektiver Kontakt erfahren, der sich auch in Enttäuschung äußern kann.
5. Gottes Gerechtigkeit wird nicht in Frage gestellt. Das Leid wird als Prüfung oder Strafe interpretiert.
6. Religion als Ganzes wird als Kraft zum Überleben und Widerstand gegen kulturelle und politische Vorherschaft begriffen.

[1] Vgl. Veja, 1.5.1985,. S. 66.

[2] O São Paulo, 26.4.1985: «Esta longa e sofrida vigília de toda a Nação revelou e estreitou a união do Brasil 'numa só alma e num só coração' e a fé sincera e confiante, através das orações pelo enfermo e pelo Brasil.»

[3] Tribuna da Imprensa, 23.4.1985: «Nesta crise, a mesma reza ganhou um sentido mais amplo. O individual – Tancredo – e o coletivo – o Brasil – foram unificados. As pessoas rezam por Tancredo e pelo Brasil ao mesmo tempo, assumindo as agonias de ‹ser brasileiro›».

[4] Vgl. Jornal do Brasil, 13.4.1985.

[5] Helcion Ribeiro, Religiosidade Popular na Teologia Latino-Americana (São Paulo 1984).

[6] CNBB, Bibliografia sobre religiosidade popular: Estudos da CNBB Nr. 27 (São Paulo 1981).

[7] Congregação para o Culto Divino: CNBB - Comunicado Mensal; Jahrg. 34, Nr. 392, 31.8.1985, 948.

[8] Sebastião Armando G. Soares: O Povo Biblico. Referência para a nossa Caminhada - Cantar o Passado é anunciar o Futuro: Perspectivas Teológico-Pastorais, Instituto de Teologia de Recife, Nr. 1, 1985.

[9] Vgl. Elisabeth Romer u. Abraham A. Moles: Psychologie de l'espace (Casterman 1978); Murilo de Sá Barreto: Ascese nas estradas em busca do Lugar Santo: A vida em Cristo e na Igreja. Revista de Liturgia Nr. 47, 1981.

[10] Vgl. Pierre Sanchis: Festa e Religião Popular - As Romarias de Portugal: Revista Vozes, Mai 1979, Nr. 4, 245-258.

[11] Riolando Azzi: As Romarias no Brasil: revista Vozes, Mai 1979, Nr. 4, 279-294.

[12] Centro de Psicologia de Religião/SEDIPO, Como Padre Cícero queria combater a Seca (Juazeiro/Recife 1980).

[13] A. Dumoulin/Th. Stella Guimarães, Romaria em Juazeiro e a Devocão ao Padre Cícero: A vida em Cristo e na Igreja, Revista de Liturgia, Nr. 65, Sept.-Okt. 1984, 11-27.

[14] Venâncio Willecke, São Francisco dos Chagas de Canindé - Resumo Histórico (Canindé ^{2}1973 27ff).

[15] Marcelino Cantalice, São Francisco de Canindé em 1980: Notícias da Província Franciscana de S. Antônio do Brasil, Jahrg. XXVII, Nr. 10, Okt. 1980, 5f.

[16] Fernando Schnittker, CEFEPAL - Mandacaru, 4. Kursus, 12.-27.7.1984 in Canindé (Manuskript).

[17] 2. Jornada Internacional «Religião e Saúde»: Profetas, Curandeiros e Taumaturgos: Fé, Saúde e Poder.

[18] Vgl. Adalberto de Paula Barreto: La Médecine Populaire dans le Sertão du Ceará aujourd'hui (Lyon 1985 - Manuskript).

OSMAR ERWIN GOGOLOK

1933 in Friedenshütte, Oberschlesien, geboren. Mitglied der Nordostbrasilianischen Franziskanerprovinz vom hl. Antonius (Recife). 1959 Priesterweihe. Studium der Germanistik, Philosophie und Geographie. Leiter des Instituts für Brasilienkunde/Instituto de Brasilologia, Mettingen. Redakteur der Zeitschritt «Brasilien-Dialog». Veröffentlichung: Slums im Nordosten Brasiliens. Favelas als stadtgeographisches Problem (Mettingen 1980). Anschrift: Institut für Brasilienkunde, Sunderstraße 15, D-4532 Mettingen.

Stephen Judd

Herbeiführung einer lebendigen Synthese: Volksreligion und Evangelisierung in Peru

I. Einleitung: Evangelisation, Inkulturation und Volksreligion

Am Vorabend des zwanzigsten Jahrestages der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils und des zehnten Jahrestages der Apostolischen Ermahnung Papst Pauls VI. *Evangelii Nuntiandi* scheint der geeignete Moment für eine Bewertung und ein Überdenken der Evangelisierung in Peru im Lichte dieser beiden bedeutenden Wendepunkte gekommen zu sein. Die Konferenzen von Medellín und Puebla nahmen den Geist des Zweiten Vatikanums und *Evangelii Nuntiandi* auf und arbeiteten die pastoralen Implikationen der besagten Dokumente heraus. Zugleich erschlossen sie neue Gebiete, die fruchtbare theologische Stimmung nutzend, die in Lateinamerika aufgekommen war.

Als Ergebnis dieser Entwicklungen ging das allgemeine Interesse in sorgfältigere Überlegung zu dem Thema «Inkulturation» über. Unter «Inkulturation» wird hier «die dynamische Beziehung zwischen der christlichen Botschaft und einer oder mehreren Kulturen» verstanden; «das Einfügen oder Einlassen einer christlichen Lebensweise in eine Kultur; der fortwährende Prozeß einer wechselseitigen problematischen Beeinflussung und Verschmelzung von Christentum und aufnehmender Kultur»[1]. In Lateinamerika geht ein Gespräch zum Thema «Inkulturation» unweigerlich in eine Diskussion der Charakteristika der Vorzüge der Volksreligion über. Puebla sorgte dafür, daß diesem Thema nunmehr eine ernsthafte Untersuchung auf einem höheren Niveau zuteil wird, obwohl es auch schon vor der Bischofskonferenz im Jahre 1979 eine Fülle von pastoralen Erfahrungen und Überlegungen gegeben hat, auf die man hatte zurückgreifen können.

Die Debatte um das vorbereitende Arbeitspapier sorgte für eine Klärung des Begriffs «Kultur» und der Mannigfaltigkeit von Kulturen und Subkulturen, die die christliche Lehre in vielen verschiedenartigen Kontexten und historischen Zusammenhängen je einzigartig zum Ausdruck bringen. In seiner Kritik zu dem vorbereitenden Arbeitspapier stellt Gustavo Gutiérrez die Vorstellung von einer homogenen lateinamerikanischen Kultur und von der Volksreligion «als einem Bollwerk aus traditionellen Werten, das durch die säkulare Krise verraten wurde»[2] in Frage. «Außerdem», so fügt Gutiérrez hinzu, «ist das lateinamerikanische Volk nicht nur ein christliches, sondern auch ein ausgebeutetes Volk. Aus diesen beiden Charakteristika ergibt sich der zwiespältige Charakter der Volksreligiosität, aber auch ihr Befreiungspotential.»[3]

Das Abschlußdokument selbst zeugt von der Bedeutung, die man dieser Kritik und der Reaktion der verschiedenen Ortskirchen darauf beigemessen hat, indem es eine weitaus differenziertere und ausgereiftere Diskussion zum Thema vorlegt. Versuche, die Volksreligion in Puebla zu deuten, müssen sich somit der allgemeinen Stoßrichtung des Abschlußdokuments anschließen, was dessen unzweideutige Feststellungen hinsichtlich einer Option für die Armen, seine systematische Analyse der Ursachen der Armut und seine so wichtige Hinwendung zu den Armen als Subjekten der Evangelisierung angeht.

In bezug auf die christliche Lehre und Christologie enthalten die Paragraphen 31 - 39 des Abschlußdokuments die maßgeblichen Aussagen: «Diese Situation einer allerorts herrschenden extremen Armut nimmt in der Wirklichkeit des Lebens in den Gesichtern der betroffenen Menschen konkrete Gestalt an. In diesen Gesichtern sollten wir die Leidenszüge Christi des Herrn wiedererkennen, der uns fragt und anruft.» Der Text fährt fort, indem er auf die Gesichter der kleinen Kinder, der Einheimischen, der Bauern und Marginalisierten usw. eingeht und in einer sehr anregenden Reflexion das «Anderssein» der Adressaten als das Herzstück der Evangelisation betont. Diese an ihren *rostros* (Gesichtern) erkennbaren «Anderen» stellten eine Herausforderung für die herkömmlichen anerkannten Kategorien der Evangelisierung dar. In der Aussichtslosigkeit ihrer totalen Armut widerstünden diese namenlosen «anderen» jedem Versuch, sie in unseren vorgefaßten Schemata unterzubringen. Versteht man die

Volksreligion auf diesem Hintergrund, erkennt man sie als die Religion der Armen, die die Verhältnisse umzugestalten vermag, da sie zum Gesprächspartner dessen wird, was die christliche Identität ausmacht.

Die Begleiterscheinungen dieser Hinwendung zu den «anderen» als Subjekten der Evangelisierung ebnen den Weg für eine Berücksichtigung der spezielleren Vorschläge, die Puebla in Anbetracht der Herausforderung, die die Volksreligion darstellt, erarbeitete. Zur authentischen Illustration der Einsichten, die man in Puebla gewonnen hat, stellen wir ein Evangelisierungsprojekt aus Peru vor, anhand dessen sich dieser seit Jahrhunderten währende Wandlungsprozeß veranschaulichen läßt. Ein zweites Projekt, das hier vorgestellt werden soll, nimmt den an der Zukunft orientierten Vorstoß Pueblas zum großen Teil bereits vorweg. Diese Untersuchung gibt uns die Möglichkeit, die Herausforderung, die in der «Herbeiführung und Gestaltung einer lebendigen Synthese auf der Grundlage der christlichen Wahrheit des einfachen Volkes» gegeben ist, weiter zu verfolgen; sie bietet außerdem die Möglichkeit zu einem «Appell an das christliche Gedächtnis unseres Volkes» (448, 457).

II. Frühe Evangelisierung und die Entdeckung der «anderen»

Die in den südlichen Anden gelegenen Gebiete Puno und Cuzco waren zur Zeit der spanischen Eroberung von 1532 bis etwa 1700 das Zentrum einer bedeutenden Evangelisierungsanstrengung. In diesen Gebieten lebten die Quechua- und Aymara-Campesinos, deren Ursprung auf jene alten Kulturen zurückgeht, die sich im späten vierzehnten Jahrhundert zum Reich der Inkas zusammenschlossen. Einem Bericht zufolge gelang diese Evangelisierung in drei aufeinanderfolgenden Etappen: einer Anfangsphase intensivster missionarischer Aktivität, die von 1540 bis 1600 dauerte; dem darauf folgenden Zeitabschnitt, der bis 1660 reichte, in dem es verschiedene Feldzüge mit dem Ziel der Ausrottung der Götzenbilder gab; und schließlich die Jahre von 1660 bis 1700, während derer sich der größte Teil der heute noch üblichen Glaubenspraxis in Peru herausgebildet hat[4]. Auf dieser dritten Stufe der Entwicklung, «Kristallisationsperiode» genannt, vermischten sich die autochthonen Riten, Glaubensüberzeugungen, religiösen Feste und Formen mit dem spanischen Katholizismus, einem Gemisch von gegenreformatorischen Strömungen und Volksfrömmigkeit sowie aus Judentum und Islam übernommenen Einflüssen.

Angesichts der beharrlichen Überlebensfähigkeit der in den Anden üblichen rituellen Formen halten viele Gelehrte an der Überzeugung fest, daß wir es dort mit einem dualen religiösen System bzw. mit einem Synkretismus zu tun hätten. Andere wiederum bezeichnen das Christentum der Anden als Volksreligion, die ihre Wurzeln im Leben und in der Weltanschauung der Campesinos habe, wo sie auch entstanden sei, und sie unterscheiden dieses Christentum von der Religion der Eliten, die sich an der Weltanschauung des abendländischen Christentums orientiere[5]. Diese Version leuchtet am ehesten ein, wie wir meinen.

Wie dem auch sei, wir führen diese Synthese auf einen bemerkenswerten Evangelisierungsprozeß zurück, in dessen Verlauf es der christlichen Lehre gelang, trotz den mit der Eroberung verbundenen Widersprüchen und der Gewalt die überkommenen Kulturen zu durchdringen. Viele der frühen Missionare übertrafen sich selbst in ihren Fähigkeiten und der Heldenhaftigkeit, die sie zur Bekehrung der Eingeborenen einsetzten. Die Wertschätzung, die sie den Werten der Eingeborenen entgegenbrachten, ermöglichte es diesen Kulturen, zu einem eigenen Ausdruck der christlichen Botschaft zu finden. In diesem Anfangsstadium war die Begegnung mit dem «anderen» der Entwicklung einer lebendigen Synthese sicherlich förderlich. Erwähnenswert sind hier Persönlichkeiten von Format wie Bartolomé de Las Casas, dessen friedliche Bekehrungsbemühungen, lebenslanger Kampf gegen die schlechten Einflüsse der *encomienda* und unermüdlicher Einsatz zur Verteidigung der indianischen Rechte sich bis Peru auswirkten. Desgleichen zeugt das Evangelisierungsprojekt der Jesuiten in den Aymara sprechenden Provinzen Punos von einem innovativen Vorgehen, das die Eingeborenen nicht nur als Empfänger des alten Glaubensguts betrachtete.

Nachdem sich die Kolonialherrschaft im achtzehnten Jahrhundert gefestigt hatte und die Anzahl der Missionare zurückgegangen war, wurden die Evangelisierungsbemühungen zeitweise eingestellt. Jedoch beeinträchtigte diese Entwicklung weder Praxis noch Einfluß des Christentums in der Andenregion. Die neuere For-

schung über die indianischen Aufstände in der Zeit vor und nach der Unabhängigkeitserklärung von 1821 zeigen den merklichen Einfluß der religiösen Geisteshaltung, die Volksführer wie Tupac Amaru 1780 motiviert hat[6]. Erfüllt von den Ideen der Aufklärungsphilosphie und unter dem Einfluß des Positivismus suchten Reformer des neunzehnten Jahrhunderts die Eingeborenen in die allgemeine nationale Lebensweise einzubinden, versäumten dabei allerdings, diese Menschen in ihrem «Anderssein» zu erkennen; als Menschen nämlich, die eine eigene Identität und ein eigenes kulturelles Erbe haben. Zu einer späteren Zeit brachten zahlreiche Beschlagnahmungen des indianischen Landbesitzes das Hacienda-System hervor, was zu einer fortgesetzten Ausbeutung der einheimischen Bevölkerung führte.

Das Auftreten der sogenannten «Indigenista«-Bewegung der peruanischen Intellektuellen trug im allgemeinen wenig zu einer Verbesserung der Lebensbedingungen dieser Menschen bei. Erst ab 1920, mit den Schriften des Philosophen und Sozialkritikers José Carlos Mariátegui, trat der Indianer als Subjekt der Geschichte in Erscheinung, bar jedes romantischen Beiwerks. Für Mariátegui ergab sich die problematische Situation der Eingeborenen aufgrund der Verteilung des Landbesitzes und der strukturellen Ungerechtigkeiten der peruanischen Gesellschaft[7]. Ähnlich schrieb der Romanschriftsteller José María Arguedas den Eingeborenen und ihren Gemeinden die Rolle von Protagonisten zu, wobei er sich nicht nur auf ihre Autonomieansprüche bezog, sondern auch auf die Vorreiterrolle, die sie bei der Entstehung eines Nationalbewußtseins spielten. Diese Entwicklungen bildeten das Fundament der nun folgenden Phasen der Evangelisierung in den südlichen Anden.

III. Acompañando a nuestro pueblo: Eine neue missionarische Präsenz

Der in den vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts einsetzende Zustrom nordamerikanischer und europäischer Missionare leitete eine neue Phase der Evangelisierung ein. Wenn es dieser neuen Generation von Missionaren mitunter auch schwer fiel, ihre Auffassungen auf die vorhandene Kultur abzustimmen und damit der Versuchung zu widerstehen, den «anderen» nach dem eigenen Bild und Belieben umzuformen, gab es doch eindeutige Anzeichen für eine neue Offenheit gegenüber der vorgefundenen Kultur. Unabhängig von den Entwicklungsstrategien und den sie begleitenden Projekten wirkte sich die Aufwertung der Laienkatecheten in den fünfziger Jahren zugunsten einer verbesserten Wahrnehmung des «Andersseins» der Einheimischen aus, insbesondere dann, wenn diese örtlichen Führungskräfte nicht als Helfer, sondern als Mitarbeiter betrachtet wurden.

Viele Ortsbischöfe wohnten den Sitzungen des Zweiten Vatikanums bei und setzten nach ihrer Rückkehr in Peru den Geist der Konzilsdokumente (wie etwa *Ad gentes*) mit Begeisterung in die Praxis um. Die Einrichtung von Forschungszentren förderte ethnographische Studien, die das soziokulturelle Umfeld der Aymara und Quechua erforschten, wodurch eine Neuorientierung der pastoralen Arbeit auf eine ursprünglichere Inkulturation hin erfolgen konnte. Desgleichen gewann das Erlernen der Eingeborenensprache an Bedeutung, wie auch das Bestreben der Pastoralbeauftragten, die in den ländlichen Gebieten leben und arbeiten wollten, wachsend Unterstützung fand.

Dank dem Einfluß der Konferenz von Medellín und ihrem Eintreten für eine befreiende Evangelisierung ging man zu Akzentsetzungen der Arbeit im kulturellen Bereich über, welche die bisher offen gebliebenen Strukturprobleme im lokalen und regionalen Umfeld verstärkt berücksichtigten. Als das Versagen der Reform-Militärregierung offenkundig wurde - bemerkenswerterweise aufgrund einer unzulänglichen Politik der Landreform, begleitet von ersten Anzeichen organisierter Unzufriedenheitsbekundungen des Volkes –, antworteten die Ortsbischöfe mit einer Serie von mutigen Solidaritätserklärungen zugunsten der Sache des Volkes[8].

Zu der Zeit, da die Kirche es übernahm, «Stimme der Stimmlosen» zu sein, stellten Beobachter eine Abwendung vom Problem der Inkulturation fest. Einige führten dies auf ein neues Bewußtwerden der Komplexität dieses Problems zurück[9]. Andere schrieben die Ursache für diese Abwendung einer Kritik zu, die besagte, eine Reihe von Pastoralbeauftragten sei in einer «kulturbedingten» Befangenheit verhaftet und vernachlässige deshalb die Konfliktursachen, welche das Alltagsleben auf dem Lande beeinträchtigten. Dennoch zeigte die Kirche von Sur Andino durch ihre prophetische Parteinahme eine große Sensibilität für die Leiden des Volkes. Diese Veränderung sollte weitreichende Folgen

für die Evangelisierung haben. Von der Erfahrung dieser Ortskirche ausgeschlossen, wurde die Volksreligion aufgrund ihrer Haltung: «acompañando a nuestro pueblo» (an der Seite unseres Volkes) nicht nur als Teil der Identität des Volkes angesehen, sondern auch als ein Faktor im Prozeß gesellschaftlicher Veränderungen. Bei eindrucksvollen Meßfeiern und Kirchenversammlungen demonstrierte die in den Südanden beheimatete Kirche, wie leistungsfähig und auf ungewohnt kreative Weise sie auf die die Volksreligion betreffenden Herausforderungen Pueblas zu antworten vermochte, indem sie ein großzügigeres Konzept von durch Laien wahrnehmbaren Führungsaufgaben entwickelte, den *Campesinos* eine erweiterte Rolle beim Aufbau einer Ortskirche zusprach und eine verbesserte Planung der Evangelisierung ausarbeitete.

IV. Das Problem der Landverteilung und das Fest vom Kreuz

In der Welt der Anden beruht die Beziehung des Campesino zu seinem Land ohne Frage nicht nur auf der produktiven Eigenschaft des Landes, sondern auch auf seiner außergewöhnlichen symbolischen Bedeutung. Trotz der nicht gerade vielversprechenden Zukunft der Campesinogemeinschaft ist diese Beziehung von Dauer. Klimatologische Faktoren, aber auch die Nachlässigkeit der Agrarpolitik der Regierung lassen die Landwirtschaft als Existenzgrundlage mehr und mehr zu einem unsicheren Unternehmen werden. Eine unvermeidliche Folge dieser Verhältnisse ist das Anwachsen der Abwanderungsbewegung hin zu den Küstenstädten, durch die wertvolle menschliche Ressourcen verloren gehen. Angesichts dieser Entwicklungen dringen die unabhängigen Organisationen der Campesinos um so stärker auf eine gerechte Verteilung des Landbesitzes. Ebenfalls auf dem Spiel steht die Zukunft der Campesinogemeinschaft, die ein Symbol der Bindung der Menschen an ihr Land ist.

Während der Trockenperiode in der Zeit von 1982 bis 1984 konnte die Kirche einen tieferen Einblick in die Gesamtproblematik gewinnen und sich der sachlich nüchternen Reflexion über die zukünftig möglichen Alternativen anschließen. Von größerer Bedeutung war die Haltung des Volkes, das den Pastoralhelfern durch die elastische Kraft, mit der es, von neuer Hoffnung erfüllt, auf die Krise antwortete, Ehrfurcht einflößte. Auf dem Höhepunkt der Krise gewann das Feiern der religiösen Riten und Feste zusätzliche Bedeutung.

Dem Außenstehenden wird die Besonderheit des in den Anden praktizierten Christentums deutlich, wenn er erlebt, wie das rituelle Leben der in den Anden lebenden Menschen sich organisatorisch am christlichen Liturgiekalender ausrichtet, während die Feiern selbst dem zyklischen Rhythmus der Landwirtschaft folgen. Hier liegt der Ansatzpunkt für Überlegungen, die sich mit den Anfängen einer lokalen Theologie beschäftigen. Gestützt auf unsere frühere Voraussetzung, daß wir Christus in den «Gesichtern» der Armen ausfindig machen können, gehen wir zu einer Betrachtungsweise dieser Feste über, die sie im Kontext der sozialen Situation wahrnimmt, die weiter oben beschrieben wurde. Gemäß den Kriterien, die Robert Schreiter in seiner Untersuchung zur Herausbildung lokaler Theologien darlegte, berühren wir hier einen Punkt der Andenkultur, an dem «nervöse Spannung und Leiden am stärksten empfunden werden»[10].

Ein noch junger Bericht über die Volksreligion Perus schließt mit der Feststellung, «daß das Kreuz in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen und in seinem unleugbaren Bezug zum Leiden Christi den symbolischen Kern der peruanischen Volksreligion ausmacht»[11]. Demnach hat das Kreuz auch in den Andenregionen einen zentralen Platz in der Volksfrömmigkeit und innerhalb des Ritenzyklus und trägt so ein Mehr an Sinn und Bedeutung in eine ständig sich wandelnde und im Fluß befindliche soziale Situation hinein. Dieses Zusammenwirken der verschiedenen Faktoren weist uns die Richtung, in der wir zu einem umfassenderen Verständnis der österlichen Implikationen kommen können, die dem Außenstehenden nicht so ohne weiteres zugänglich sind. So werden uns jene *fiestas* der Anden zu «Texten», anhand derer wir die Elemente einer lokalen Theologie erschließen können.

Curt Cadorette zufolge begehen die Aymara die Feierlichkeiten der Osterwoche mit einer Intensität - und einem spürbar besseren Zugang zum Ostermysterium - die sich von der abendländischen Weise, diese Feste zu begehen, sehr unterscheidet: «Betrachten wir die Aymara-Campesinos, erscheint uns jede Glaubensaussage über Jesus und seine Erlösung als ein reiner

Euphemismus, wenn nicht auch das gleiche Leiden und das gleiche Gefühl der Verlassenheit angenommen und durchgestanden werden»[12].

In der Stadt Moho beispielsweise, die an der Nordseite des Titicacasees liegt, enthält die Karfreitagsliturgie die Neuauflage eines Zeremoniells, dessen Anfänge bis in das mittelalterliche Spanien zurückreichen. Am Karfreitag pflegen sich die *piadosos* – Männerorden einer Gemeinschaft, deren Mitglieder einen weißen Habit tagen – in die Kirche zu begeben, die lebensgroße Nachbildung des Leibes Christi vom Kreuz zu nehmen, den Körper der Statue mit hunderten von kleinen wohlriechenden Baumwolltüchern zu reinigen, ihn in einen gläsernen Sarg zu legen und hinauszutragen, um ihn schließlich in einer Prozession durch die Straßen zu tragen. Nach Beendigung der Prozession verteilt man die Baumwolltücher unter die Versammelten. Die hochbegehrten Baumwollstückchen werden zu Hause zum Schutze der Hausbewohner aufbewahrt. Im Krankheits- oder Unglücksfalle verbrennt man sie und gibt ihre Asche einem medizinischen Tee bei. Auf diese Weise gewinnt die bindende Identifikation mit dem gekreuzigten Christus Aktualität und bleibt lebendig. Es ist noch nicht lange her, daß die Pastoralbeauftragten die an diesem Ritus Beteiligten in die Kirche zurückholten; in der Zeit davor hatte man diesen jahrhundertealten Ritus heimlich in den Randgebieten der Stadt abgehalten.

Eine noch tiefere österliche Sinngebung wird dem Symbol des Kreuzes am Fest Kreuzerhöhung zuteil, das am 14. September gefeiert wird, sowie am Fest «Auffindung des wahren Kreuzes», das auf den 3. Mai fällt. Das Fest Kreuzerhöhung findet im Frühjahr statt, zu Beginn der Jahreszeit also, in der ausgesät wird. Jedes Anzeichen von Schwermut schwindet dann in einem ekstatischen Wirbel von farbenfrohen Tänzen und Zierkreuzen. Anstatt Betrachtungen über das Geheimnis des Leidens und Sterbens Christi anzustellen, rufen die Gebete des Volkes in Erwartung der langen Reifezeit, in der die Felder durch Frost und Hagel besonders gefährdet sind, den Schutz des Kreuzes an.

Im Mai ist die Feststimmung dann noch ausgelassener, da man die ersten Früchte der Ernte feiert. In einer Region, in der üppige Ernten die Ausnahme sind, fördert die Danksagung das Bewußtseins der Campesinos von der gesegneten Qualität ihres Landes. In jeder Gemeinde werden Zierkreuze aufgestellt, die der Freude über die erneute Ernte im kommenden Jahr Ausdruck geben. Die Verbindung zum Ostermotiv ist hier nur allzu offensichtlich.

All diese Feste werden auf eindrucksvolle Art und Weise begangen – mit Prozessionen und Wallfahrten – wobei alle Teile der Gemeinde zusammenkommen. Oft nehmen ehemalige Ortsansässige diese Feste zum Anlaß, ihre Freundschaftsbande zu erneuern und die Bindung an ihr Heimatland von neuem zu festigen. In Puebla betonte die Kirche die Bedeutung «der religiösen Ausdrucksweisen des einfachen Volkes *en masse*, ihres bekehrenden Einflusses wegen» (= 467). Diese Elemente der Danksagung, Brüderlichkeit und Versöhnung haben eine bekehrende Wirkung auf die Pastoralbeauftragten und stärken den Zusammenhalt der Campesinogemeinschaft.

Insofern Anzeichen für ein Befreiungsmotiv feststellbar sind, sind diese allein auf die Tatsache zurückzuführen, daß das Fest vom Kreuz seinen ungestörten festlichen Verlauf nehmen kann. Nach Meinung Diego Irarrázabals «geht die befreiende Wirkung der Evangelisierung von dieser lebendigen Tradition aus – und nicht von irgendwelchen eingeführten ‹Befreiungsideen›»[13]. «Diese Schatzkammer der Werte, die die Antworten der christlichen Weisheit auf die großen Fragen des Lebens bereithält», bringt dem Pastoralbeauftragten eine stattliche Menge an Herausforderungen. Möglicherweise erblicken wir hier die noch undeutlichen Umrisse einer lokalen Theologie, die sich mit der Weisheitstradition in größerem Einklang befindet und die auch von Schreiter angeregt wird[14].

Nach wie vor unbeantwortet ist jedoch das Problem des Fehlens einer historischen Dimension und eines deutlicheren christologischen Bezuges auf eine Jüngerschaft. Wie kann man, Puebla folgend, «die christliche Erinnerung unseres Volkes aufrufen?» Welche Art des pädagogischen Vorgehens wäre am ehesten geeignet, ein ausdrücklicheres Nachdenken über die Bedeutung dieser ursprünglichen Riten und Feste zu erreichen? Wie können wir jene Veränderungen in der Art, die Feste zu begehen, kritisch beurteilen, die sich in einer mehr individualistischen Einstellung zum Fest äußern? Als Antwort auf diese Fragen möchten wir einige vorläufige Überlegungen anbieten.

Aufgrund der schon bestehenden Vertrauens- und Solidaritätsbeziehungen dürfen sich die in der oben beschriebenen Andenregion eingesetz-

ten Pastoralbeauftragten in einer bevorzugten Weise zugehörig fühlen. Tatsächlich existiert bereits ein fortgesetzter Dialog, der aus der Begegnung mit dem Andenbewohner als dem «anderen» hervorgegangen ist und der dem Pastoralbeauftragten, der nicht unvorbereitet zu den Zusammenkünften erscheint, Antworten entlockt. Eigentlich hat der Pastoralbeauftragte seine Fähigkeit bereits unter Beweis gestellt; die Fähigkeit, das zu werden, was Otto Maduro in Abweichung von dem Gramscischen Begriff des organischen Intellektuellen «einen religiösen Funktionär» nennt, «der vom gemeinen Volk in spontaner und freiwilliger Entscheidung dazu ausersehen wurde, die Bestrebungen und Bedürfnisse dieser Unterschichten zu sammeln, auszudrücken, sie systematisch aufzuzeichnen und eine Antwort darauf zu geben»[15].

Konkret auf unseren Zusammenhang bezogen schließt diese Aufgabe der Systematisierung ein Zuhören und ein Gespräch mit dem Volk über die Geschichte des Festes und der Kreuzesverehrung ein. Wie feierte man dieses Fest zur Zeit der Campesino-Aufstände im frühen zwanzigsten Jahrhundert? Was bedeutet es für die gegenwärtige Krise und unsere Forderungen bezüglich einer gerechten Umverteilung des Bodenbesitzes? Wie können wir aus unserer Frömmigkeit Kraft und Stärke gewinnen? Welches sind die Folgen für unsere an Konflikten so reiche Realität, wenn jeder sein Kreuz aufnimmt und Jesus nachfolgt? Der Dialog, den wir meinen und empfehlen, schließt derartige Fragen ein, und wir hoffen, daß sie uns einer Wiederherstellung des «christlichen Gedächtnisses» näherbringen und ein Projekt fördern helfen, dessen Ziel die gegenseitige Evangelisierung ist.

V. Herausforderungen: Inkulturation und «unheilbares Anderssein»

Als Puebla in der Frage der Volksreligion zu einem Ergebnis gekommen war, verfügten verschiedene Ortskirchen bereits über einen reichen Erfahrungsschatz und Evangelisierungsprojekte, die Probleme der Inkulturation unmittelbar - wenn auch unvollständig - angingen. Kirchen wie etwa die von Sur Andino hatten die Einsichten von Puebla vorausgeahnt bzw. erwartet und erhofft. Vergangene und gegenwärtige Anstrengungen erfuhren gleichermaßen eine Bestätigung und Herausforderung durch sie. Es zeigte sich jedoch, daß es nach wie vor gilt, große Schritte nach vorn zu tun und Fortschritte zu machen. Puebla und die sich anschließende theologische Reflexion in Lateinamerika weisen den Weg zu einer Genesung des «christlichen Gedächtnisses unseres Volkes», und sie sorgen für die notwendigen Energien und Mittel, so daß «aus der christlichen Weisheit unseres Volkes eine lebendige Synthese» erwachsen kann.

Indem es diese riesige Schatzkammer, angefüllt mit den lebendigen Zeugnissen und Werten der Volksreligion, schätzt und nutzt, erfüllt Lateinamerika seinen Auftrag, der in der Evangelisierung der Ortskirchen besteht, «die nicht wie wir in Armut leben». Diese Armut drückt sich in dem fragenden «Anderen» aus, der unser Gesprächspartner ist und der es, mit den Worten des spanischen Poeten Antonio Machados, «ablehnt zu verschwinden, der vielmehr weiterexistiert und ausharrt, - das unheilbare Anderssein, unter dem Einmütigkeit und Einheit immer zu leiden haben werden»[16].

[1] M.C. Azevedo, Inculturation and the Challenges of Modernity (Rom 1982) II.

[2] G. Gutiérrez, The Power of the Poor in History (New York 1983) 123.

[3] AaO. 123.

[4] M.Marzal, La transformación religiosa peruana (Lima 1983).

[5] H. Urbano, Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes: Allpanchis 20 (1982).

[6] J. Klaiber, Religion and Revolution in Peru, 1824-1976 (Notre Dame, Indiana, 1977). Siehe auch ders., Religión y justicia en Tupac Amaru: Allpanchis 19 (1982).

[7] J.C. Mariátegui, Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality (Austin, Texas, 1971).

[8] Acompañando a nuestro pueblo: Iglesia del Sur Andino (1978).

[9] J.L. Gonzalez, En el corazón de su pueblo, dos obispos del Sur Andino (Lima, Peru, 1982).

[10] R. Schreiter, Constructing Local Theologies (New York 1985) 74.

[11] J.L. Gonzalez, La religiosidad popular en el Perú (Lima, Peru, 1984) 65.

[12] C. Cadorette, Perspectivas mitológicas del mundo aymara: Boletín del Instituto de Estudios Aymaras (August 1979) 16.

[13] D. Irarrazabal, La cruz de un pueblo crucificado: Pastoral Popular 15 (1981) 15.

[14] R. Schreiter, aaO. 85-87.

[15] O. Maduro, Religion and Social Conflicts (New York 1982) 144.

[16] O. Paz, The Labyrinth of Solitude (New York 1961), zitiert nach der Einleitung.

Erläuterung: Alle dem Abschlußdokument von Puebla entnommenen Zitate sind der englischen Übersetzung: Eagleson and Scharper (Hg.), Puebla and Beyond (New York 1979) entnommen.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

STEPHEN JUDD

1945 in Butte, Montana (USA), geboren. B.A. in Spanisch der University of Montana. M.A. in Lateinamerikanischer Literatur der University of New Mexico. 1978 Magister der Theologie an der Maryknoll School of Theology und Ordination zum Priester für den Dienst in der Mission. Seit 1975 als Mitglied der Missionsgesellschaft von Maryknoll beim Volk der Aymara in den südlichen Anden in Peru tätig. Derzeit Doktorand in Philosphie (Fachbereich Religion und Gesellschaft) der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Anschrift: Padres de Maryknoll, Apartado 295, Puno, Peru.

Paulo Süss

Die schöpferische und normative Rolle der Volksreligiosität in der Kirche

1. In den Worten der Nahuatl kann man die Bräuche der Volksreligiosität in der lateinamerikanischen Kirche «Blumen», «Gesänge», «echte Worte» und «Weisheit» nennen, die die Zerstörung der Eroberung Amerikas durch die Spanier und Portugiesen überstanden haben und die auch «irgendwie die Endzerstörung» überstehen werden[1]. Die Funktionsträger der offiziellen Religion sind dieser Volksreligiosität – die in Puebla mit einer ziemlich wechselnden Terminologie bezeichnet wird[2] – im Laufe der Geschichte auf verschiedene Weisen entgegengetreten, die von der Verfolgung bis zu einer selektiven Duldung oder Übernahme ihrer Bräuche reichten. Die spärlichen Versuche einer Inkulturation des Christentums bei seiner Missionierungsarbeit unter den Eingeborenen haben insgesamt keine Spuren hinterlassen. Dabei war das Ziel einer solchen Inkulturation mehr die Verbreitung der katholischen Kirche unter den Indios als die Entstehung einer echten Indiokirche.

2. In der Kolonialkirche, die in Lateinamerika auch eine vortridentinische Kirche war, spielten die Laien eine wichtige Rolle. Daher genossen auch die Bräuche der Volksreligiosität eine relative Autonomie. Der Glaube des Volkes, der den Veranstaltungen in der Kirche und der Tätigkeit des Klerus fernsteht, äußert sich im Kult der Hausheiligen und der Heiligen der Nachbarschaft: in Gelübden, Prozessionen und Festen. Neben den Heiligen steht auch der gekreuzigte Jesus, zu dem bis heute große Wallfahrten stattfinden. Die Funktion der Kleriker der kolonialen Christenheit, die sich gegenüber den «heidnischen Bräuchen» des Volkes für die Vertreter des wahren Katholizismus hielten, beschränkte sich auf die Feier der Messe und das Spenden der Sakramente[3].

3. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts kämpfen die sogenannten «Reformbischöfe» für die Einführung der tridentinischen Reformen, für eine stärkere Kontrolle des Klerus und der Religiosität des Volkes und für eine größere Unabhängigkeit vom Staat, der zuvor im Rahmen des sogenannten «Patronats» die Vormundschaft über die Kirche ausgeübt hatte. Durch die mit der Entstehung der Republik in Brasilien (1889) verbundene Trennung von Kirche und Staat wird dieser Prozeß der Romanisierung der katholischen Kirche intensiviert. Der Heilige Stuhl schickte zahllose Orden in die Missionsgebiete, und bis zum Zweiten Vatikanum bestimmten die europäischen Mutterhäuser dieser Orden, wie sie in diesen Missionsgebieten zu arbeiten hatten.

«Correrias apostólicas», d.h. Pastoralreisen in Dörfer der chilenischen Mapucheindianer, Rundreisen in der Zeit um Ostern herum, damit die Gläubigen ihrer Osterpflicht nachkämen, und Volksmissionen in den Städten sollten die «religiöse Unwissenheit» des Volkes beheben und die institutionellen Bande zwischen der Volksreligiosität (VR) und der offiziellen Religiosität (OR) festigen.

4. In einem Dokument vom 20. Februar 1975 mit dem Titel «Neue pastorale Überlegungen über den Volkskatholizismus» stellen die vierzehn Bischöfe der spanischen Kirchenprovinzen Granada und Sevilla eine Neubelebung, «Revitalisierung», dieses Volkskatholizismus im Süden Spaniens fest, die sich vor allem «in den Feiern der Karwoche, in den Wallfahrten und den Festen der Schutzheiligen» zeige. Obwohl die Bischöfe anerkennen, daß «im Volkskatholizismus der wahre christliche Glaube gegenwärtig ist», warnen sie dennoch sehr ernsthaft vor politischen, wirtschaftlichen und religiösen Manipulationen. Konkret sprechen sie, in einer auffälligen Übereinstimmung mit *Puebla* 456 und 914, von einem «unangemessenen Protagonismus der offiziellen Vertreter», von «persönlichen oder familiären Triumphalismen», von einem «heiligen Terror», einer «Ritenbesessenheit» und einer «Überbewertung des Totenkultes und der Heiligenverehrung».

5. Die doch große Religiosität des Volkes im allgemeinen - in Andalusien betrachten sich 85 % der Bevölkerung als gläubige Katholiken - kontrastiert mit einer gewissen Stagnation der Teilnahme an der Feier der Eucharistie. Die Zugehörigkeit des Volkes zur Kirche beruht auf der Volksreligiosität und nicht etwa auf einer in Ziffern ausdrückbaren Häufigkeit der Teilnahme an den Feiern oder am Empfang der Sakramente. In einem Dossier mit dem Titel «Andalusien. Informationen für Johannes Paul II.» ist davon die Rede, daß etwa 15 % der katholischen Bevölkerung dort den Sonntagsgottesdienst besuchen[4]. Die zur Verbesserung dieser Situation von den dortigen vierzehn Bischöfen empfohlenen Maßnahmen sind dieselben wie die, die von *Evangelii Nuntiandi* 48 bis zu *Catechesi Tradendae* 54 in der Kirche allgemein empfohlen werden: eine «Pädagogik der Evangelisierung» und eine «angemessene Katechese». *Puebla* 457 redet hier von einer «pastoralen Pädagogik» und von der «Wiederaufnahme eines pädagogischen Dialogs». Neben der Warnung vor einer «möglichen Manipulation verschiedener Tendenzen» des Volkskatholizismus wird auch gesagt, daß die Werte dieses Katholizismus zu *schützen* und zu *fördern* sind.

6. Angesichts des unaufhörlichen, aber wenig aussichtsreichen Versuches der universalen Kirche, die Völker an eine angeblich universale Liturgie zu gewöhnen, formuliert *Gaudium et Spes 44* in der Form eines Indikativs die Forderung nach einer Akkulturation dieser Liturgie: «Seit den Anfängen ihrer Geschichte hat die Kirche gelernt, die Botschaft Christi in den Begriffen und den Sprachen der verschiedenen Völker zum Ausdruck zu bringen.» Es ist eine geschichtliche Konstante, daß eine nichtinkulturierte Kirche die VR immer des Heidentums, der Häresie und des Synkretismus beschuldigt. Die Inkulturation der Kirche in die Kultur des «anderen», ihr Herabsteigen in die unteren Gesellschaftsschichten der «Armen und Einfachen» würde für sie eine Veränderung ihrer neokolonialistischen Perspektive ihrer Verbreitung unter den Völkern und der Einverleibung dieser Völker in die Kirche bedeuten. Statt dessen könnte die Inkulturation der Kirche in das Leben des Volkes ein höchst wichtiger Beitrag zur Befreiung dieses Volkes sowohl in Andalusien als auch im Amazonasgebiet und in den Anden sein.

7. Die VR ist ein Phänomen der Volkskultur. Sie gibt dem gesamten gesellschaftlichen Tun des Volkes einen allgemeinen Zusammenhang, einen globalen Sinn. Zudem ist sie ein kulturelles Kommunikationssystem, ein System symbolischer Bräuche und Formen der Praxis und ein System der symbolischen Interpretation. So wie jede gesprochene Sprache eine historische Entwicklung kennt, in der die Veränderungen der gesprochenen Sprache (VR) sich auf die Dauer gegenüber den grammatikalischen Regeln dieser Sprache (OR) durchsetzen, so wird auch die vom Volk gelebte Religion von einer schöpferischen Kraft umgestaltet, die daraus hervorgeht, daß die gesellschaftlichen Bedingungen und Widersprüche, von denen das Leben des Volkes geprägt ist, in seinem vom Kampf um das Überleben geprägten Bewußtsein umgewandelt werden. Unter dem Einfluß der dadurch gegebenen soziohistorischen Bereicherung und Befruchtung der VR verändern sich auch die religiösen Spielregeln, die symbolische Bedeutung der Religion, das gesellschaftspolitische religiöse Bewußtsein und die religiöse Praxis. Die relative Autonomie des religiösen Bereiches, die den Glauben des Volkes

vor einer politischen Sakralisierung und Ideologisierung schützt, ist auch der Grund dafür, weshalb in den Bräuchen der Volksreligion eine Kraft zu einer soziopolitischen Mobilisierung des Volkes schlummert, durch die eine Alternative zu der herrschenden Situation angestrebt wird.

8. Ein wirklich *volksgemäßes* Verständnis der VR, wie wir es hier verwenden wollen, umfaßt nicht die Religiosität des gesamten «Gottesvolkes» als einer mit der Kirche als ganzer identischen Wirklichkeit und auch nicht die Gesamtheit der religiösen Bräuche und des religiösen Tuns eines Volkes oder einer Nation. Dies wäre ein «populistisches» Verständnis von Volksreligiosität. Der Populismus hat eine abstrakte Vorstellung vom Volk bzw. davon, was dieses Volk sein soll, was dazu führt, daß die tatsächlichen Gegensätze in der Gesellschaft überdeckt werden. Diese populistische Idealisierung der VR und die Verurteilung der tatsächlichen VR im Namen eines ethnozentrischen Rationalismus nehmen dem Volk seine Geschichte und Geschichtlichkeit und verhindern, daß es Subjekt dieser Geschichte wird. Wer nur für die Sache des «guten Volkes» kämpft, geht in seiner Solidarität nicht weit. Die Volksreligiosität ist vor allem die Religiosität der Armen, der Laien, die am Rande der herrschenden normativen Kultur leben. So wie die Frau allgemein in der Volkskultur und in den Volkskämpfen eine wichtige Rolle spielt, so nimmt sie durch ihre Kreativität in der Volksreligiosität eine besondere, wichtige Stelle ein, indem sie den traditionellen patriarchalischen Machismo («Männchentum», der Übers.) in Lateinamerika sowie die ideologische Basis, die dieser Machismo nicht zuletzt auch in einer platonischen Mariologie findet, in Frage stellt.

9. Dadurch, daß die herrschende Klasse sich bestimmte religiöse Symbole und Bräuche des Volkes aneignet, verlieren diese Symbole und Bräuche der VR ihre volksgemäße Bedeutung, um in der traditionellen Religiosität aufzugehen und ein wesentlicher Teil dieser Religiosität und damit Instrument der symbolischen Manipulation im Dienste von Interessen zu werden, die denen des Volkes fremd sind. Wo die «Armen und Einfachen» sich dieser Manipulation nicht bewußt sind, wird die VR zu einem Faktor der Entfremdung. Wie könnte man die Fortdauer der «Strukturen der Sünde» auf dem lateinamerikanischen Kontinent (*Puebla* 452) anders erklären, als daß die VR sich den Strukturen der Herrschaft angepaßt hat? Wer würde es wagen, zwischen der Sehnsucht nach einer neuen Welt und der Nachahmung einer alten Welt der Reichen eine eindeutige Trennungslinie zu ziehen, wenn er sich die Überschwenglichkeit gewisser religiöser Feste, den bei bestimmten Prozessionen betriebenen Aufwand und die Härte gewisser von Wallfahrern erbrachten Opfer und Bußübungen vor Augen hält. Die religiösen Bräuche und das religiöse Tun des Volkes sind immer die Bräuche und das Tun eines zugleich «heiligen und sündigen» Volkes, das in einem bestimmten Augenblick seiner Geschichte an den diesem Augenblick eigenen Fortschritten, Begrenzungen und Träumen Anteil hat.

10. Heute werden die religiöse Autorität der Kirche, ihre Struktur und ihre Lehre von den Maßstäben der menschlichen Kompetenz der Kirche ausgehend überpüft. Konstantes Begleitphänomen der Existenz der Kirche auf diesem Kontinent ist nicht nur, daß dieser Kontinent im allgemeinen katholisch ist, sondern auch der vorzeitige Tod so vieler und allgemeines Elend. In fast allen lateinamerikanischen Ländern lebt das «gläubige Volk» in einer Situation äußerster Armut (*Puebla* 31), am Rande des Lebens. Nicht nur das herablassende Verhalten der offiziellen Religiosität, sondern auch die von dieser aufgeworfenen Hindernisse verhindern und erschweren oft den Zugang des Volkes zu den Heilsgütern. Wie soll man solche «wesentlichen» Aussagen des Zweiten Vatikanums, wie: «Die christliche Gemeinschaft wird aber nur aufgebaut, wenn sie Wurzel und Angelpunkt in der Feier der Eucharistie hat» (*Presbyterorum Ordinis* 6), mit der restriktiven Praxis eines regelrechten «numerus clausus» für die zur Feier dieser Eucharistie notwendigen kirchlichen Amtsträger verbinden?

11. Der Gegensatz und die Polarisierung zwischen der VR und der OR ist ein Phänomen, das mit dem Gesamtkontext einer Klassengesellschaft und einem auf hierarchische Weise vermittelten Monotheismus zu tun hat. Zudem widerspiegelt sie auch die Spannung zwischen der Universalität eines Gottes für alle und die Besonderheit eines ganz bestimmten kulturellen Ortes einer ganz bestimmten gesellschaftlichen Klasse und eines ganz bestimmten geschichtlichen Augenblicks. Schließlich wiederholt sie auch die Spannung zwischen einer angeblich universalen Vernunft und einer «regionalen» Logik der Armen. Die VR ist nicht eine heruntergekommene oder unvollkommene OR, genauso wenig, wie

das Leben eine verfehlte Anwendung theoretischer Prinzipien wäre. Aus den religiösen Bräuchen und dem religiösen Tun der Volksgruppen geht ein originelles Wissen hervor. Wenn die Offenbarung auf die Leinwand des Lebens der Armen projiziert wird, hat das daraus entstehende Wissen eine entscheidende Bedeutung für die Veränderung dieser Welt und das Kommen des Reiches. Aber dieses Wissen kann in der Kirche - durch die Theologie und das Lehramt - vertan werden; es kann, ohne Frucht zu tragen, auf den Weg oder den felsigen Boden fallen. Die VR und die OR sind darauf angewiesen, daß sie sich gegenseitig akzeptieren und respektieren. Eine Nichtannahme der Kreativität des Volkes stellt der Hoffnung in der Kirche schwere Hindernisse in den Weg, die zu der vom Volk inmitten seines Leides gelebten Hoffnung und Bruderliebe sowie der Rationalität seiner Solidarität in scharfem Gegensatz stehen.

12. Die vom Volk selbst durchgeführte Evangelisierung – das Volk evangelisiert ständig sich selbst (*Puebla* 450) – führt auch dazu, daß sich sein Instrumentarium für sein Verständnis der Wirklichkeit im Licht des Gotteswortes ständig verfeinert. Man ist heute in Lateinamerika Zeuge der Tatsache, daß die Armen sich das Gotteswort im wahrsten Sinn des Wortes immer mehr aneignen, daß sie gemeinsam die für die Entstehung des Gottesvolkes konstitutiven Ereignisse und Gegebenheiten neu lesen und verstehen. Die Praxis einer gegenseitigen Evangelisierung zwischen der VR und der OR ist eine Gewähr dafür, daß die OR nicht zu einer Hierarchie ohne Volk wird, die eine Lehre verwaltet, und der jedes Leben fehlt, und daß die VR nicht zu einer Sektenreligiosität verkommt. Allerdings wird auch eine OR, die im Dienst der Armen und ihres religiösen Tuns steht, – eine OR, die im Sinne Gramscis eine «organische Religiosität» ist – nicht ganz ohne Konflikte mit der VR zusammenleben können. Aber auf jeden Fall wird dann eine falsche Dialektik zwischen Basisorientierung *(«basismo»)* und Vorhutorientierung *(«vanguardismo»)* abgebaut, um einer zweipoligen Spannung zwischen OR und VR zu weichen, die für beide Seiten fruchtbar sein kann. Wenn die OR und die VR sich organisch zueinander verhalten, dann können beide Glaubenszeugen, Glaubensexperten und Missionare für den Glauben hervorbringen.

13. Das «arme und gläubige» Volk, das auch der erste Adressat der frohen Botschaft ist, vertritt allerdings, aus der Perspektive der Gesamtkirche betrachtet, nicht allein *die* Kirche oder *das* Gottesvolk. Auch sind die religiösen Bräuche dieses Volkes und sein religiöses Tun nicht die einzig legitime Religiosität innerhalb der katholischen Kirche, denn in dieser Kirche sollte es einen Platz geben für verschiedene kulturelle Welten, vorausgesetzt, es handelt sich nicht um die kulturellen Welten einander unversöhnlich gegenüberstehender, also antagonistischer Klassen. Eine Benediktinergemeinschaft bringt Gott schließlich auf eine andere Weise ihr Lob dar, als das eine Basisgemeinde im Amazonasgebiet tut, und das ist legitim. Die normative Kraft der VR kann nicht darin bestehen, daß sie nur das tut, was in der Vergangenheit die OR tat: der gesamten Kirche eine bestimmte Religiosität, in diesem Fall also eine bestimmte Volksreligiosität, aufzuzwingen, etwa die Liturgie der römischen Kirche durch eine in einer bestimmten, universellen Kultur der Armut verwurzelte Liturgie zu ersetzen. Die normative Kraft der VR besteht vielmehr darin, daß sie das Monopol einer einzigen, bisher universellen Liturgie durchbricht, deren gesamte «Einpflanzung» und Verwurzelung in die Peripherie der Dritten Welt sich bisher darin erschöpft, daß eine buchstäbliche Übersetzung der liturgischen Texte benutzt werden darf und einige auf der Ebene des Folkloristischen bleibende Anpassungen an die jeweiligen örtlichen Kulturen vorgenommen werden dürfen.

In ihrem ergreifenden Eifer und in der mitreißenden Reinheit ihrer Absichten (*Catechesi Tradendae* 54) wird die VR die Kirche auf Dauer in einen Ort umwandeln, an dem Gott, wie am ersten Pfingsttag, auf vielfache Weise gelobt und dieser Pluralismus des Lobes zur Norm wird. Es handelt sich dann bei einem solchen Pluralismus nicht um verschiedene, voneinander unabängige und isoliert nebeneinander stehende Formen des Gotteslobes, sondern um verschiedene Formen der religiösen Praxis, die in einer vielfachen Beziehung zueinander stehen. Die «schöpferische Kraft» der VR kann dann «dazu dienen, dem universalen Gebet der Kirche in unserer Kultur mehr und besser Eingang zu verschaffen» (*Puebla* 465), es sei denn, man wolle in der Stadt Gottes Verhältnisse wie in Südafrika gelten lassen, wo eine «weiße» Minderheit dem Volk des Landes ihren Willen aufzwingt.

14. Seit der Zeit des 455 gestorbenen Mönches und Schülers des hl. Augustinus, Tyrus Prosper von Aquitanien, der allerdings kein Kleriker,

also Laie war, ist es Tradition in der Kirche, daß die Gebetspraxis des Volkes gewissermaßen auch seine Glaubenspraxis ist[5]. Damit aber die kreative und pluralistische Eigenart der verschiedenen Formen der religiösen Praxis gewährt bleibt, darf nicht jedes Gebet, jede Liturgie und jede Form der religiösen Praxis als *de fide* verpflichtend betrachtet werden.

Umgekehrt finden wir in der VR, die grundsätzlich eine in der Kultur der Armen verankerte Laienreligion ist, den authentischen «sensus fidei». Dieser existiert dort nicht nur auf der Ebene des Subjektiven und Individuellen als eine bloße Widerspiegelung einer verinnerlichten offiziellen Lehre: Vielmehr handelt es sich um einen ursprünglichen, echten *sensus fidei,* der kollektiver Besitz aller ist.

In der Kirche ist die Offenbarung auch an die Laien gerichtet, und die Laien sind daher unmittelbar Adressaten dieser Offenbarung: «Christus ... erfüllt ... sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, ... sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus», heißt es in Lumen Gentium 35. Dementsprechend gibt es in der katholischen Kirche auch eine lange Tradition, die an der Unfehlbarkeit des Volkes in seiner allgemeinen Glaubenspraxis festhält[6].

Zwar kann diese Unfehlbarkeit «in credendo» nicht gegen die Unfehlbarkeit des Lehramtes «in docendo» angehen, denn auch diejenigen, die das Lehramt als Aufgabe haben, gehören der Gesamtheit der Gläubigen an, von der es heißt: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung vom Heiligen haben, kann im Glauben nicht irren» (LG 21). Andererseits aber enthält die Unfehlbarkeit «in docendo» auch immer einen «consensus fidelium», einen objektiven, gemeinsamen Glaubenssinn, der «von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien» reicht (ebd.). Nur dadurch, daß sie sich gegenseitig auch auf praktischer Ebene anerkennen und akzeptieren, können die Unfehlbarkeit «in credendo» und die «in docendo» die Geschichte der Kirche gestalten. Auf der Ebene der Kirchenleitung und Kirchenverwaltung wurde allerdings die «Unfehlbarkeit des Volkes» durch die Strukturen und die konkrete Ausübung der Macht herabgesetzt und zurückgedrängt. Die heutige Organisation der Verantwortung und der Ämter in der Kirche führt dazu, daß die Laien nur minimal am Lehramt der Kiche beteiligt sind, was ihnen nach der Unfehlbarkeit des Gottesvolkes «in credendo» doch zustände.

15. Die Anerkennung, daß die Laien auch am Lehramt der Kirche beteiligt sind, reicht allein noch nicht, damit der VR in der Kireche eine größere normative Bedeutung zuerkannt und ein größerer Raum der Kreativität gelassen wird. Denn durch eine solche allgemeine Anerkennung ist noch nicht definiert, welche Aspekte der VR auf welche Weise gelten sollen und wie diese VR mit den «Armen und Einfachen» im Zusammenhang steht. In der Praxis erlaubt es die Lehre des «sensus fidelium» mit ihrem nicht näher spezifizierten Verweis auf eine «Allgemeinheit der Gläubigen» und der ständigen Einschränkung durch die Wiederholung der Rechte der Hierarchie kaum, weit über eine theoretische Anerkennung einiger «Menschenrechte» oder Grundprinzipien in der Kirche hinauszugehen.

Das bedeutet schon einen Unterschied gegenüber der vom Zweiten Vatikanum im Dekret *Unitatis Redintegratio* 11 wiederaufgenommenen Lehrtradition über eine «‹Hierarchie› der Wahrheiten». In der Symphonie des Glaubens besteht demnach eine «Rangordnung oder ‹Hierarchie› der Wahrheiten». Es handelt sich um eine Symphonie, in der alle Töne – oder Wahrheiten – nicht die gleiche Länge, nicht die gleiche Lautstärke und auch nicht den gleichen Wert haben. Einige dieser Töne nehmen das Thema des betreffenden Musikstückes auf, andere stehen eher im Dienst des Rhythmus des Stücks, noch andere sind reine musikalische Verzierung.

Eine solche Ordnung oder Hierarchie der Wahrheiten gilt dann nicht nur den «getrennten Brüdern» gegenüber: sie ist auch angesichts der «Armen und Einfachen» zu berücksichtigen. Die Peripherie der Armen kennt eigene Wege, sich ihren Glauben anzueignen und ihn zu verstehen, und sie liest auf ihre eigene Weise die Forderungen des Gottesreiches. In ihrem religiösen Tun geben die Armen «mit christlicher Weisheit auf die großen Existenzfragen Antwort» (*Puebla* 448). Diese Weisheit ist auch ein Unterscheidungsprinzip (ebd.). Sie ist der Glaubenssinn des Volkes, ein operationaler, d.h. auch soziokulturell und historisch situierter «sensus fidelium».

Die «besonders vom Herzen und der Herzenseinsicht» geprägte Weisheit des Volkes (*Puebla* 414) ist eine «Lebenssynthese», die der Dichotomie zwischen Göttlichem und Menschlichem Geist und Leib, Person und Gemeinschaft, Verstand und Gefühl widerstrebt (*Puebla* 448 imGe-

gensatz zu 914). Die im Leiden herangereifte Weisheit der Armen legt im Blick auf ihre wesentlichen Lebensbedürfnisse eine «Hierarchie der Wahrheiten» fest. Allgemein gesprochen, verstößt diese Hierarchie der Wahrheit in der VR nicht gegen die Dogmen der OR. Vielmehr ist sie auf einer anderen Ebene relevant: Sie weist auf einen skandalösen Zustand der Gesellschaft hin. Daher wäre eine Anerkennung der «Hierarchie der Wahrheiten» der Armen und der Normativität der VR keine dogmatische Geste der OR: Sie hätte vielmehr mit einem bestimmten Kräfteverhältnis, mit einem veränderten Bewußtsein und mit Bekehrung zu tun.

16. Der «Gesellschaftsvertrag» einer Nation und die «Weltanschauung» eines Volkes beruhen, auch wenn die Betroffenen sich dessen nicht bewußt sind, auf den Voraussetzungen einer Rationalität des Konsenses und nicht, oder wenigstens nicht a priori, auf denen einer technischen Rationalität. Ein solcher Konsens entsteht als eine kollektive Option aus einem neuen Bewußtsein, das einer neuen Situation und neuen historischen Notwendigkeiten entspricht. So handelt es sich bei der «klaren und prophetischen, vorrangigen und solidarischen Option für die Armen», von der *Puebla* 1134 redet, nicht um eine Gegebenheit, die in Hinblick auf die Glaubensinhalte als opportun betrachtet werden kann bzw. für die man sich «optionsmäßig», also nach Belieben entscheiden oder auch nicht entscheiden kann. Diese Option für die Armen hat auch nichts mit einer möglichen Arbeitsteilung zwischen der Kirche der Ersten und der der Dritten Welt zu tun. Das «evangelisatorische Potential der Armen» (*Puebla* 1147) setzt «eine ständige Umkehr und Läuterung aller Christen» voraus (*Puebla* 1140). Die Tatsache, daß der Arme Subjekt der Geschichte wird, ist ein Zeichen der Zeit, das wie alle Zeichen Gottes in der Zeit weit früher und weit deutlicher als sonstwo an der Peripherie der Welt wahrnehmbar ist. Die Option von Puebla geht aus einer sowohl menschlichen als auch evangelischen Notwendigkeit hervor: Bevor eine Kirche sich in einer solchen Option für die Armen entscheidet, hat Gott das schon auf ganz entschiedene Weise getan.

17. In der Mitte der religiösen Erfahrung des Volkes Israel stand die Erfahrung eines Gottes, der mit seinem Volk in einen Bund eintrat und es befreite. Dort, wo diese Erfahrung halbwegs zwischen dem Land der Versklavung und dem der Verheißung ihre geographische Mitte hatte, am Berge Sinai, werden die Grundlagen für den Kult des Gottesvolkes gelegt, in dem dieses Volk eine neue Gesellschaft vorwegnimmt und zu einer Wiederaufrichtung seiner Ursprünge und einem Entwurf seiner Zukunft findet.

Der Gott des Bundes, der sein Volk befreite, ist auch der Schöpfer der Welt und des Lebens und zugleich der Gott einer «neuen Schöpfung». In seiner Befreiung erlöst Gott die Schöpfung von der Verderbnis der Sünde. In seiner Erfahrung der Befreiung lernt Israel seinen Gott und Schöpfer kennen. Dieser Gott der Schöpfung und der Befreiung, dieser Gott des Bundes, hat den Menschen seinen Sohn gesandt. Dieser hatte keinen Platz, um geboren zu werden (Lk 2,7), keinen Ort, um sein Haupt hinzulegen (Mt 8,20), kein eigenes Grab (Mt 27,60). Er kam, um den Armen die Frohbotschaft zu verkünden (Lk 4,18). Sein Platz, sein Ort auf dieser Welt, war der Weg, die Straße: der einzige Ort, der dem Armen bleibt. Dieser Mann aus Nazaret und Sohn des Zimmermannes, der in einer bestimmten gesellschaftlichen und kulturellen Klasse geboren wurde, der «arm wie wir, unser Bruder wurde» (*Puebla* 1145), bestätigte in seinem Handeln das, was er verkündete. Auf dieser Praxis Jesu, der auch im eher magischen Verhalten der Frau, die schon Jahre an Blutungen litt und ihn zu berühren suchte, Glauben zu erkennen vermochte, der nicht zögerte, die Händler aus dem Tempel zu vertreiben, und der die Schriftgelehrten über die Liebe aufklärte, die «weit mehr ist als alle Brandopfer und andere Opfer» (Mk 5,34; 11,15; 12,33), auf dieser Praxis Jesu beruht die Normativität der VR. Während seines Herumreisens auf den Wegen und Straßen läutert Jesus die religiösen Bräuche seines Volkes und eröffnet neue und weitere Horizonte der Hoffnung und der Solidarität.

Auch das Volk, das immer unterwegs ist – Prozessionen, Gemeinschaftsmärsche und Wallfahrten gehören zu den treffendsten Ausdrücken der Volksreligiosität –, hat eine historische Sendung und einen eschatologischen Auftrag zu erfüllen, denn es ist «Werkzeug der Erlösung» für alle (LG 9). Das prophetische und messianische Volk der Armen ist der gesamten Welt als Licht und Sauerteig gesandt worden. Die kreative Aktivität und die universelle Befreiung der Armen spielen so auch eine wichtige Rolle bei der universellen Befreiung des Kosmos und bei der Errichtung eines «neuen Himmels und einer neuen Erde».

18. Schon vor Puebla hat die universale Kirche sich ausdrücklich für die Armen entschieden. Denn sie macht die Hoffnungen und Ängste «besonders der Armen» zu den ihrigen (GS 1); sie erkennt «in den Armen und Leidenden ... das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war» (LG 8). Und sie erkennt an: «Deshalb muß sie (= die Kirche) unter Führung des Geistes Christi denselben Weg gehen, den Christus gegangen ist, nämlich den Weg der Armut, des Gehorsams, des Dienens und des Selbstopfers bis zum Tode hin, aus dem er dann durch seine Auferstehung als Sieger hervorging» (ASG 5). Die Armen werden zu einem neuen Ort der theologischen Praxis, an dem die theologischen Tugenden in einer dichten existentiellen Intensität gelebt werden.

Die religiösen Bräuche und das religiöse Handeln der Armen sind nicht nur legitimer «Ausdruck des katholischen Glaubens» (*Puebla* 444), sondern bergen auch in dem mit ihnen verbundenen «Aufschrei nach wahrer Befreiung» (*Puebla* 452) die Hoffnung auf eine neue Erde (GS 39). Die gesamte irdische Tätigkeit des armen und einfachen Volkes ist von einer «lebendigen Synthese» dieser Tätigkeit mit den religiösen Werten (GS 43) gekennzeichnet. Das Volk konkretisiert seine *Liebe* Gott und dem Nächsten gegenüber in einer Praxis der Brüderlichkeit, der Solidarität, des Dienstes und des Bereitseins (Puebla 448; 1147).

19. In ihrer Option für die Armen verzichtet die Kirche formell darauf, weiterhin die dominierende Rolle zu spielen, die sie unter der Voraussetzung des Systems der Christenheit gespielt hat. In ihrer religiösen Praxis stellen die Armen die dem theologischen Diskurs und der religiösen Praxis der OR oft zugrundeliegenden Machtstrukturen und wirtschaftlichen Voraussetzungen in Frage. Sie stellen die ideologische Interpretation des zwischen der OR und der VR existierenden gesellschaftlich-kulturellen Unterschiedes, als stehe die OR dem Evangelium näher als die VR, in Frage.

Der oft pedantische und kulturell schlecht vermittelte Eifer zum Schutz von Glaubensinhalten, die *abstrakt*, ohne irgendwelchen konkreten Bezug zu den ersten Adressaten des Evangeliums dargeboten werden, ist der Tod jeder Kreativität des Volkes. Die Kirche kann sich nicht für die Armen entscheiden und gleichzeitig ihre Religiosität ablehnen, also diese Religiosität aus ihrer Option für die Armen ausschließen bzw. sie mit einer Art «intellektualistischer Neugierde für eine Chemie des Glaubens oder eine Anatomie der Glaubensinhalte»[7] argwöhnisch beobachten.

So sollte zum Beispiel die Einführung der Volkssprache in der Liturgie durch das Zweite Vatikanum nicht als ein Signal dafür verstanden werden, einfach mit einer buchstäblichen Übersetzung der Riten bzw. mit einer allgemeinen Musterliturgie fortzufahren, sondern sie sollte auch als eine Einladung dazu verstanden werden, daß die Glaubensfeiern in der Kirche so gestaltet werden, daß sie wirklich Ausdruck des Glaubens in der jeweiligen Kultur sein können. Statt dessen wird autoritär darüber gewacht, daß eine einzige Liturgie überall befolgt wird, und so wird verhindert, daß «die Volksreligion mit ihrem großen symbolischen und ausdrucksstarken Reichtum der Liturgie schöpferische Kraft vermitteln» kann (*Puebla* 455). Puebla erinnert daran, daß der Kerngedanke der befreienden Evangelisierung «darin besteht, daß sie den Menschen zum Subjekt ... macht» (*Puebla* 485).

Nach dieser Logik des Volkes als eines vollwertigen Subjektes gilt auch: «Die Volksreligiosität ist nicht nur Gegenstand der Evangelisierung» (*Puebla* 450). Wenn die Kirche hier die Aufgabe der Evangelisierung und Katechisierung wirklich erfüllen will, wie es sein sollte, dann sollte sie an erster Stelle auf universeller Ebene nicht eine Erweiterung ihrer Sendefrequenzen oder ihrer Sender anstreben, sondern vielmehr, daß all das, was bisher eine gelungene Kommunikation verhindert, aus dem Wege geräumt wird. Dies setzt aber eine Intensivierung der Anstrengungen voraus, damit eine wirkliche Inkulturation der Glaubensbotschaft und der Glaubensfeier in den religiösen und gesellschaftlichen Bräuchen und Gewohnheiten des Volkes geschieht. In ihrer Nähe zu den Armen wird die Kirche die Kriterien für eine gelungene Inkulturation finden, und es wird ihr gelingen, ihre eigene Religiosität zu läutern. In der «Kirche der Armen», so Johannes Paul II., stellt die universale Kirche «ihre Treue Christus gegenüber» unter Beweis (*Laborem Exercens* 8).

20. Die Normativität der VR hat ihre Wurzel in der Normativität der Nachfolge Jesu von Nazaret, der arm wurde, damit er den Armen die frohe Botschaft verkünden und auch in seiner Person selbst sein konnte. Durch eine vorrangige Option für die Armen wird die religiöse und gesellschaftliche Praxis der Kirche, werden ihre Religiosität und ihre Armut vor einem universa-

len Horizont des Heiles und der universellen Befreiung situiert und aufgenommen. Dadurch bekommt die Kirche eine neue gesellschaftliche Identität als universale Dienerin, als «eine dienende Kirche, die mit ihren verschiedenen Ämtern und Charismen durch die Zeiten hindurch Christus als den Diener Jahwes verkörpert» (*Puebla* 1303). «Aufnehmen» bedeutet hier nicht eine Identität oder eine Aufhebung, sondern eine Verbindung[8]. Ein kritisches und organisches Zusammengehen der OR und der VR bewahrt den Glauben vor einer ideologischen Reduktion und verhindert die Sakralisierung politischer Programme. Nicht nur nehmen die Armen die Zeichen der Zeit früher wahr, weil sie sie am eigenen Leibe verspüren, sondern sie wissen auch weiter zu blicken, als das die Parteien in ihrer Politik tun.

Die, die ohne Stimme sind und keinen eigenen Platz haben, die gesellschaftspolitisch stumm sind und denen nur die Utopie bleibt, bekommen nun durch die vorrangige Option eine Stimme und einen eigenen theologischen Platz: Die Normativität ihrer theologischen Stimme wird nun *von* der Kirche anerkannt, und sie haben heute *in* dieser Kirche auch ihren eigenen theologischen Ort. Der Arme, der politisches Subjekt seines eigenen Schicksals geworden ist, wird sich auch auf der Ebene der Religion nicht mehr bevormunden lassen. Übrigens waren, religiös betrachtet, die Armen nie ohne Stimme: «Wenn sie schweigen, werden die Steine schreien» (Lk 19,40).

Es gibt aber Zeiten und Orte in der Kirche, wo die sich doch so oft meldende Stimme der Armen nur schlecht oder nur von wenigen gehört wird. Auch hat die sozioreligiöse Praxis der Heiligen genauso wenig wie die der Armen immer den offiziellen Optionen der Kirche ihrer Zeit entsprochen. Wollen die OR und die VR auf evangelische und kritische Weise zusammenarbeiten, dann fordert die Sprache der Armen auch eine entsprechende Veränderung der offiziellen Grammatiken und Wörterbücher. Die Dynamik und die Mystik des Weges der Armen stellt ein wiederholtes, gegen die Geschichte verstoßendes Stehenbleiben in der Kirche in Frage. Das Leben zwingt die Armen, sich voll für Veränderungen zu engagieren. Sie engagieren sich für das Reich eines Gottes, der «sich sein Lob aus dem Mund der Kleinen schafft» (Ps 8,3) und der diese Kleinen aufgerufen hat, die Welt zu verändern und die Kirche zu bekehren.

[1] M. León-Portilla, La filosofía nahuatl estudiada en sus fontes (Mexiko 1983) 145.

[2] Das Dokument der 3. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla im Jahr 1979 redet in einer fast identischen Bedeutung von «Religion des Volkes», «Volksreligiosität», «Volksfrömmigkeit», «Volkskatholizismus», «Religiosität des Volkes» und «Volksreligion» (vgl. *Puebla* 444, 452, 455). Siehe für eine gute Synthese des diesbezüglichen status quaestionis H. Ribeiro, Religiosidade popular na teologia latino-americana (São Paulo 1985), hier 47.

[3] Vgl. R. Azzi, O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular (Petrópolis 1977) 114.

[4] Vgl. M.O.Roman, La evangelización en Andalucía, hoy: Vida Nueva 1492 (31.8.1985) 23-30.

[5] De gratia Dei indiculus c. 8: PL 51 209f («legem credendi lex statuat supplicandi»).

[6] Vgl. G. Thils, L'infaillibilité du peuple chrétien «in credendo»: Bibl. Ephem. Theol. Lovan. 21 (1963).

[7] L. da Camara Casudo, Superstição no Brasil (São Paulo 1985) 394.

[8] Vgl. Johannes XXIII., Princeps pastorum 13; LG 13; GS 22 und 58; AG 22; EN 20; Puebla 400 und 469.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PAULO SUESS

1938 in Köln geboren. Seit 1964 Priester. Studierte an den Universitäten München, Löwen und Münster, wo er zum Doktor der Theologie promoviert wurde. Dann acht Jahre lang als Vikar im brasilianischen Amazonasgebiet (Jurutí/Pará) tätig. 1977 - 1979 Professor der Theologie in Manaus. 1979 zum Nationalsekretär des Rates für die Mission unter der einheimischen Bevölkerung (Conselho Indigenista Missionário, CIMI) gewählt. Dort bekleidet er derzeit das Amt des Beirats für theologische und lateinamerikanische Fragen. Seit 1978 Mitglied der Redaktion der Zeitschrift «Porantim» (zur Verteidigung der Sache der einheimischen Bevölkerung). Wichtigste Veröffentlichungen: Volkskatholizismus in Brasilien (Mainz 1978; Übersetzung ins Brasilianische: Ed. Loyola 1979); Do grito à canção. Poemas de resistência (Ed. Paulinas 1983; deutsche Übersetzung: Wuppertal 1985); Cálice e cuia. Crônicas de pastoral e política indigenista (Petrópolis 1985). Anschrift: Caixa Postal 11-1286, 70.084 Brasília/DF, Brasilien.

Vorwort

Leonardo Boff / Virgil Elizondo

Theologie aus der Sicht der Armen

Die vorrangige Option für die Armen ist ein charakteristisches Merkmal, sozusagen ein Markenzeichen der lateinamerikanischen Kirche. Inzwischen wird sie aber zu einer Option der gesamten Kirche. Bei seiner Ankündigung der Eröffnung des Zweiten Vatikanums am 11.9.1962 zeigte Johannes XXIII. die sichere Richtung, die zu gehen ist, den Bezugspunkt für ein umfassendes Verständnis von Kirche: «Die Kirche ist und will die Kirche aller sein. Sie ist aber vor allem die Kirche der Armen.» Johannes Paul II. hat unzählige Male wiederholt, daß die Option für die Armen seine tägliche Sorge sei. In *Laborem Exercens* sagt er, daß die Kirche in ihrer Solidarität mit den Armen ihre Treue Christus gegenüber beweist und «wirklich die Kirche der Armen wird» (Nr. 8).

Die vorrangige und solidarische Option für die Armen bedeutet für die Kirche eine wahre kopernikanische Wende. Das historische Subjekt, das fortan die Zukunft und die Bestimmung des Christentums verwirklichen wird, sind die Armen. Ausgehend von und beginnend mit den Armen werden alle anderen berufen und erreicht. In all dem sind die Armen die privilegierten Träger des Evangeliums.

Was bedeutet diese von den neuen Kirchen der Peripherie oder den alten Kirchen mit ihrer reichen Tradition bejahte und aufgenommene Option für die Armen? Sie beinhaltet eine echte Bekehrung, zu der einige Elemente gehören, die wir hier besonders hervorheben wollen. Zur Option für die Armen gehört folgendes:

Erstens fordert sie, *daß die Wirklichkeit der Armen mit den Augen der Armen gesehen wird.* Gewöhnlich betrachten wir die Armen mit den Augen der Reichen. Dann erscheinen uns die Armen als die, die nichts haben, nichts wissen und nichts können. Sie sind dann Notleidende, Objekt der Hilfe derer, die viel können, viel wissen und viel haben. Begeben wir uns aber in die Welt der Armen und suchen wir aus ihrer Sicht zu denken und von ihnen und ihrem Ort in der Gesellschaft auszugehen, dann entdecken wir ihre Kraft, ihren Widerstand, ihren Mut, ihre Kreativität. Es wird dann auch sofort deutlich, daß die Gesellschaft, in der sie leben und leiden und in der sie an den Rand gedrängt (marginalisiert) werden, von Grund auf verändert werden muß. Wer sich auf den Standpunkt der Armen stellt, kann nicht an der Notwendigkeit der Befreiung zweifeln.

Zweitens fordert die Option für die Armen, *daß man sich ihre Sache zu eigen macht.* Die Sache der Armen ist ihr Leben und das, was sie zum Leben brauchen, wie Arbeit, Brot, Kleidung, Unterkunft und eine Grundausbildung. Die Sache der Armen ist eine neue Gesellschaft, in der das, was für alle Bürger lebenswichtig ist, an erster Stelle steht, in der die Beziehungen zwischen den Bürgern eher Beziehungen der Zusammenarbeit und der Billigkeit als Beziehungen der Ausbeutung und der Diskriminierung sind. Die Kirchen können einen enormen Beitrag leisten zum Entwurf und auch zum konkreten Aufbau einer Gesellschaft, in der mehr die konkreten Menschen und ihre Bedürfnisse gelten als die Beschleunigung der Entwicklung und die Akkumulation von Gütern.

Drittens fordert die Option für die Armen, *daß man sich den Kampf der Armen zu eigen macht.* Die Unterdrückten sind selbst Subjekte ihrer Befreiung. Sie werden sich ihrer Würde bewußt, organisieren ihr Handeln und verbinden sich mit anderen Gruppen, die genau so wie sie selbst eine andere Gesellschaft wollen. Die Kirchen müssen sich diesem Kampf anschließen, müssen als die religiösen Insitutionen, die sie sind, ihren eigenen spezifischen Beitrag leisten und die Armen bestärken, damit sie Veränderungen zu fördern vermögen und sich an ihrer Verwirklichung beteiligen können. Es ist hier nicht Aufgabe der Kirche, eigene parallele Ent-

würfe zu erarbeiten, die nicht auf den Kampf der Unterdrückten selbst abgestimmt sind.

In Lateinamerika ist es unter anderen wichtigen Angelegenheiten eine sehr dringende Aufgabe, auf der Ebene des politischen und gesellschaftlichen Lebens Befreiung zu erlangen, denn gerade in diesem Bereich gibt es die größte Ungerechtigkeit, eine wirkliche gesellschaftliche Sünde darstellt. Es ist daher wichtig, daß die Kirchen diese dringende Dimension in einer Gesamtbetrachtung der uns in Christus gegebenen vollkommenen Befreiung aufnehmen.

In Afrika ist die dringendste Frage, die sich stellt, die Bedrohung der afrikanischen Kultur durch ein von Herrschaftswissen und von der Produktion für den Konsum geprägtes westliches Ethos. Die christlichen Kirchen dürfen durch eine Weitergabe der Botschaft des Christentums in einem kulturellen europäischen Kleid nicht mehr den Eindruck erwecken, Kanäle des Neokolonialismus zu sein. Die Afrikanisierung der Kirche, der Theologie und der Liturgie sind auch Formen der Unterstützung und der Ermutigung des afrikanischen Ethos.

In Asien sind die dringendste Herausforderung der Kirche die Religionen, die, historisch betrachtet, weit älter als das Christentum sind. Wie sollten diese theologisch verstanden werden? Wie kann man erreichen, daß auch diese Religionen zur Gerechtigkeit und zur Anerkennung und Verwirklichung des Menschseins der Unterdrückten beitragen?

Die Kirchen sollten auch ihr altes Mißtrauen gegenüber neuen Formen der Befreiung überwinden, die sehr tief verwurzelten Formen der Unterdrückung entsprechen, wie die Befreiung der Frauen, der Schwarzen, der ethnischen Minderheiten und der neuen Armen (Süchtige, marginalisierte Homosexuelle, vereinsamte Alte und Arbeitslose). Sie sollten positiv die Anstrengungen derer unterstützen, die den Raum ihrer Freiheit zu erweitern suchen.

Die Option für die Armen bedeutet viertens, *daß man das Leben der Armen auf sich nimmt.* Die Option für die Armen kann nicht authentisch sein, wenn wir nicht, zumindest ein wenig, am Leben und am Leiden der Armen wirklich teilnehmen. Die weltweite Krise und ein Gespür für Solidarität verpflichten uns zu einer gegen den Konsum gerichteten einfacheren und auch die Umwelt schonenden Einstellung. Die Kämpfe der Armen zu unterstützen bedeutet oft, auf Unverständnis zu stoßen, Verfolgung zu leiden und auf andere Weise moralischen und physischen Schaden zu nehmen. Viele wurden von denen, die sich jeder Veränderung widersetzen, gefangengenommen, gefoltert und gar getötet. Christen und Theologen, die in der ersten Welt in Übereinstimmung mit ihrer Option für die Armen prophetische Positionen einnehmen, werden diskriminiert und durch die eigenen Glaubensbrüder zurückgesetzt und geschädigt. Diese bedauernswerten Tatsachen sollten aber die, die sich mit den Armen vereint fühlen, nicht verbittern oder abschrecken. Sie sollen im Gegenteil an dem den Unterdrückten auferlegten schweren Schicksal Anteil nehmen und mit ihnen solidarisch sein.

Fünftens fordert die Option für die Armen in der Ersten und Dritten Welt, *daß die Mechanismen, die die Armut verursachen, erkannt und benannt werden.* Es ist schon über den «Ursprung des Reichtums der Armen» geschrieben worden. Heute sollte man sich aber auch über den «Ursprung der Armut der Armen» im Klaren sein. Die Armut ist das Ergebnis eines ganzen Komplexes von Ursachen, von denen die wichtigste das internationale kapitalistische System und die Beziehungen der Abhängigkeit und der Unterdrückung zwischen den wohlhabenden Ländern und denen der Peripherie ist. Dies gilt besonders für die Länder des Westens. Zwar ist das Produktionssystem im Westen überall das Gleiche. Der Nutzen und die Lasten sind aber sehr ungleich verteilt. Der Nutzen fällt vor allem den hochentwickelten Ländern bzw. jenen gesellschaftlichen Klassen der armen Länder zu, die die dortige Gesellschaft kontrollieren bzw. deren Interessen sich mit denen des internationalen Kapitals decken. Die Kosten dafür haben die zu zahlen, die schon arm und ausgebeutet sind. Zwischen Entwicklung und Unterentwicklung gibt es einen kausalen Zusammenhang: Es sind zwei Seiten einer Medaille.

Wenn die Kirchen und die Theologen nicht zu einem kritischen Verhalten gegenüber dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen System finden, in dem sie leben, dann besteht die Gefahr, daß ihr gesamtes Handeln rein reformistisch bleibt, daß sie im Grunde nur zur Erhaltung und Reproduktion eines vielleicht etwas aufgebesserten Systems beitragen, statt wirklich Verbündete der Armen zu sein. Denn diese fordern die Überwindung des herrschenden Systems durch ein anderes System, das einen gleichmäßigeren Interessenausgleich und das Leben für alle zuläßt.

Schließlich und an sechster Stelle fordert die Option für die Armen eine *neue Definition der Aufgabe der Theologie.* Es ist Aufgabe dieser Theologie, das christliche Geheimnis zu beleuchten und ein rationales Verständnis dieses Geheimnisses zu ermöglichen. Sie muß aber auch verkündigen, d. h. die Frohbotschaft verbreiten. Dies tut die Theologie, wenn sie auch prophetisch ist, die konkreten Formen der Unterdrükkung anklagt und Gottes Heilsplan mit der Geschichte der Menschheit verkündigt. Sie verkündigt auch auf dem Weg der Pastoral, indem sie zu einem Engagement der Befreiung ermutigt. Eine Theologie, die heute die Thematik der Armen, der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Befreiung nicht in die Mitte ihres Interesses stellt, wird sich schwerlich dem Vorwurf der Entfremdung und des Zynismus entziehen können und wird schließlich ganz irrelevant sein.

Die Glaubwürdigkeit der Kirchen und des christlichen Denkens hängt heute auch davon ab, wie diese Kirche sich den Armen und ihrer Problematik gegenüber verhält. Wir dürfen niemals vergessen, daß letztendlich die Armen unsere eschatologischen Richter sein werden. Fehlen die Armen in der Kirche, dann hat sie auch ihren Herrn und dann hat die Theologie ihren evangelischen Inhalt verloren. Im Kontext dieser Einheit zwischen Christus und den Armen lassen sich auch die Worte von Georges Bernanos verstehen, die Leitmotiv und Schlüssel für dieses gesamte CONCILIUM-Heft sein könnten: «Ich sage, daß die Armen die Welt retten werden. Sie werden sie retten, ohne es zu wollen. Sie werden sie retten, auch gegen ihren Willen. Und dafür werden sie nichts als Gegenleistung fordern, da sie ja nicht den Wert des Dienstes, den sie leisten, kennen» (Les enfants humiliés [Paris 1949] 219).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

Die Tatsache des Reichtums
um den Preis der Armut

Julio de Santa Ana

Quellen des heutigen Reichtums der Reichen

Im März 1967 veröffentlichte Paul VI. das Rundschreiben «Populorum Progressio». Dieses wurde von der öffentlichen Meinung mit der Genugtuung aufgenommen, die nur von Botschaften ausgelöst wird, denen es gelingt, die Erwartungen weiter Teile der Menschheit wiederzugeben. In diesem Dokument widerspiegelte sich der Geist derer, die in den Beziehungen zwischen den entwickelten und den unterentwickelten Ländern einen tiefgreifenden Wandel erhofften. Durch Förderung eines anhaltenden Wirtschaftswachstums könnten, so meinte man, Länder, die sich auf dem Weg der Entwicklung befinden, im Lauf einer nicht allzulangen Frist ein solches Niveau der Produktion, des Konsums und der Verteilung von Gütern erreichen, daß sie imstande sein sollten, die Armut mit allen ihren Folgen zu bekämpfen. Im Text Pauls VI. äußerte sich der Geist einer Epoche: jener Epoche, die dem ersten Jahrzehnt der von den Vereinten Nationen in die Wege geleiteten Entwicklung entsprach. In ihrem Verlauf begannen sich auch die Voraussetzungen zu einer «friedlichen Koexistenz» zwischen den Supermächten abzuzeichnen, die das Leben der Völker zu kontrollieren suchen.

Weniger als zwanzig Jahre später befinden wir uns in einer ganz anderen Situation als der, die «Populorum Progressio» entstehen sah. Viele der «Hoffnungen» jener Zeiten erwiesen sich als bloße «Illusionen». Man braucht lediglich zu analysieren, welchen Wandel die Sprache derer, die sich mit den Entwicklungsproblemen der Völker befassen, durchgemacht hat, dann gewahrt man ohne weiteres, daß der Optimismus jener Zeiten zu einer behutsamen Übung wurde, auf die sich ein düsterer Pessimismus gelegt hat. Man braucht bloß ein einziges Beispiel anzuführen: Während der sechziger Jahre sprach fast niemand von der Lage der Armen. Die Armut erschien als eine Situation, der notwendigerweise ein Ende zu bereiten sei. Alles ließ annehmen, daß dies innerhalb einer mehr oder weniger kurzen Zeitspanne auch geschehen werde. Heute jedoch ist man allgemein der Ansicht, daß die Armut, statt zu verschwinden, noch zugenommen hat. Schon um die Mitte der siebziger Jahre begann man von der Beziehung zwischen den «reichen Ländern» und den «armen Ländern» zu sprechen. Fast gleichzeitig kam der Begriff «Vierte Welt» auf, um darauf hinzuweisen, daß es auch mitten im Wohlstand der reichen Länder Armutsinseln gibt. Später unterschied man zwischen «Ländern auf dem Weg der Entwicklung» und «weniger entwickelten Ländern», wobei man unter diesen letzteren diejenigen Länder versteht, in denen die Wirtschaftsindizes nicht über den Ziffern liegen, die gleichbedeutend sind mit harter, schmerzlicher Armut. All dies weist auf mindestens drei Sachverhalte hin:

1. Als man während der sechziger Jahre Berechnungen vornahm und Pläne zufertigte, die es als möglich erscheinen ließen, die Armut und das Elend in der Welt auszumerzen, bestanden Voraussetzungen, aufgrund derer man diese Planung vornehmen konnte. Sie basierten auf der Kenntnis der Gesamtproduktion der Welt, der Entwicklung, der Produktionskräfte und der Bedürfnisse der Bevölkerung des Planeten. Man dachte, das Problem lasse sich mit einigen Veränderungen an den Strukturen des internationalen Handels lösen. Infolgedessen erschien die «Entwicklung der Völker» machbar.

2. Diese Fehlsicht verband sich mit einer Fehleinschätzung der Dauerhaftigkeit von Strukturen, die sich im Lauf langer Zeit gebildet hatten und sich als äußerst stark und zu wenig biegsam erwiesen, als daß sie durch internationale Verträge und Abkommen sich hätten ändern lassen.

3. Dies besagt deshalb drittens, daß das Problem der Armut der Völker und ihrer Unterent-

wicklung eng mit der Form zusammenhängt, derentsprechend sich die wirtschaftliche und politische Macht strukturiert hat, und mit der Art und Weise, wie sie ausgeübt wird. Um diese Situation richtig zu begreifen, braucht es eine dynamische, geschichtliche Sicht, welche die Entwicklung der gesellschaftlichen Beziehungen und der Produktionsverhältnisse innerhalb jedes Volkes und zwischen den Völkern in Rechnung stellt.

Die Beziehung zwischen der Herrschaftsausübung und dem Wirtschaftswachstum

Celso Furtado, ein bekannter brasilianischer Wirtschaftstheoretiker, weist darauf hin, daß «seit dem Beginn der geschichtlichen Zeiten zwei Grundformen von Aneignung von Überschüssen nebeneinander bestanden zu haben scheinen. Auf der einen Seite haben wir das, was wir als die autoritäre Form bezeichnen können. Sie besteht darin, daß man einen Mehrertrag durch Zwang entzieht. Auf der anderen Seite steht die merkantile Form, worin man sich den Überschuß im Rahmen von Handelsaustäuschen erschleicht.» Auf diese recht einfache und sehr direkte Weise versetzt uns Furtado mitten in den geschichtlichen Vorgang, der die Voraussetzungen erfassen läßt, aufgrund derer sich einige Völker zum Nachteil anderer wirtschaftlich bereichern konnten. Dies war namentlich bei denjenigen Nationen der Fall, die den Produktionszyklus in die Wege leiteten, den man heute als Kapitalismus kennt[1].

Die autoritäre Form der Bereicherung kam in der Geschichte auf, als es einem Volk oder einer Gesellschaftsgruppe gelang, ein anderes Volk, eine andere Gruppe zu bezwingen und zu unterjochen. Sie tritt aber auch zutage in der Herrschaft über fruchtbare Ländereien oder darin, daß man von Machtstellungen aus Tribute auferlegt. Die merkantile Form hingegen ergibt sich nicht nur aus Handelsprozessen, sondern hängt allgemein mit einer Produktivitätserhöhung zusammen. Wer die Produktion und die Marktmechanismen (im allgemeinen hängen beide eng zusammen) in der Hand hat, vermag sich deshalb den Überschuß anzueignen, der sich durch die Fortpflanzung des Lebens ergibt.

Deshalb ist auch darauf hinzuweisen, daß dann, wenn sich die Gesellschaften unter normalen menschlichen Umständen fortpflanzen (d. h. nicht von Naturkatastrophen, z. B. Dürre, Erdbeben oder Überschwemmungen usw.) betroffen werden oder von Katastrophen, die von den Menschen selbst herbeigeführt werden (wie z. B. die Kriege mit ihren gesellschaftlichen Folgen), sie im allgemeinen bestrebt sind, vermittels der Produktion nicht nur den Lebensunterhalt zu sichern, sondern daß sie stets auch mehr Leben erzeugen. Dieses Leben, das wächst, und die Bedingungen, die es zu erhalten ermöglichen, stellen den Überschuß dar. Dessen Aneignung ist das Hauptmotiv von Eroberungen, Kreuzzügen, Kriegen gewesen, so wie heute des Bestrebens, Märkte zu kontrollieren.

Wenn man gewahrt, daß der Bereicherungsprozeß auf diese Weise mit der Eroberung und Beherrschung von Märkten zusammenhängt, kann man verstehen, wie es bestimmten Völkern des Planeten möglich gewesen ist, das Wirtschaftspotential anzuhäufen, über das sie gegenwärtig verfügen. Mit anderen Worten: Es ist offensichtlich, daß das Wirtschaftswachstum der westlichen Völker mit ihren kolonialen Unternehmungen zusammenhängt, mit der Ausplünderung, der die heute als unterentwickelt und arm angesehen Länder unterworfen waren. Das will nicht heißen, daß es den Nationen, die man heute als industriell entwickelt ansieht, gelungen sei, rationale Arbeits- und Produktionsweisen zu bilden, in denen die Disziplin des Arbeiters eine grundlegende Komponente ist, um eine hohe Produktivität zu erreichen. Wohlverstanden: Sie erfordert weitere Voraussetzungen, vor allem die Anhäufung von Kapital[2]. Eben diese Aneignung des Überschusses durch die Kombination der Eroberung, der Kolonialherrschaft und der Marktkontrolle auf Weltebene ließ die Schaffung eines Potentials zu, das einen großen qualitativen Sprung der kapitalistischen Produktion durch die Industrierevolution ermöglicht hat. Darin tritt somit zutage, daß die Akkumulationsprozesse nicht einzig und allein mit wirtschaftlichen Faktoren zusammen hängen; sie spielen eine sehr wichtige Rolle in bezug auf die Elemente, die von gewaltiger politischer Bedeutung sind. Von dieser Feststellung her dürfen wir behaupten, daß die Anhäufung von Reichtum und Macht von seiten derjenigen Länder, welche die höchsten Raten des Wirtschaftswachsums erreicht haben, im allgemeinen auf Herrschaftsprozessen beruhte, die zur gleichen Zeit, in der sie den Eroberernationen Reichtum verschafften, für die unterjochten Völker Armutsverhältnisse schufen.

Deswegen ist zu sagen, daß Entwicklung und Unterentwicklung zwei Kehrseiten ein und derselben Medaille sind.

Zwar ist noch darauf hinzuweisen, daß sich das Problem nicht nur innerhalb der weiter oben angegebenen Parameter stellt. Die koloniale Ausbeutung war gleichbedeutend mit dem Reichtum einiger und dem Elend und dem Tod anderer. Sie entfesselte in den Eroberern einen ungezügelten Willen, die Eroberten zu unterdrücken. In Amerika z. B. führte die Ankunft der Spanier zu einem tiefen Umbruch der einheimischen Ordnung, die in jenem Moment in diesen Ländern herrschte. Gewiß gab es in der Organisation der einheimischen Gesellschaften auch ungerechte Seiten, doch stehen diese in keinem Vergleich zu der Gewaltherrschaft, die von den Iberern auferlegt wurde. Durch das Regime der *encomiendas* gelang es den Spaniern, die Territorien und die darauf lebenden Menschen zu verwalten. Sie suchten, möglichst hohe Produktionsniveaus zu erreichen, wobei es ihnen gleichgültig war, wie das zustande kam und welche Folgen es hatte. Dies führte in der Praxis zu einer Auslöschung der Bevölkerung. Man zwang die Eingeborenen, über ihre Kräfte zu arbeiten, was ihre Widerstandskraft schwächte. So kam es in der Region von Mexiko und Mittelamerika in wenigen Jahrzehnten zu einem regelrechten Völkermord. Die Zahl der Eingeborenen, die bei der Ankunft der Spanier im Lande wohnten, war nach sechs, sieben Jahrzehnten auf kaum noch ein Zehntel gesunken.

Weil man so der einheimischen Arbeitskräfte beraubt war, behalfen sich die Kolonisatoren damit, daß sie Sklaven als Arbeitskräfte importierten. Der Sklavenhandel bestand schon. Doch seit dem 16. Jahrhundert und bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts bildeten sich Kanäle, die beständig von Schiffen durchfahren wurden, welche Frachten von Männern und Frauen von den Küsten Angolas, Dahomeys und andern Gegenden Afrikas zu den Kolonien brachten, welche die europäischen Länder in den Ländern Amerikas geschaffen hatten. Dieser «Negerhandel» ist eine der gemeinsten Formen der Ausbeutung des Menschen gewesen. Wie viele Afrikaner so zu den Küsten Amerikas verfrachtet wurden, wird niemand genau angeben können. Doch wenn man sich die Kolonialstatistiken vor Augen hält und vor allem auch den Umstand, daß wegen der schrecklichen Verhältnisse, unter denen die Schwarzen beim Transport in den Laderäumen der Schiffe schmachten mußten, viele die Ankunft nicht erlebten, läßt sich die Berechnung anstellen, daß es einige Dutzend Millionen Afrikaner waren, die diese Schmach zu erleiden hatten.

Die Arbeitsbedingungen, die man ihnen nach der Ankunft in Amerika auferlegte, waren äußerst schlimm. Mit dieser im 16. Jahrhundert anhebenden Versklavung, die unerbittlich zur Ausbeutung der Arbeitskraft der Schwarzen führte, begann deren Diskriminierung. Von da an ließ sich das Dasein des Schwarzen nicht mehr unter Absehen vom Kapital und von der Produktion denken. Man betrachtete ihn als einen Produktions- und Gewinnfaktor. Und so wie man die Eingeborenen zu den Minen schleppte, in denen sie ihr Leben lassen mußten, kamen die Schwarzen um alles, was sie hatten, damit sich die auf Macht und Reichtum versessenen Kolonialherren bereichern konnten. Auf diese Weise begannen sich in Amerika die Gesellschaftsschichten zu bilden. In Nord-, Mittel- und Südamerika stellen die Eingeborenen und Schwarzen noch bis heute diejenigen Gesellschaftsgruppen dar, denen im Leben offensichtlich keine großen Chancen ofenstehen. Das ist ein Erbe der Kolonialherrschaft, das in den meisten Gesellschaften der amerikanischen Hemisphäre unaustilgbar fortbesteht.

Für die Nationen, welche die politische und kommerzielle Herrschaft anstrebten, war die Kolonialherrschaft geschichtlich eine beständige Notwendigkeit. Ohne die Erzeugnisse, die man den Kolonien zu sehr geringen Gestehungskosten abgewann, hätte man die Lebensverhältnisse der eigenen Völker nicht verbessern können. Und, was noch wichtiger ist, es hätten nicht die Voraussetzungen zur Entfaltung der eigenen Macht bestanden. Selbstverständlich genügte das noch nicht. Man mußte auch die möglichen Konkurrenten ausschalten und deswegen deren Industrialisierung verhindern. Dazu wandte man Gewaltmittel an, die zur Zerstörung der vorhandenen Produktionskräfte führten. Und überdies übten diese Mächte die Kontrolle über den Handel aus, was es ihnen ermöglichte, ihre Erzeugnisse auf den Kolonialmärkten abzusetzen. Dieser Herrschaftstypus hatte klare kulturelle Folgen, die heute noch ersichtlich sind. «Die rasche Ausbreitung des Handels hatte ihr Antriebselement in der Produktivitätsvermehrung in den Zonen, in welche die kapitalistische Produktionsweise eindrang. Und es waren die aus den

Änderungen in den Produktionsformen hervorgehenden neuen Erzeugnisse, die als Lanzenspitze dienten, um die neuen Handelslinien zu öffnen. Aus diesem Kontakt zwischen einer auf Expansion und Innovation ausgehenden Zivilisation und anderen, traditionell ausgerichteten Zivilisationen kam es zu einer Herrschaft jener Zivilisationen über die letzteren, die bestrebt sein mußten, die Konsummodelle der kapitalistischen Zivilisation zu reproduzieren. Die Erklärung für diesen Prozeß ist in vielen Faktoren zu suchen, doch darf man auf alle Fälle nicht außer acht lassen, daß die Zivilisation, die sich als erste auf die kapitalistische Produktionsweise stützte, auf einem rascheren Akkumulationsprozeß gründete, was u. a. dazu führte, daß sie den Warenaustausch und damit ihre Erzeugnisse mit Gewalt aufzwingen konnte. Kurz, die Bildung eines Systems internationaler Arbeitsteilung bestand nicht nur in der Eröffnung neuer Handelslinien, sondern auch und vor allem im Aufzwingen von Zivilisationsmodellen.»[3]

Die Zerstörung ansässiger Industrien bei den kolonialisierten Völkern zwang diese, zu Rohstofflieferanten für die über sie herrschenden Länder zu werden. Dies führte zu ihrer Verarmung. Dennoch wurde diese von der Mehrheit der Arbeiter der kolonisierenden Länder geteilt. Obwohl sich für diese am Ende des 19. Jahrhunderts die Situation zu bessern begann, darf man nicht vergessen, daß nach dem Krieg von 1914–1918 verschiedene europäische Nationen schwere Krisenzeiten durchmachten. Das war während der Periode von 1928–1932 allgemein der Fall. Während dieser Jahre der «Weltwirtschaftskriese» wurden die Industrie- und Landarbeiter Europas und Nordamerikas in schlimme, ärmliche Verhältnisse zurückgeworfen. Doch darf man nicht vergessen, daß hauptsächlich die Völker Afrikas, Lateinamerikas und Asiens von dieser Situation betroffen waren.

Die Krise, die am Ende der zwanziger Jahre und zu Beginn der dreißiger Jahre den Kapitalismus traf, war der Hauptfaktor für den Weltkonflikt von 1939–1945. Die Mittel, die man zu ihrer Überwindung anwandte, waren mit behilflich, die größte Konfrontation der Menschheitsgeschichte in die Wege zu leiten. Im Bewußtsein, daß die in der Weltwirtschaft herbeigeführten Korrekturen nicht genügt hatten, um dem Verlust des wirtschaftlichen Gleichgewichts entgegenzuwirken, hielten es deshalb die Staatsmänner und Wirtschaftsfachleute für notwendig, eine neue internationale Wirtschaftsordnung zu schaffen. 1944, kurz vor dem Ende des Weltkrieges, wurden auf der Versammlung von Bretton Woods (USA) die Grundlagen dazu gelegt. Leider war die Wirtschaftsordnung von Bretton Woods nicht behilflich, das Armutsproblem zu lösen, sondern hat es im Gegenteil verschlimmert.

Die jetzige internationale Wirtschaftsordnung

Zugegeben: Die in Bretton Woods Versammelten vollbrachten eine eigentliche Großtat. Sie hatten eine gewaltige Katastrophe erlebt und dachten sich, damit sich eine solche in der Geschichte nicht wieder ereigne, Bedingungen aus, die es ermöglichen sollten, die Stabilität des internationalen Handels und der für ihn notwendigen Märkte herbeizuführen. Deswegen forderten sie eine Reihe von Maßnahmen, damit die Menschheit wieder im Frieden leben könne. Eine von ihnen war die, einen großen internationalen Markt zu schaffen, auf dem der freie Handel existieren könnte, ohne daß protektionistische Schranken seine Entwicklung behindern würden. Freier Handel heißt freier Markt, was gleichzeitig auch den freien Austausch erfordert. Deshalb war es notwendig, dem Dasein von Konkurrenzflächen ein Ende zu machen, auf denen die Produktion Gefahr laufen könnte, im Überfluß zu ersticken und keinen geeigneten Abfluß auf den Markt zu haben, wie das in den Jahren vor 1928 der Fall gewesen war. Man mußte das Nebeneinanderbestehen von parallelen Handelsräumen vermeiden: Dollarraum, Pfundraum, Frankenraum usw. In Bretton Woods wurde ein weites, starkes System des freien Handels geschaffen. Damit kam es zu der (unserem Jahrhundert angepaßten) Rückkehr der Wirtschaftstheorien von Adam Smith. Zwar gingen die Westmächte, die auf dieser Versammlung so oder so die einflußreichste Rolle spielten, mit diesem Prinzip nicht ganz einig. Was herauskam, war, wie der Bericht der Brandt-Kommission treffend sagt, «eine Verbindung von Keynes für den Hausgebrauch und von Adam Smith für den Außenbereich»[4].

Um die Entwicklung dieser Wirtschaftsordnung zu sichern, schuf man zwei Institutionen, die im Lauf der weltwirtschaftlichen Ereignisse bis heute eine vorwiegende Rolle spielen. Es sind dies die Internationale Bank für Wideraufbau und Entwicklung (IBRD), allgemein unter dem

Namen «Weltbank» bekannt, und der Internationale Währungsfonds (IWF). Durch ihre Operationen ist es diesen beiden Organen nach und nach gelungen, die meisten Länder des Planeten (incl. einige mit sozialistischer Wirtschaft) zu bewegen, in den Rahmen des in Bretton Woods geschaffenen Systems einzutreten. Damals waren nicht mehr als fünfzig Länder dort vertreten. Heute sind jedoch mehr als hundertzwanzig mit der Weltbank und dem IWF in Beziehung. Die Form, wie diese Entwicklung vor sich ging, hing mit den Bedürfnissen des Wirtschaftswachstums der peripheren Länder und derjenigen neuen Nationen zusammen, die durch den Entkolonialisierungsprozeß der fünfziger und sechziger Jahre zur Unabhängigkeit gelangten. Alle diese Länder hatten in diesem oder jenem Zeitpunkt internationale Kredite notwendig. Darum gelangten sie an die Weltbank. Diese ist nur dann stets zur Gewährung von Krediten bereit, wenn die Länder, die um solche nachsuchen, beweisen, daß ihre Wirtschaftstätigkeit sich an die Normen hält, die bei der Versammlung von Bretton Woods vereinbart worden sind. Das Urteil darüber wird durch den IWF gegeben, der mit den Ländern, die um Geld ersuchen, in Kontakt tritt und Mittel vorschlägt, die diese Länder nach und nach in die Rahmen des Systems hineinbringen. Die berüchtigten Absichtserklärungen geben der Annahme des großen Systems des internationalen Freihandels konkrete Form. Darin erklären sich die betreffenden Länder bereit, von diesem Zeitpunkt an ihre Wirtschaften gemäß den Richtlinien des IWF und des IBRD zu organisieren.

Die Länder, die 1944 in Bretton Woods vertreten waren, gehörten dem kapitalistischen Kreis an. Die UdSSR blieb dieser Versammlung fern. Zwar sind wohl seitdem eine Anzahl sozialistischer Länder (Rumänien, Ungarn, China usw.) dem System beigetreten, doch bestehen keine Zweifel, daß die allgemeine Ausrichtung der Abkommen die Entwicklung des Weltkapitalismus anstrebt. Diese war von 1945 an bis heute beeindruckend. Man hat in der Weltgeschichte noch nie eine solche Expansion erlebt, wie sie in den letzten vierzig Jahren stattgefunden hat. Noch nie hat man ein solches Wirtschaftwachstum beobachtet, wie es in den letzten vierzig Jahren Gestalt angenommen hat. Gleichzeitig ist jedoch noch nie der Reichtum in so hohem Maße in wenigen Händen konzentriert worden, während gleichzeitig die Armut vieler zunimmt. Die von der Versammlung von Bretton Woods erlassenen Richtlinien führten zu einer Sonderentwicklung des Kapitalismus, die man als einen «Prozeß der Internationalisierung des Kapitals und der Arbeit» charakterisiert hat. Nicht nur beschleunigt sich auf Weltebene die Expansion des Kapitals, sondern dieses hat auch zum Hauptinstrument einen neuen, mächtigen wirtschaftlichen Faktor: die multinationalen Unternehmen. Die Ausdehnung des Kapitals auf Weltebene – rasche Zunahme des Fremdkapitals in den unterentwickelten Ländern – war von der internationalen Konzentration und Zentralisation des Kapitals begleitet. Diese Konzentration und Zentralisation geschieht in horizontaler Richtung (ein einziger Wirtschaftssektor) wie auch in vertikaler Richtung (*input* = für das Endprodukt eingesetzte Produktionsmittel) und in einer transsektorialen Richtung.

«Die internationale Konzentration und Zentralisation des Kapitals schaffen im ungleichen Entwicklungsprozeß einen neuen Faktor: die multinationale Unternehmung, diese Form des individuellen Kapitals, die sich kraft der Weltproduktion fortpflanzt. Dies ist die Phase der realen und nicht bloß formellen Schaffung des Weltmarktes – des Marktes der Konsumgüter, des Kapitals und der Arbeit. Gleichzeitig führt die internationale Arbeitsteilung dazu, daß die verfügbaren Arbeitskräfte weltweit wie Unterabteilungen innerhalb umfassender internationaler Unternehmen betrachtet werden (...). Für das international konzentrierte und zentralisierte Kapital ist die Welt zu einem ununterbrochenen Kontinuum geworden nicht nur in bezug auf den Verkauf der Erzeugnisse, sondern auch in bezug auf den Kauf der Produktionsfaktoren.»[5]

Durch die Operationen des internationalen Kapitals, dessen Ursprung und Hauptstärke in den industriell entwickelten Ländern des Nordens liegen, spitzte sich der Prozeß zu, worin der von den Ländern des Südens produzierte Überschuß von denen angeeignet wird, die das kapitalistische Produktionssystem kontrollieren. Obwohl im Verlauf der letzten vierzig Jahre die Produktion der unterentwickelten Länder gewaltig zunahm, trug diese nicht wesentlich zu deren Entwicklung bei. Wir stehen vor paradoxen Situationen: In den Ländern Afrikas z..B. hat die Produktion von Nahrungsmitteln unerhörte Ausmaße erreicht, und doch müssen die meisten afrikanischen Länder sich heute mit dem Problem des Hungers befassen, was in der Vergangenheit im allgemeinen nicht der Fall war.

Die Verarmung des Südens war von einem Anwachsen des Wohlstands im Norden begleitet. Zum ersten Mal in der Geschichte hat die Mehrheit der Bevölkerung Europas, Japans und Nordamerikas die Armut besiegt und lebt in großem Wohlstand[6]. Dies bemerkt man, wenn man die Möglichkeiten der Völker des Nordens und des Südens, Zugang zu den Konsumgütern zu haben, miteinander vergleicht. Schon 1972 wies Rudolf Strahm nach, daß der Jahreskonsum eines Schweizers gleich hoch ist wie der von zweiundzwanzig Bewohnern Indiens und von vierzig Somaliern.

Diese Kluft ist noch schlimmer, wenn man berücksichtigt, daß die Bevölkerung der USA, die nicht mehr als sechs Prozent der Bewohner der Erde ausmacht, jährlich um die vierzig Prozent der Erzeugnisse des Planeten verbraucht. Diese Ungleichheit in der Verteilung der Erzeugnisse ist der beste Beweis dafür, daß die in Bretton Woods vereinbarte internationale Wirtschaftsordnung nicht dazu dient, die Armut unserer Gesellschaften auszurotten. Sie trug wohl für den Norden dazu bei, während sich im Süden die Lage leider verschlimmerte.

Die Ungerechtigkeit des internationalen Handelssystems

Wie weiter oben aufgezeigt wurde, herrschte vor zwanzig Jahren die Atmosphäre eines eindeutigen Optimismus vor. Man konstatierte zwar, daß die Situation schwierig sei, war sich aber nicht im gleichen Maß wie heute der Hindernisse bewußt, die einer Änderung der geschilderten Verhältnisse im Wege stehen. Wir erwähnen in diesem Sinn die Enzyklika «Populorum Progressio». Damit stimmte das Gutachten der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft überein, die der Weltrat der Kirchen 1966 in Genf organisierte. Außerhalb des Kreises der Kirchen scheint dieser Optimismus noch stärker gewesen zu sein. Man braucht bloß daran zu erinnern, daß die UNO beschloß, die sechziger Jahre zum «Jahrzehnt der Entwicklung» zu machen. Im Lauf dieser Jahre wurden verschiedene regionale Wirtschaftskonferenzen veranstaltet bis hin zur 1. Weltkonferenz über Handel und Entwicklung (UNCTAD I), die zwischen März und Mai 1964 in Genf stattfand. Man meinte, die von der internationalen Gemeinschaft organisierten und überwachten Programme könnten dazu beitragen, dem Elend und der Armut nach und nach ein Ende zu machen. Deswegen hielt man die internationale Hilfe für ein höchst wichtiges Instrument. So beschloß man, die UNCTAD zu schaffen im Sinn einer «Organisation, die zur Aufgabe hat, die Verhandlungen zu führen und über die Aktionsprogramme zu entscheiden»[7].

Leider bewiesen die Tatsachen, daß diese Hoffnungen wirklichkeitsfern waren. Man stellte bald fest, daß die internationale Hilfe nicht so umfangreich und erst recht nicht so großzügig war, wie man gehofft hatte. Im Rahmen der UNCTAD war es schwierig, Vereinbarungen zu treffen, die den Rohstoffe exportierenden Ländern behilflich gewesen wären. Diese begannen deshalb einen Block zu bilden, der ihnen als Instrument dienen sollte, um ihre Anliegen zu verwirklichen. Sie kamen 1965 in Argelia zusammen und erarbeiteten ein Dokument. Wie es darin heißt, sind sie sich klargeworden, «daß jedes echte Anstreben der Entwicklung von ihnen selber ausgehen muß. Nur auf der Basis einer bestimmten eigenen Anstrengung wird es gelingen, in der Formulierung internationaler politischer Maßnahmen, die dem gegenseitigen Wohl dienen, eine konstruktive Rolle auszuüben»[8].

Schon um die Mitte der sechziger Jahre begann sich für die Länder Afrikas, Asiens und Lateinamerikas zu zeigen, daß der Kampf gegen die Bedingungen, welche Armut erzeugen, über den Weg der Schaffung einer neuen Situation führe, die es ihnen ermöglichen würde, die Entwicklung aus eigener Kraft herbeizuführen. Unglückseligerweise konnte dies nicht zur Wirklichkeit werden. Um solche Bedingungen zu erzeugen, hätten nämlich die Primärprodukte ihren Wert behalten müssen. Statt dessen kam es zu einer «Verschlechterung der Austauschrelationen». Dieser Prozeß zum Nachteil der Länder, die sich vor allem der Hervorbringung von Rohstoffen widmen, ergab sich und ergibt sich weiterhin aus zwei Faktoren. Erstens sinkt der Preis der Rohstoffe gegenüber dem Preis der in den industrialisierten Ländern hergestellten Erzeugnisse. Beispielsweise mußte man 1960 in Birma vier Tonnen Kautschuk erzeugen, um einen Jeep kaufen zu können. Zehn Jahre später belief sich der Preis eines Jeep auf den von zehn Tonnen Kautschuk. Wie Raul Prebisch, der erste Generalsekretär der UNCTAD, aufgezeigt hat, herrscht diese Tendenz seit dem Ende des letzten Jahrhunderts. Die unterentwickelten Länder müssen also immer mehr produzieren, um die gleiche Menge von

verarbeiteten Produkten importieren zu können. Es kommt somit zu einem beständigen Kaufkraftsverlust der wirtschaftlich unterentwickelten Länder[9].

Zu dieser Verschlechterung kommt es jedoch auch auf einer zweiten Ebene. Nicht nur sinken die Preise der Rohstoffe, die von den unterentwickelten Ländern geliefert werden, gegenüber dem Preis der von den hochindustrialisierten Ländern hergestellten Waren, sondern auch der Umfang des Handelsverkehrs begünstigt zum Nachteil jener diese letzteren. Dies stellt man fest, wenn man die Ausdehnung des Handels der entwickelten Länder mit dem Umfang des Handels der Rohstoffproduzenten vergleicht: «Die Handelsbilanz zwischen den beiden Ländergruppen hat sich für die Dritte Welt verschlechtert[10]. Folglich kam ein bedeutender Teil des Reichtums der industrialisierten Länder durch dieses Ungleichgewicht im Handel zustande.

Größerer Reichtum bedeutet aber auch größere Macht. In einem Moment der Geschichte, wo die einstigen Kolonien zu ihrer politischen Unabhängigkeit gelangten, mußten diese Länder angesichts der Probleme, die wir vorgelegt haben, einsehen, daß sich ihre wirtschaftliche Abhängigkeit verschlimmerte. Das wurde von Kwame Nkrumah, dem Ex-Präsidenten von Ghana, als «Neokolonialismus» bezeichnet[11].

Die neokolonialistische Politik geht im Grunde genommen darauf aus, zu verhindern, daß die neuen unabhängigen Länder ihre politische Unabhängigkeit konsolidieren können. Man will sie so wirtschaftlich abhängig und im Machtkreis des Systems des Weltkapitalismus behalten. Im Fall des reinen Neokolonialismus bestehen die Zuteilung von Wirtschaftshilfen, das Investitionsbestreben, die gesetzlichen und ideologischen Strukturen und weitere Züge der alten Gesellschaft unverändert weiter, nur ist der «innere Kolonialismus» an die Stelle des «formellen Kolonialismus» getreten und die Macht von den einstigen Kolonialherren auf örtliche Herrschaftsklassen übergegangen.

«In dieser Situation muß die Unabhängigkeit unter Bedingungen erreicht werden, die den Grundbedürfnissen der Gesellschaft nicht entsprechen, und stellt sie eine teilweise Dementierung der echten Souveränität dar und eine teilweise Fortsetzung der Spaltung innerhalb der Gesellschaft. Der wichtigste Teil der Theorie des Neo-Kolonialismus ist demgemäß die Theorie des Wirtschaftsimperialismus.»[12]

Die Ungerechtigkeit des herrschenden Systems des internationalen Handels besteht darin, daß für eine Minderheit der Menschheit Reichtum und Macht, gleichzeitig aber für die große Mehrheit des Planeten Armut und Abhängigkeit erzeugt werden. Die Geschichte beweist, daß dieser Prozeß das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung ist, in deren Verlauf das Phänomen der internationalen Herrschaft, der Imperialismus, vorhanden gewesen ist und weiterhin bleibt.

Ein neues Anziehen der Schraube

Die Rohstoffe gewinnenden Länder des armen Südens suchten in den letzten fünfzehn Jahren auf verschiedene Weisen, aus dieser Situation der Armut und Unterworfenheit herauszukommen. Während einiger Zeit war die Gemeinschaft der Nationen der Ansicht, das beste Instrument, um diese Verhältnisse überwinden zu können, sei die internationale Hilfe. In Entsprechung zum Marshall-Plan, der zum Wideraufbau Westeuropas entscheidend beitrug, arbeitete man Unterstützungspläne aus und bot man Beihilfen an, um zur Entwicklung der Länder Afrikas, Asiens, Lateinamerikas usw. beizutragen. Schließlich mußte man jedoch einsehen, daß es keine desinteressierte internationale Hilfe gibt. Theressa Hayter zitert den Präsidenten der USA, John F. Kennedy, der 1961 gesagt hat: «(...) Die Hilfe nach außen ist eine Methode, kraft derer die Vereinigten Staaten auf der ganzen Welt eine Position des Einflusses und der Kontrolle aufrechterhalten, und unterstützt eine beträchtliche Anzahl von Ländern, die sonst endgültig zusammenbrechen oder zum kommunistischen Block übergehen würden.»[13] Wenn man insbesondere die finanziellen Aspekte, die diese Hilfe aufweist, beachtet, kann man allgemein sagen, daß die Hilfe, welche die reichen Länder den unterentwickelten Ländern zukommen lassen, durch die Verschlechterung der Austauschrelationen rückgängig gemacht wird.

Einige Rohstoffproduzenten versuchten deshalb gegen Ende der sechziger und zu Beginn der siebziger Jahre, Produzentenvereinigungen zu organisieren, um den Wert der Güter, die sie auf den Markt bringen, zu schützen. Der bekannteste Versuch in dieser Richtung war der der OPEC (Organisation der ölexportierenden Länder). Die Erfahrung, die sie während der letzten fünfzehn Jahre machten, zeigt, daß sich wohl

bessere Marktpreise erreichen lassen, daß aber die erzielten Gewinne nicht notwendigerweise im eigenen Produktionsland angelegt werden. Die Anziehungskraft, welche die von den Investitionsmöglichkeiten in den reichen Ländern gebotene Sicherheit auf diese Kapitalien ausübt, ist leider stärker als das Vertrauen in die Lage der eigenen Nation. Deswegen ruft der schon bestehende Reichtum weiterem Reichtum, was zur Folge hat, daß die Armen arm bleiben und sich keine konkreten neuen Lebenshoffnungen machen können.

Dennoch liegt in Bestrebungen wie der der OPEC oder der nicht zustandegekommenen Organisation kupferexportierender Länder (die nicht zustandekommen konnte, weil kurz vor ihrer endgültigen Gründung der Staatsstreich gegen die Regierung Allende in Chile erfolgte) ein nicht gering zu wertendes Potential. Als die OPEC ihre Positionen vertrat und auf dem internationalen Markt die Rohölpreise anhob, sahen sich die Länder zu strengen Anpassungen ihrer Wirtschaft gezwungen, um einer neuen Situation gewachsen zu sein, in der sie nicht mehr mit sehr billigen Energiequellen rechnen konnten.

In diesem Zusammenhang faßte Präsident Nixon im August 1971 den Entschluß, den Finanzsekretär der USA zu beauftragen, die geeigneten Maßnahmen zu ergreifen, um die nordamerikanische Währung zu verteidigen. Er forderte den Senator Conolly auf, die Konvertibilität des Dollars in Gold zeitweilig aufzuheben. Von da an bis jetzt gilt die Bestimmung, daß jeder Dollar dem Wert einer bestimmten Menge Gold zu entsprechen habe, nicht mehr. Auf diese Weise hatten die USA das geeignete Mittel in der Hand, um weiterhin Dollars zu drucken und so ihre Ölrechnung begleichen zu können. Diese Devisenmasse wurde in die erdölproduzierenden Länder gesandt und trug dazu bei, das (unbestimmt) große Volumen von Petrodollars zu schaffen. Diese Maßnahme brachte in den Markt eine große Instabilität. Die Masse von Petrodollars begann sich mit der der Eurodollars zu summieren, die in Europa angehäuft wurden dank den Salären der nordamerikanischen Soldaten, die seit Kriegsende in den Militärbasen der USA in den Ländern der NATO Dienst leisteten. Einerseits verminderte dies den Wert der nordamerikanischen Währung und auch den der nordamerikanischen Erzeugnisse, so daß diese auf dem internationalen Markt wettbewerbsfähiger wurden. Andererseits jedoch löste dies unter den Kapitalisten und den Regierungen der Länder der Dritten Welt eine Welle der Nachfrage nach Dollars aus. Der Dollar war billig, blieb aber eine starke Währung. Man mußte sich unbedingt Dollars verschaffen.

Ein wenig später, zwischen 1973 und 1975, begannen diejenigen, die die Kontrolle über die internationalen Finanzen in den Händen haben und die so gewaltigen Dollarmengen verwalten, dieses «billige» Geld anzubieten, indem sie argumentierten, eine Geldschuld sei nicht unbedingt etwas, das die Entwicklung behindern könne. Man sagte deshalb: «Die Entwicklung besteht in der Verwaltung der Schuld.» Viele Länder der Dritten Welt gingen folglich enorme Verschuldungen ein, die während mehrerer Jahrzehnte auf ihrer Zukunft als Hypothek lasten werden. «Die totale äußere Verschuldung der unterentwickelten Länder beschleunigte sich seit Beginn der siebziger Jahre sehr stark. Dem ‹World Financial Markets› des Morgan Guarantiy Trust zufolge waren die unterentwickelten Länder auf dem Eurokreditmarkt 1970 an 9,3% der Operationen beteiligt, zwischen 1971 und 1974 an 30% pro Jahr und zwischen 1973 und 1977 an 51,2% pro Jahr. Nach den jüngsten Informationen beträgt diese Beteiligung im Jahre 1979 57,4%.»[14]

Kurz, die Dollarkrise war von einer klaren Gefährdung des privaten internationalen Finanzsystems begleitet. In diesem Vorgang spielen die unterentwickelten Länder eine entscheidende Rolle, und zwar aus mehreren Gründen: Erstens wegen des Wachstumsrhythmus ihrer Anleihen beim System. Zweitens wegen der relativ hohen Kosten des Schuldendienstes dieser Länder im Vergleich zu den Einnahmen aus ihren Exporten. Drittens deswegen, weil diese Anleihen auf wenige Länder konzentriert sind, die auf einer mittleren Stufe der Entwicklung stehen, jedoch große Zukunftschancen haben (Brasilien, Mexiko, die Philippinen, Zaïre usw.).

Die Schuldenlast drückte die meisten Länder der Dritten Welt. Offensichtlich ist nicht an eine Rückzahlung der Kapitalschuld zu denken. Es ist schon viel, wenn überhaupt die Zinsen bezahlt werden, was nur unter gewaltigen Opfern für die Bevölkerung der verschuldeten Länder möglich ist. Um dem Schuldendienst nachzukommen, muß einerseits so viel wie möglich exportiert werden, was bedingt, daß man auf dem Markt mit sehr günstigen Preisen auftreten muß. Deswegen zahlt man an die Arbeiter, deren Lebensmöglichkeiten so vermindert werden, sehr nie-

drige Löhne aus. Und um ein Anwachsen der Schuld zu verhüten, sehen sich andererseits die unterentwickelten Länder verpflichtet, ihre Einfuhren stark einzuschränken, was ihre Entwicklungsmöglichkeiten vermindert. Man kann sagen, daß die Masse der Industrie- und Landarbeiter von Ländern wie Brasilien, Argentinien, Mexiko, die Philippinen, die Elfenbeinküste usw. heute im Grunde dazu arbeitet, um den Reichen behilflich zu sein, besser zu leben, um die Reichen zu unterstützen. Die «Entwicklung» der Armen ist nahezu zu einer Frage des Überlebens geworden.

Diese Situation verschlimmerte sich aufs äußerste, als zwischen 1980 und 1984 die von den Banken geforderten Schuldzinsen überraschend stiegen. Bis 1978/79 fluktuierte der Zins, den die privaten Banken des Nordens forderten, zwischen 6 und 8% jährlich. Gegen Ende 1979 aber erhöhte er sich plötzlich bis auf 20% und hielt sich während mehrerer Jahre auf ca. 15%. 1984 begann er bis auf schließlich 9,5% zu sinken (was sicherlich mehr ist als der für «normal» angesehene Zins). Allein für Lateinamerika (die am meisten verschuldete Region der Dritten Welt) betrugen nach den Angaben von Arne Clausen, dem Präsidenten der Weltbank selbst, die Zinsleistungen an die internationalen privaten Banken eine Summe, die in einer Periode von nicht mehr als fünf Jahren um die 175 Millionen Dollars ausmachte[15]. Dieser internationale Wucher dient dazu, die Sicherheit der Reichen zu verstärken. Er basiert jedoch auf dem Blut der Armen. Der Mehrwert, den die Wohlhabenden für sich abschöpfen, läuft auf einen vorzeitigen Tod für diejenigen hinaus, die praktisch in der Gesellschaft weder Stimme noch Entfaltungsmöglichkeit haben. So ist es zu widersprüchlichen Situationen gekommen. In Mali z. B. erreichte die Produktion vorher nie erlebte Höhen. Gleichzeitig aber ist der Hunger der Bevölkerung größer als je. Der Arbeiter produziert kaum so viel, um die Schuld bezahlen zu können. Dies macht die Armen zu Opfern. So wie früher die Erstgeborenen dem Moloch geopfert wurden, so opfert man heute das Leben der Armen dem Mammon. Die Schuldzinsen stellen heute etwas dar, das unweigerlich zu zahlen ist, so wie das Tabu nie gebrochen werden darf.

Das Paradox steigert sich ins Tragische, wenn man sich bewußt ist, daß in Wirklichkeit das Guthaben nicht den Reichen zusteht. Diese haben sich die von den Armen produzierten Werte angeeignet. Im Grunde sind es die Armen, denen etwas zurückgezahlt werden müßte. Nicht nur deswegen, weil die Gerechtigkeit das erheischt, sondern auch deshalb, weil sie diejenigen gewesen sind, die mit ihrem Leben, mit der ungerechtfertigten Hinopferung ihrer selbst den Reichtum ihrer Unterdrücker mehrten.

[1] Celso Furtado, Prefácio à Nova Economia Politica (Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro 1976) 32–33. In diesem Werk definiert Furtado den Kapitalismus als «ein sozio-politisches Gebilde, eine Machtstruktur, welche diejenigen gesellschaftlichen Beziehungen auferlegt, worin der Überschuß leichter zum Kapital wird» (S. 37).

[2] Vgl. E. J. Hobsbawn, Industry and Empire (Pelican, London 1968).

[3] Celso Furtado, aaO, 54–55.

[4] The Brandt Commission, North – South: A Programme for Survival (Pan Books, London and Sydney 1980) 36. Deutsche Ausgabe: Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer. Bericht der Nord-Süd-Kommission. Mit einer Einleitung des Vorsitzenden Willy Brandt (Kiepenheuer & Witsch, Köln 1980).

[5] F. Froeble, J. Heinrichs, O. Kreye and O. Sunkel, The Internationalization of Capital und Labour (Sternberg: Max Planck Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt; 1973) 12–13.

[6] Rudolf H. Strahm, Pays Industrialisés – Pays Sous-développés (Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1974) 18–19.

[7] Samuel Parmar, Some Implications of a Global Vision: In the Setting of Unctad II, in: Denys Munby (Hg.), World Development: A Challenge for the Churches (Corpus Books, Washington and Cleveland 1969) 101.

[8] Ebd. 101.

[9] Rudolf H. Strahm, aaO. 76–79.

[10] Pierre Jalée, Le Pillage du Tiers Monde (Maspero, Paris 1954) 38.

[11] Kwame Nkrumah, Neo-Colonialism as the last stage of Imperialism (Ghana Press, Ghana 1965).

[12] James O'Connor, The Meaning of Economic Imperialism, in: K. T. Babb and Donald C. Hodges (Hgg.), Readings in U. S. Imperialism (Porter Sargent, Boston 1971) 40.

[13] Theressa Hayter, Aid as Imperialism (Penguin Books, Mardmonsworth 1971) 5.

[14] Samuel Lichtensztejn, De la Chrisis del Sistema Financiero Internacional. Condiciones Generales e Implicaciones sobre América Latina (=Economía de América Latina, Bd. 5, 1980) 72.

[15] Joelmir Betting, O Juro é Tabu: Folha de São Paulo 19/12/1985.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

JULIO DE SANTA ANA

1934 in Montevideo, Uruguay, geboren. Studium der Theologie in Buenos Aires und Straßburg. Dort 1962 Doktorat in Religionswissenschaften. Seit 1963 an der ökumenischen Bewegung in Lateinamerika beteiligt, wo er 1963–1968 Direktor des Centro de Estudios Cristianos del Rio de la Plata und später (1960–1972) Generalsekretär der Bewegung Iglesia y Sociedad en Latinoamérica (ISAL) war. 1972 übernahm er die Leitung des «Departamento de Extensión Cultural» der Universität Montevideo. Aus politischen Gründen war er gezwungen, ins Exil zu gehen. Dies führte ihn zur Mitarbeit in der Kommission des Ökumenischen Rates der Kirchen für die Beteiligung der Kirchen an der Entwicklung, deren Direktor er 1979–1982 war. Seit 1983 ist er Kodirektor des «Ökumenischen Zentrums für Dienste der Evangelisierung und Volksbildung (CESEP) in São Paulo, Brasilien. Veröffentlichungen u. a.: Cristianismo sin Religión; Protestantismo, Cultura y Sociedad en América Latina; Good News to the Poor; Por las Sendas del Mundo – En Camino del Reino, Vino y Amistad. Anschrift: CESEP, Rua Martiniano de Carvalho, 114, Caixa Postal 65031, 01321 Bela Vista – São Paulo-Capital, Brasilien.

John Kavanaugh

Die Welt des Reichtums und die Götter des Reichtums

Ihre Götzen aber sind Silber und Gold,
gebildet von Menschenhand.
Sie haben einen Mund und können nicht reden,
sie haben Augen und sehen nicht.
Sie haben Ohren und können nicht hören, ...
sie haben Hände und können nicht greifen ...
Ihnen gleichen, die sie gebildet,
und jeder, der ihnen vertraut (Ps 115).

Das große Paradox, das in der Bestimmung der Identität eines Menschen aufgrund seines Reichtums liegt, zeichnet letztlich alle Phänomene der Vergötterung aus: Indem wir unseren Produkten, unseren Göttern aus Silber und Gold, die eigene Person überantworten, werden wir ihnen gleich, gewissermaßen neu geschaffen nach ihrem Ebenbild. Unseres Personseins und menschlichen Empfindungsvermögens beraubt, verlieren wir unsere Vision. Wir werden sprachlos, unfähig, uns über das Leben und die Liebe auszusprechen. Wir vermögen den anderen nicht mehr anzurühren und zu nichts mehr zu bewegen. Bestenfalls klammern wir uns aneinander, beobachten und werden beobachtet, dem Götzen, den wir anbeten, auf sklavische Weise zugetan. Den Reichtum zum Gott erheben heißt, spröde, reizbar und kalt zu werden, einem Gegenstand ähnlich, unverletzlich, unzugänglich, unempfänglich, leblos.

Es trifft zu, daß materielle Sicherheiten nicht die einzigen Objekte der Götzenverehrung sind. Man kann auch nach einer spirituellen Selbstgerechtigkeit verlangen oder eine Ideologie oder Partei anbeten wollen; man kann seine Knie vor dem Staat beugen oder an die Stelle der kirchlichen Mächte eine göttliche Vollmacht setzen. Die Götzenverehrung beschränkt sich nicht ausschließlich auf den materiellen Reichtum eines einzelnen Individuums oder auf die übermäßig verwöhnten Nationen der nördlichen Hemisphäre. Die Sünde ist nicht von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kategorie abhängig.

Da man jedoch von seiner eigenen Sünde und Tugend am ehesten vollständig und zuverlässig berichten kann, wird sich dieser Artikel in seiner kritischen Besprechung auf jene Götzen des Reichtums beschränken, die in den Vereinigten Staaten anzutreffen sind. Im übrigen möchte ich es dem Leser überlassen, das vorgetragene Beispiel für Götzendienst selbst auf sein soziales und kulturelles Umfeld zu beziehen.

Im Hinblick auf mein eigenes Land – eine Nation, die anerkanntermaßen auf vielfältige Weise gesegnet ist – ist zuzugeben, daß »von Menschenhand geschaffene Produkte« als anbe-

tungswürdige Objekte auf den Thron gehoben wurden. Der Reichtum erhielt den Rang eines «Realitätsprinzips», ja sogar eines «Spiritualitätsprinzips», das zum Maßstab für das gesamte Leben eines Menschen gemacht wird. Die amerikanische Kultur läßt mit Hilfe ihrer Kunsterzeugnisse, Institutionen, ökonomischen Praktiken und Medienspektakel eine «reale Welt» erstehen, die sich zu den Inhalten und der Praxis des Glaubens an Jesus Christus in völligem Gegensatz befindet. Darüber hinaus offeriert sie eine «Realität», die gefährlich nahe daran ist, zur Entpersonalisierung der Menschen zu führen, da sie diese dem Bildnis des Gottes «Reichtum» gleichgestaltet. Die Rolle der Medien dabei ist, mit einer schonungslosen und allgegenwärtigen Intensität den Menschen ihr Evangelium zu predigen. Mit dreißig Stunden Fernsehkonsum in der Woche und pro Person steht die diesem Medium gewidmete passive Aufmerksamkeit nur noch der Arbeit nach, die das Leben und Bewußtsein des Amerikaners in erster Linie bestimmt.

Die «Annehmlichkeiten des Reichtums» werden in einer Werbung angepriesen, die sich die Industrie alljährlich hundert Milliarden Dollar kosten läßt. Gerechtfertigt wird dies mit Hilfe einer Erkenntnistheorie, derzufolge alles Erkennbare auf dieser Welt als Ware gehandelt werden kann. Unterstützend wirkt eine Metaphysik, die davon ausgeht, daß alles wirklich Existierende einen in Dollar angebbaren Wert besitzt. Zum manifesten Ausdruck verhelfen schließlich eine Anthropologie und Ethik, die die Entbehrlichkeit des Personseins des Menschen rechtfertigen.

Der Gott des Reichtums stellt sich in seiner amerikanischen Ausprägung als ein trinitarischer Götze mit drei Gesichtern dar: dem Konsumismus, Hedonismus und Nationalismus. Diejenigen, die ihn anbeten, geloben gegenüber dem Besitztum, dem persönlichen Genuß und der Herrschaft über andere feierlich ihre Treue.

I. Menschen als Besitz – dem Götzen gleich geworden

▸ «Wir sind alles das, was Sie sind» (Werbeanzeige für Saks Fifth Avenue).

▸ «Meine Einkäufe erledige ich nur ungern, aber ich liebe es zu kaufen... Besitz ist alles. Ich mag es, all das Zeugs um mich herum anzuschauen; es gibt mir Sicherheit» (*Time*, The Shopping Addicts, 1. März 1985).

▸ «Sie werden schön sein. Wenn es gut geht, werden sie sogar der reichste Mann Amerikas sein» (W.F. Buckley in einer Diskussion von *Harpers Magazin*, Jan. 1986).

▸ «Der Sport ist nur das sichtbarste Zeichen der gefräßigen Unersättlichkeit, die heutzutage zum allgemeinen Kennzeichen aller sozialen Beziehungen geworden ist... Die Amerikaner schnüffeln fünfundachtzig metrische Tonnen (= 85 000 kg, d.Ü.) Kokain im Jahr und nehmen täglich zwanzig Tonnen Aspirin zu sich. Ihr Drogenkonsum übertrifft an Umfang und Vielfalt den eines jeden anderen Volkes dieser Erde» (Harry Edwards im *Harpers Magazin*, Sept. 1985).

▸ «Wenn die Habsucht wirklich so unpopulär ist, warum stimmten die Wähler dann so überwältigend für eine Regierung, die die Habgier zur nationalen Tugend erklärt?... Die erfolgreichsten Fernsehserien handeln von reichen, grausamen und habgierigen Menschen... Als die erfolgreichsten Männer der Geschäftswelt gelten heute jene, die die Kunst beherrschen, eine Firma aufzukaufen und sie des persönlichen Profits wegen in Stücke zu reißen, um sich bald darauf einem anderen unvorsichtigen Opfer zuzuwenden» (Mike Royko, *Chicago Tribune*, 12. Aug. 1985).

Die Vergötterung des Reichtum ist ein allgemein anerkanntes und willkommenes Charakteristikum des amerikanischen Denkens und Empfindens. Im Geist des Kapitalismus wird das Kaufen mit Identitätsfindung gleichgesetzt. Jüngste Umfragen zeigen, daß das Geldverdienen bei Studienanfängern die vorherrschende Motivation ist. Warenartikel werden begeistert als neue Helden gefeiert. Die «Cabbage-Stoffpuppen» stattet man mit Geburtsurkunden aus, läßt sie heiraten und im Sommer das Zeltlager aufsuchen.

Für viele von uns ist der Lohn- oder Gehaltsscheck das, was wirklich zählt. Selbst für die religiösen Gemeinden Amerikas scheint die finanzielle Sicherheit als der wahre Gott und die wahre Vorsehung von größter Bedeutung zu sein. In den Ruhestand getretene Menschen nehmen sich selbst nur noch als Personen wahr, die nur noch einen geringen oder aber gar keinen Wert mehr haben, da sie aus dem Kreislauf von Leistung und Entlohnung ausgeschieden sind. Wenn wir, wie eine Werbeanzeige des Magazins *Time* behauptet, «sind, was wir essen, bauen und

kaufen», dann steht und fällt unsere Identität tatsächlich mit von Menschenhand gefertigten Produkten. Wenn Saks Fifth Avenue «alles das ist, was wir sind», dann sind wir Eigentum dieses Händlers und sind gezwungen, uns selbst zurückzukaufen.

Wenn es der Besitz ist, der die Identität eines Menschen garantiert, dann wird der Erwerb von Besitztum zu einer Frage von Leben und Tod, zu einer Angelegenheit der Substanz unseres Wesens. Je mehr wir haben, um so mehr sind wir. Für die Amerikaner «ist ein einziges Exemplar eines Objekts nicht mehr genug», stellte eine einheimische Zeitung fest: Dreiundsechzig Prozent der Familien besitzen mindestens zwei Autos, fünfzig Prozent sind im Besitz von mindestens zwei Farbfernsehgeräten, dreiunddreißig Prozent verfügen über mindestens zwei Stereogeräte, dreizehn Prozent haben mindestens zwei Wohnsitze zu ihrer Verfügung. Ein Magazin, das die Reichen umwirbt, bezeichnete uns scherzhaft als «manisch possessive» Persönlichkeiten. Das menschliche Wachstum wird nicht an den Kriterien Würde, Tiefe und Weisheit gemessen, sondern an den Größen Kapitalzuwachs und Aufstieg.

Menschen, deren ganzes Herz am Besitz von Objekten hängt, verkümmern unweigerlich in ihrer Fähigkeit und Geneigtheit, sich auf menschliche Nähe einzulassen und um ihretwillen Verpflichtungen auf sich zu nehmen. Stattdessen bringt man ihnen bei, in ihrer Welt der käuflichen Artikel eine «problemfreie Beziehung» ausfindig zu machen, wie es eine Werbeanzeige für American Motors beispielsweise nahelegte. Der Preis für die menschliche Liebe ist dagegen zu hoch und die dabei notwendigen Verpflichtungen sind zu anspruchsvoll.

Die Besitztümer, die wir in der Festung unsers Selbst beherbergen, sind unsere Gottheiten, die uns als Sinn- und Heilsbringer dienen. Es sollte uns also nicht überraschen, wenn alle Versuche einer echten Evangelisierung der amerikanischen Kultur auf heftigsten Widerstand stoßen. Dies ist einer der Gründe, warum man die amerikanischen Bischöfe, die das Evangelium in die Sprache des Wirtschaftslebens übersetzten, mit so viel Feindschaft und Ressentiment bedachte. Man fordert, daß der Glaube kulturelle Erfordernisse und »ökonomische Realitäten« hinzunehmen hat und wirft der christlichen Lehre vor, zu zeitgebunden zu sein und für die gegenwärtigen Verhältnisse zu utopisch und unrealistisch.

Wie sollte es anders sein, da die Aufforderungen und Forderungen Christi einen totalen Angriff auf ein vom Kommerz bestimmtes Bewußtsein darstellen. Diese Forderungen bringen die unbestrittene Voraussetzung ins Wanken, daß Erlösung, Heil und Sicherheit durch die Anhäufung von Reichtum zu gewährleisten seien. Die einzig akzeptable kapitalistische Version Christi ist das seitenverkehrte Spiegelbild der mit dem Kapitalismus konkurrierenden Ideologien, die aus Christus einen Verfechter eines ausschließlich revolutionären und proletarischen Programms machen. Solange die Amerikaner auf solche von der Linken kommenden Störungen wütend reagieren, geben sie sich mit einem Jesus zufrieden, dessen Geschichte sie zu einer Erfolgsstory der Weißen umgemodelt haben, angefüllt mit Privilegien, Macht und Wohlstand.

2. *Sexualität, Vergnügen und Stimmung: Abbild und Verkörperung des Götzen*

► «Für eine einzige Ausgabe eines *Penthouse* gibt man im Monat mehr Geld aus, als je für eine Zeitschrift in der Weltgeschichte aufgewendet wurde» (*Advertising Age,* Werbeanzeige).

► «Ich sehe keine Möglichkeit, das Produkt an den Mann zu bringen, wenn ich nicht auch Sex mitverkaufe» (Ausspruch eines Geschäftsmannes, zit. in der *Time,* 23. Okt. 1985).

► «Kinder übernehmen das, was sie im Kino als die Welt der Erwachsenen präsentiert bekommen – das können sie von den Kindern selbst hören... Und die in den heutigen Filmen vermittelten Werte sind Hedonismus, Sexualität, Gewalt, Habgier und Selbstsucht» (Robert Coles, Kinderpsychiater, Harvard, in: *U.S. News and World Report,* 28. Okt. 1985).

► «Gib dich der puren Dekadenz hin» (Werbung für ein Parfum).

► «Wie wär's, wenn Sie Ihren Männern abseits im Dunkeln sagten, ...das einzige, was ihnen gemeinsam sei, sei Yardley – und Sie» (Anzeige für ein Duftwasser).

► «Amerikanische Fernsehzuschauer sind jährlich im Durchschnitt 9 230 Szenen ausgesetzt, die entweder zum Sexualverkehr ermuntern oder sexuelle Anspielungen und Anzüglichkeiten enthalten... In den Seifenopern sind in vierundneunzig Prozent der Fälle Menschen, die nicht miteinander verheiratet sind, an Sexualszenen beteiligt» (*T.V. Guide,* 23. Nov. 1985).

► «Sex zu verkaufen!» (Titelgeschichte der *Saturday Review*, August 1985).

In den Vereinigten Staaten ereignete sich in den letzten Jahren ein enormer Wandel im kulturellen Bewußtsein bezüglich der menschlichen Sexualität. Herbert Marcuse würde hier von einer «repressiven Desublimierung» gesprochen haben; ein Phänomen, das die menschliche Leidenschaft für Wahrheit und Gerechtigkeit unmittelbar befriedigen will. Man lehrt uns, alles zu verlangen, und zwar auf der Stelle; und man bringt uns bei, der Reichtum sei es, der alles geben könne.

Der menschliche Leib gilt nicht mehr als die Offenbarung des Personseins eines Menschen in Raum und Zeit. Er ist vielmehr zu einer Funktion des Reichtums geworden, reduziert zu einer Handelsware, austauschbar, benützbar, lediglich eine Möglichkeit, zu Geld zu kommen. Die menschliche Sexualität hat in den Vereinigten Staaten moralisch einen derart neutralen Charakter angenommen, daß einige der bedeutendsten Dimensionen der persönlichen Identität wie Selbstoffenbarung und Integrität, der Belanglosigkeit anheimfielen.

Unser Körper ist, in des Wortes mannigfacher Bedeutung, zur Handelsware geworden. Er dient als Werbeanzeige, als Reklamefläche für Produkte, deren Legitimität sich einzig dadurch erweist, daß man sie trägt. Rockstars benutzen Kreuze als erotischen Ausdruck. Die Entpersönlichung der Frau in den Werbeanzeigen für Alkohol, in der «heavy-metal»-Musik und in zahllosen Videos ist allgemein üblich geworden. Die maßgeblichen Dogmen der amerikanischen Auffassung von Sex werden in Hochglanzzeitschriften, in den Talkshows eines Phil Donahue und in Seifenopern angepriesen, ohne daß irgendwo ein engagiertes Zeugnis für eine sexuelle Integrität und eine kritische Analyse der Zustände ausfindig zu machen wäre.

Nur äußerste Naivität kann uns an der Einsicht hindern, daß der Kapitalismus und sein Geldgötze zu bestimmenden Größen wurden, die das sexualbezogene Verstehen und Verhalten der Menschen in den Vereinigten Staaten prägen. Das «Geld» selbst wurde zum «Neuen Sex», wie ein wöchentlich erscheinendes Wirtschaftsmagazin behauptete. Sicherlich ist es unwahrscheinlich, daß Erscheinungen wie der Autoerotismus, der Homoerotismus, der maschinelle Erotismus und der Fetischismus durch den Konsum und Kommerz nicht auch weiterhin auf zahllose Weisen Bestätigung und Rechtfertigung erfahren. Es wäre schlichtweg naiv anzunehmen, daß die Zerstückelung unserer Beziehungen, die Aufsplitterung unserer Gemeinden und Familien und die Auszehrung unserer Fähigkeit, Nähe zu erleben, nicht mit den kulturellen Geboten des Kapitalismus und seiner ungeteilten Hingabe an den Reichtum zusammenhingen.

Die von absatzpolitischen Gesichtspunkten bestimmten Fernsehprogramme, die finanzielle Attraktivität von pikanten, von Priestern verfaßten Romanen, der Bedarf an Außergewöhnlichem im Geschäft mit der Rockmusik und die offensichtliche «Akzeptierbarkeit» der Tatsache, daß das Geld uns mit den erniedrigendsten Formen einer entpersonalisierten Sexualität beglückt, all dies ist der Rohstoff für einen handeltreibenden Eros, aus dessen Sicht eine integre Handlungsweise als kurios erscheint und ein dauerhaftes Engagement im Rahmen einer Ehe nahezu unvorstellbar ist.

Gerade in dieser bevorzugten Arena der menschlichen Affektivität, wo der Mann und die Frau ihre Identität und Bestimmung mit der größten Beständigkeit verkörpern könnten, hat die Bespiegelung unseres Selbst in dem Götzen des Reichtums folglich eine verheerende Wirkung. Neu geschaffen nach dem Bildnis der Dinge, die wir anbeten – und ihnen gleichgeworden – sind wir nicht nur unseres Personseins beraubt, sondern auch unserer Gefühle und unserer Sexualität. Unsere Körper stellen nur noch wenig mehr dar als eine Handelsware, die die Wahrheit unseres Personseins mehr verbirgt als offenbart.

3. Herrschaft: Den Götzen bändigen, um von ihm gebändigt zu werden

► «Tag und Nacht ist die Jugend Amerikas den Verlockungen elektronischer Phantasien und Traumbilder ausgesetzt. Diese führen dem Zuschauer eine derart gewalttätige, wollüstige und narkotisierende Welt vor Augen, daß es scheint, als sei die Kindheit selbst zum Objekt einer Belagerung geworden... Die Gewaltdarstellungen des Fernsehens überwiegen so sehr, daß dem durchschnittlichen High-school-Studenten bis zum Tag seines Examens in den 22000 Stunden seines Fernsehkonsums (dies sind doppelt so viele Stunden wie er im Klassenzimmer zubrachte) 18000 Mörder vorgeführt worden sind» (*U.S. News and World Report*, 28. Okt. 1985).

► «Die Selbstmordrate junger Menschen hat sich in den letzten dreißig Jahren verdreifacht und erreicht damit ‹epidemische Ausmaße›... Eine halbe Million Kinder unternehmen alljährlich einen Selbstmordversuch» (*Saint Louis Post Dispatch*, 11. Sept. 1985).

► «Rambo: Schnelle dreiundfünfzig Dollar-Millionen blutiges Geld ... ‹Der Charakter Rambos eignet sich hervorragend als Vorbild für junge Amerikaner›, sagte der Vizepräsident des American Multi–Cinema. ‹Er ist gewalttätig, rachsüchtig, einer, der sich gegen die ganze Welt durchsetzt›, sagte der Präsident von Cinema Score Edward Mintz. ‹Ich sehe ihn als ein gesundes Gegengift zu all dem friedliebenden Ramsch der sechziger Jahre›, sagte Art Murphy, ein Industrieanalytiker von *Variety*» (*USA Today*, 4. Juni 1985).

Die *New York Times* vermerkte am 14. Juli 1985, daß man Rambo mindestens ein dutzend Male angerufen habe, als im amerikanischen Kongreß die Frage eines amerikanischen Beistandes für Afghanistan verhandelt wurde. Präsident Reagan spöttelte: Wer Rambo gesehen hat, weiß, was das nächste Mal zu tun ist, wenn unsere Bürger als Geiseln genommen werden.

Am 27. Juni 1985 schlug Jeffrey Hart, ein konservativer Katholik, in seiner von mehreren Zeitungen veröffentlichten Kolumne vor, Präsident Reagan möge eine Rede halten, die mit folgenden Worten enden sollte: «Für die Zukunft übernehmen wir prinzipiell die Garantie, daß jeder getötete US-Bürger bzw. jedes gegen einen US-Bürger verübte Unrecht in einem Verhältnis von eins zu fünfhundert gerächt wird. Während ich zu ihnen spreche, erreichte mich die Nachricht, daß fünfzehn schiitische Dörfer samt ihren Bewohnern nicht mehr existieren.»

Eine Kultur, die nach materiellen Dingen giert, muß es notwendig auch nach Macht gelüsten. Die Sicherheit von Reichtum und Besitz aber zu verlieren, würde heißen, alles zu verlieren, sogar sich selbst. Also muß das Materielle verteidigt werden, koste es, was es wolle. Die Vergötterung des Eigentums erfordert einen ekstatischen Umgang mit der Macht, erfordert, sich unter ihre Fittiche zu retten. «The bomb is rock and salvation – Die Bombe ist unser Fels und unsere Rettung.»

Der Traum von einer Herrschaft, die auf einer unverletzlichen Selbstverteidigung gründet und eine auf der nackten Gewalt beruhende Sicherheit sind der Stoff, aus dem die aufgeblasenen Medienvorbilder gemacht sind. Die Schmeicheleien der Gewalt führen zum Gewinn von Wahlen und unerschrockenen Gefolgsleuten. Der Hunger nach Herrschaft spornt uns zu den kindischsten Rachephantasien an, in denen wir den Feind so endgültig vernichten und ausmerzen, daß ihm eine Vergeltung für alle Zeiten unmöglich ist.

Die Logik der Herrschaft spiegelt sich in einer Reihe von dialektischen Spiegeln, die uns das Bild einer stolzen Nation zeigen, die Regierungen nach Belieben zu stürzen vermag und dies nur aus den «besten und edelsten Beweggründen» heraus tut. Wir bilden uns ein, als Rocky, Rambo und Clint Eastwood zur Auslöschung des Bösen in der Welt verpflichtet zu sein – des Bösen, das immer nur im anderen zum Ausdruck kommt, in anderen Bevölkerungsschichten, anderen Nationen, anderen Revolutionen und anderen Ideologien.

Die Sprache der Herrschaft ist: «Die Macht (Gewalt) schafft Recht», und: «Wir können nur verhandeln, wenn wir stark sind.» Diese Sprache findet sich nicht nur in der nationalen und politischen Rede, auch in den Werbeanzeigen geht man damit unablässig hausieren: «Zwei Dinge, die du dir schon immer gewünscht hast: Geld und Macht.» «Befriedige deine Machtgelüste.» Derartiges wird auch in den Wohnhäusern und Gemeinden verbreitet, wo Menschen sich vor dem lebendigen Gott als «self-made-Männer und -Frauen» präsentieren, die ihre Chancen selbst herbeizitieren» und «sich an ihren eigenen Stiefelschlaufen emporgezogen haben.»

So spiegelt sich der Imperialismus der Nation in einer enormen Arroganz wider, wobei die Gewalt als Methode der Herrschaftsetablierung herhalten muß. Demgegenüber begegnet man Christus, dessen Vorgehen von Liebe und gewaltloser Konfrontation geprägt ist, als jemandem, der mit dem nationalisierten Glauben nichts zu tun hat. Der Kult der Macht verbittet sich die Anbetung des wahren Gottes. Er verlangt eine totale und rückhaltlose Loyalität, die völlige und endgültige Unterwerfung, und duldet keinen ernstzunehmenden Konkurrenten.

Die Herrschaft verlangt, ebenso wie das Eigentum und das Vergnügen, von ihren Gefolgsleuten den Verzicht auf den Glauben. Der einzig erträgliche Christus ist der domestizierte, der, welcher sich den Dienst am Nationalismus, an der Habgier und Genußsucht hat aufnötigen lassen. So kommt es, daß die Fernsehprediger

und Pastoren in ihren isolierten und abgesicherten Pfarreien sowie die führenden Persönlichkeiten der Nation den Namen eines Heilbringers anrufen, der in den Evangelien gar nicht vorkommt.

Die Anbeter des Reichtums lassen sich von ihrer Furcht, alles zu verlieren, was ihnen zum Wirklichsten und Liebsten im Leben geworden ist, derart zum Narren halten, daß sie dem Eindruck erliegen, ihr Leben zu verlieren, wenn sie es loslassen. Dies gehört zur Natur eines jeden Götzen. Angesichts der drohenden Gefahr, daß man uns unseren Abgott wegnehmen, ihn zerschlagen könnte, müssen wir töten oder aber getötet werden. Sind die Menschen – auch wir selbst – erst einmal im Bann ihrer Ansprüche gefangen, laufen sie Gefahr, geopfert zu werden, sind sie auf verlorenem Posten. Die Knechtschaft im Dienst eines solch herzlosen Gottes fordert zum Kampf um Befreiung heraus.

Der Kult des Reichtums verkehrt die Offenbarung Jesu in ihr Gegenteil. In Jesus erfahren wir nämlich, daß alles auf dieser Erde, alle Wohltaten schöpferischer Kraft und alle Errungenschaften, alle Früchte menschlichen Erfindergeistes und der Technologie für die Menschen da sind. Und was noch wunderbarer ist, wir erfahren, daß sogar unser Gott selbst *für* die Menschen ist. Es ist dies eine Offenbarung, die jedem Götzendienst zu schaffen macht, der das Heil auf Kosten der menschlichen Freiheit und Identität verkauft.

Es geschah im Namen eines anderen Abgottes, im Namen der über alles geschätzten Sicherheit, als man schließlich Christus selbst den Mächten der Finsternis auslieferte.

«Da beriefen die Hohenpriester und die Pharisäer eine Versammlung des Hohen Rates ein. Sie sagten: Was sollen wir tun? Dieser Mensch tut viele Zeichen. Wenn wir ihn gewähren lassen, werden alle an ihn glauben. Dann werden die Römer kommen und uns die heilige Stätte und das Volk nehmen. Einer von ihnen, Kajaphas, der Hohepriester jenes Jahres, sagte zu ihnen: Ihr versteht überhaupt nichts. Ihr bedenkt nicht, daß es besser für euch ist, wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht» (Joh 2, 47ff.).

Das Unglück und die Tragödie war nur: Der Mensch, den sie um ihrer Sicherheit willen umbrachten, war ihr Gott.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit M. Saiber M.A.

JOHN KAVANAUGH

Mitglied des Jesuitenordens. 1971 zum Priester ordiniert. 1965–1971 Magister artium, Lizentiat in Philosophie und Magister der Theologie an der Saint Louis University. 1973 Doktorat in Sozialphilosophie an der Universität Washington. Arbeitet als Kolumnist bei katholischen Zeitungen mit. 1978 und 1984 für seine Kommentare zu sozialen Fragen mit dem «United States National Catholic Press Award» ausgezeichnet. Veröffentlichungen: Following Christ in a Consumer Society (Orbis Books, Mary Knoll, New York 1981); Human Realization (Corpus/World, New York 1970). Vortragstätigkeit in den Themenbereichen Konsumismus, amerikanische Kultur, Armut, Gemeinschaftsleben, Spiritualität des kulturellen Widerstandes. Leitete «Workshops» in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, in Kanada, Süd- und Mittelamerika und Europa. In Lehrtätigkeit auf Hochschulebene spezialisiert auf Philosphie der menschlichen Identität und des menschlichen Handelns, Sozialphilosophie, Thomismus, Marxismus, Freud. Zu seinen Auslandserfahrungen zählt auch ein sechsmonatiger Aufenthalt in Indien (mit Aufträgen für die Missionarinnen der Liebe in Kalkutta und die Jean-Vanier-Kommunitäten für Behinderte in Bangalore und Madras). Acht Jahre lang in der Missouri-Provinz der Gesellschaft Jesu als Assistent für soziale Gerechtigkeit tätig gewesen. Anschrift: Jesuit Community at St. Louis University, Jesuit Hall, 3601 Lindell Boulevard, Saint Louis, Missouri 63108, USA.

«Selig ihr Armen» –
Erwählung und Sendung der Armen

Juan Alfaro

Gott schützt und befreit die Armen

Die Schaffung und Gestaltung des Volkes Israel durch den Exodus aus Ägypten, den Bund vom Berg Sinai und die Ansiedlung im Land der Verheißung enthält eine Fülle tiefgreifender moralischer Implikationen für die heutige Welt. Die biblischen Darstellungen der «Ereignisse» sind weniger historische Berichte, sondern mehr pädagogische und theologische Darstellungen der Dynamik göttlicher Befreiung. Das hermeneutische Anliegen ist ständig ein entscheidender Faktor für das Verständnis dieser Erzählungen.

Die Hermeneutik der Befreiung

Die Texte des Exodus sowie des Magnifikat sind in den letztvergangenen Jahren zu einem viel betretenen Boden geworden, und es scheint kaum, daß sich aus weiteren Studien Neues ergeben könnte[1]. Einige lateinamerikanische bibelwissenschaftliche Autoren, die mit der Befreiungstheologie sympathisieren, sprechen von einer beispielhaften Bedeutung des Exodus als Gleichnis für eine Unterdrückung. Sie treten, selbst wenn sie davor warnen, nicht selten in einer vereinfachenden und fundamentalistischen Weise an den Text heran, um ihn auf ihre gegenwärtige Situation anzuwenden. Andere betonen die ideellen Grundsätze der Hermeneutik der Befreiungstheologie und weisen ganz generell darauf hin, daß ihre Situation der besondere Bezugsort für die Interpretation der betreffenden biblischen Texte sei[2]. Sie weisen ferner darauf hin, daß alle Geschichte, einschließlich der biblischen, aus der Perspektive der Armen, ihrer Erfahrungen und Bestrebungen und zu ihren Gunsten gelesen werden muß. Praxis und jeweiliges Engagement des Interpreten bilden einen entscheidenden Faktor für die Interpretation[3], denn da der Reiche es schwer hat, in das Himmelreich einzutreten, wird es ihm auch schwer fallen, das Buch des Himmelreiches zu verstehen.

Die lateinamerikanische Exegese hat hinsichtlich der Befreiungstheologie in den letzten zehn Jahren keinen großen Fortschritt zu verzeichnen, teilweise weil diese Idealprinzipien für die Exegese schwer in das reale Leben einzupflanzen sind und ein neuer Weg für die Exegese eröffnet werden muß. Auf den folgenden Seiten wollen wir versuchen, einen Anfang damit zu machen. Was einige die Hermeneutik der Befreiung oder die Hermeneutik der «Option für die Unterdrückten» genannt haben, wird dem Ideal der lateinamerikanischen Befreiungstheologen im Kern nicht gerecht. Derartige Formen von Hermeneutik fußen auf bewußt gewählten Voraussetzungen für die Interpretation, die die persönliche Festlegung und Zielsetzung des Betreffenden zum Ausdruck bringen[4]. Betont werden muß, daß ein subjektives Vorurteil zugunsten der Armen ebenso verhängnisvoll sein kann wie ein entsprechendes Vorurteil zugunsten der Reichen und des Status quo. Beide sind wissenschaftlich nicht zu verteidigen, auch wenn das eine verständlicher sein mag als das andere.

Geschrieben wurde die Bibel in der Dritten Welt. Unter Dritte Welt verstehen wir hier natürlich nicht die politische Realität, die 1955 auf der Bandung-Konferenz ans Licht trat, sondern die politisch-soziale Situation zwischen abhängigen und unabhängigen Nationen, Unterdrückten und Unterdrückern, wie sie seit dem Anbeginn menschlicher Geschichte existiert. Israel war ein Land der Dritten Welt, während Ägypten, Assur, Babylon, Persien und andere ihre Rolle als Mächte der Ersten Welt spielten. Das politische, soziale, wirtschaftliche und selbst religiöse Leben Israels hing oft von der Gnade dieser Nationen ab.

Die äußere Abhängigkeit und Unterdrückung ebenso wie die Gegebenheiten der internationa-

len Politik hatten oft innere Spaltungen, Spannungen und Unterdrückung zur Folge, wie die prophetischen Texte in beredter Form erkennen lassen. Die Bibel wurde von Menschen geschrieben, die in dieser konkreten Weltgegend und -zeit lebten. Die biblischen Autoren hatten generell einen glühenden Glauben an das heilschaffende Wirken Jahwes gemein, sowie einen feinen Sinn für soziale Gerechtigkeit und das Verlangen, ihre Leser zu motivieren und herauszufordern und einen Wandel zu größerer Gerechtigkeit voranzutreiben. Wenn wir uns das gegenwärtig halten, können wir als bevorzugten Ort für das Verständnis der Bibel heutige entsprechende Gemeinschaften der Dritten Welt betrachten, denen es um Gerechtigkeit geht und die vom Glauben motiviert sind. Diese Gemeinschaften brauchen die Hilfe und Kritik der wissenschaftlichen Exegese, doch kann die wissenschaftliche Exegese nicht ihre Privilegiertheit ignorieren[5].

Bedeutsamkeit und zentraler Stellenwert des Exodus

Die theologische Bedeutsamkeit des Exodus ist bereits von vielen Autoren festgestellt worden. Sie erblicken im Exodus die Schaffung und Gestaltung eines Volkes aus dem Nichtsein in der Sklaverei. Es war keineswegs ein einfacher Wandel der sozialen Bedingungen, durch den der Platz von Unterdrücker und Unterdrücktem neu ausgehandelt wurde, es war die Schöpfung einer neuen sozialen Ordnung, die alle Unterdrükkung beseitigen sollte. Es war ein Exodus aus der Situation der Sklaverei in ein neues Leben in Brüderlichkeit und Gerechtigkeit.

Der Befreiungsprozeß des Exodus kam in Gang, weil Gott das Schreien der Unterdrückten hörte. Dieser Schrei war mehr als eine Klage des Selbstmitleids, es war ein Anruf an die Gerechtigkeit Gottes angesichts menschlicher Ungerechtigkeit. Der Gott des Lebens konnte in einer Situation des Todes nicht neutral bleiben; er mußte sich selbst einsetzen[6]. Nur der Böse hört nicht auf die Schreie der Armen (vgl. Spr 21,13). Gott stellte sich auf die Seite der Armen, so daß die erneuerten Anstrengungen des Unterdrükkers wirkungslos blieben und das Volk weiter wuchs und sich vermehrte (vgl.z.B. Ex 1, 9.12.20). Seit im Exodus Gott Partei ergriffen hat für die Armen, sind alles Elend und alle Unterdrückung vorübergehend, und die Freiheit erscheint als Verheißung am Horizont[7]. Der unterdrückerische Pharao, «der Joseph nicht kannte», «fürchtete» (vgl. Ex 1, 8–10) die Unterdrückten wie jeder Unterdrücker und wollte die Unterdrückten nach seinem eigenen Bild und Gleichnis zu formen suchen, indem er sie in Unwissenheit und Furcht hielt. Aber seine Bemühungen waren zum Fehlschlag verurteilt. Der Pharao hatte die Chance und den Ruf, Retter und Befreier der Sklaven zu sein, aber sein Herz verhärtete sich, und er weigerte sich, auf Gott zu hören. Die Unterdrückten werden, nachdem sie einmal frei sind, unter der Versuchung stehen, Bild und Gleichnis ihres Unterdrückers zu sein, wofern nicht der dramatische Wandel des Herzens in ihnen stattfindet. Dieser Wandel sollte durch den Bund vom Berge Sinai geschehen, das Herz und den Mittelpunkt des Exodus[8].

Die Befreiung des Exodus sollte eine zweifache Dimension haben. Die äußere Befreiung von rassischer, politischer, wirtschaftlicher und religiöser Unterdrückung sollte durch den Bundesschluß, der die innere Befreiung von den Fesseln des Herzens brachte, eine «Konsekration» und «Firmung» erfahren. In bestimmten Perioden der Geschichte des Alten Testaments wurde diese Herausforderung des Bundes ignoriert, und die Israeliten schufen in ihrem Land die Lebensbedingungen, die einst in Ägypten geherrscht hatten (vgl. 1 Kön 12, 1–19). Die Propheten sorgten dafür, daß die Herausforderung wieder neu gehört wurde. Gerade in diesen Perioden aber wurde die Geschichte des Exodus geschrieben und wiederholt, denn sie enthielt Ruf und Herausforderung, dem göttlichen Plan der Befreiung und Herstellung der Würde aller zu folgen. Im Neuen Testament eröffnet Jesus sein Wirken mit dem Aufruf zu einer inneren Wende, die ihre Früchte tragen sollte in neuen äußeren sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Lebensbedingungen aus dem Geist der Gerechtigkeit. Gleich den Juden im Alten Testament scheinen die Christen bisweilen den Vollsinn der Herausforderung der neutestamentlichen Botschaft zu vergessen.

Oft ist der Exodus als ein langer Marsch und ein Prozeß der Organisation eines Volkes angesehen worden. Die unorganisierten Sklaven vom Anfang treten am Ende auf als eine Armee oder eine liturgische Prozession, die feierlich aus Ägypten auszieht (vgl. Ex 12 37–42). Andererseits erscheinen in dem Maße, wie die Israeliten sich organisieren, ihre Unterdrücker schrittweise

desorganisiert und geteilt und ihr eigenes Verderben besiegelnd (vgl. Ex 10,7). Anfangs waren die Israeliten so überwältigt von ihrer wirtschaftlichen und politischen Situation, daß sie die Botschaft der Befreiung und des Eintretens Gottes für die Armen weder vernehmen noch verstehen konnten (vgl. Ex 6, 2–9)[9]. Am Sinai waren sie aufgefordert zu erkennen, daß sie aus der Sklaverei zum Dienst gerufen waren.

Befreiung und Konfrontation: Die Plagen (Ex 7,1–12,42)

Der Bericht von den Plagen läßt gleich anderen Abschnitten des Buches Exodus eine Vielzahl von literarischen Schichten, eine Anhäufung von Traditionen oder Dokumenten erkennen, aus denen sich anschließend nicht immer ein logischer Zusammenhang ergibt, wobei alle diese Elemente unter einem epischen Mantel zu einer kunstvollen pädagogischen Einheit verwoben sind. Ich kann nicht M. Noths Auffassung akzeptieren, die Erzählung von den Plagen verfolge keine reale Absicht, und sie müsse daher ausschließlich im Licht des Berichtes von der Nacht des Vorüberganges des Herrn betrachtet werden, ohne den sie keinen Sinn habe[10]. Wir werden indessen sehen, daß wir gerade aus unserer heutigen Erfahrung mit Glaubensgemeinschaften und Gruppen, die um ihrer Befreiung willen zu kämpfen haben, einen Sinn erkennen und die theologische wie pädagogische Dimension der Erzählung, wie sie da steht, herausfinden können. So gibt es auch bei einigen Autoren eine fundamentalistische Tendenz, die in den Plagen das Echo historischer Erinnerung an verheerende Naturerscheinungen sehen wollen, von denen Ägypten periodisch heimgesucht wird. Meiner persönliche Meinung nach ist bei der Mehrzahl der Plagen eher ein palästinensischer Ursprung zu erkennen, wobei das jeweilige Thema in einen ägyptischen Rahmen übertragen worden wäre. Wir müssen es also ablehnen, den Gott der Plagen als einen «Wunderproduzenten» zu betrachten, ein Bild, das vielen Christen so lieb geworden ist[11].

Zahlreiche Autoren haben auf den gekünstelten Charakter des Berichtes von den zehn Plagen hingewiesen. In den Psalmen 105 und 78 finden wir sieben Plagen, während der Jahwist und die Priestertraditionen fünf zu kennen scheinen.

Da die Erzählung von der zehnten Plage ganz anderer Art ist als der vorhergehende Text, hat man die Meinung vertreten, die zehnte Plage habe ursprünglich in der Beraubung der Ägypter bestanden, die so bedeutsam ist, daß sie dreimal erzählt wird (vg. Ex 3, 21–22; 11, 2–3; 12, 35–36). Die Verdunklung der Sonne (neunte Plage) ist ebenfalls als Parallele zur ersten gegen den Fluß betrachtet worden, so daß die beiden Hauptgüter und Lebensgrundlagen für Ägypten äußerst stark beeinträchtigt sind. In dem Text, wie er uns heute vorliegt, besteht eine Parallele zwischen der ersten Plage, bei der sich das Blut im Wasser über ganz Ägypten verbreitet, und der letzten, bei der das Blut der Erstgeborenen über das ganze Land kommt.

Nach dem Wortlaut der Erzählung und im Licht der Erfahrung unterdrückter Gruppen im Prozeß der Befreiung wird ein neues Verständnis der Plagenerzählung unerläßlich. Die Erzählung bringt eine gut ausgedachte Schilderung der Dimensionen, die bei einer Konfrontation, welche zur Befreiung führt, von Bedeutung sind.

Drei von den Plagen an strategischen Punkten sind entscheidend für die Bestimmung der Aspekte der Konfrontation: die dritte, die siebte und die zehnte. Die Einführung des Plagenberichtes in Ex 7, 1–2 liefert den Schlüssel für ein mögliches Verständnis dessen, was folgt. Die Erzählung beginnt mit einer theologischen Konfrontation. Mose ist vorgestellt wie ein Gott mit Aaron als seinem Propheten. Sie wollen sich mit dem Pharao auseinandersetzen, der ein Gott ist für die Ägypter, und seinen Propheten, den Magiern. Nach der dritten Plage erkennen die mutlos gewordenen Magier, auf welcher Seite der wahre Gott wirklich steht (Ex 8,15).

Die vierte Plage eröffnet eine neue Dimension politischer Konfrontation. Mose ist hier als politische Führerpersönlichkeit verstanden, die Pharao als politischem Führer und König von Ägypten gegenübersteht. Als gute Politiker verhandeln sie miteinander, und der Pharao bietet einen Kompromiß an: Sie können Opfer darbringen, aber «im Lande». Moses bittet um die Erlaubnis für einen dreitägigen Aufenthalt in der Wüste, und der Pharao willigt ein, vorausgesetzt, sie gehen nicht zu weit (Ex 8, 21–24). Diese Dimension politischer Verhandlung geht weiter in der nächsten Phase nach der achten Plage. Die politische Dimension schließt mit der siebten und längsten Plage, dem Hagelwetter, in dem Gottes Hand sichtbar wird im Hagel, Blitz und Donner. Völlig entmutigt bekennt der Pharao, daß er schuldig ist und stellt seine Erlaubnis zum Verlassen des Landes in Aussicht (Ex 9, 27–28).

Nach der siebten Plage bringt die Erzählung eine neue Dimension sozial-wirtschaftlicher Konfrontation. Pharao bekennt, daß er «und sein Volk» Unrecht getan haben (Ex 9,27). In 9,34 und 10,1 heißt es dann, daß nicht nur das Herz des Pharao sich verhärtet, sondern auch die Herzen «seiner Diener». Die Diener greifen ein nach der achten Plage und bitten Pharao, Israel ziehen zu lassen, da der Preis, den sie zu zahlen haben, erschreckend hoch sei. (Ex 10,7).

Als diese Ebene der wirtschaftlichen Interessen erreicht ist, hört man Todesdrohungen vonseiten des Pharao (Ex 10, 27–29). Die Handlung erreicht den Gipfel der sozial-wirtschaftlichen Konfrontation, als jeder Israelit die Weisung erhält, von jedem Ägypter Gold- und Silbergegenstände auszuborgen, so daß sie ohne Geldmittel zurückbleiben. Die Reichen gehen leer aus, während die Armen reich werden. Die wirtschaftlichen Ungerechtigkeiten der Vergangenheit sind damit ausgeglichen. Diese Bestrafung auf wirtschaftlichem Gebiet, die von Gott geplant ist, muß von den «cleveren» Israeliten ausgeführt werden.

klärten, daß «Gottes Hand» auf seiten von Chavez sei. Die «politischen» Verhandlungen, die folgten, mißlangen aufgrund des mangelnden guten Willens und Interesses auf seiten der Pflanzer und Farmer. Eine wirtschaftlich-soziale Dimension wurde zur Notwendigkeit angesichts des Aufrufs zum Generalstreik und der Hilfe der Öffentlichkeit durch den Boykott bestimmter landwirtschaftlicher Produkte. Wirtschaftliche Interessen standen auf dem Spiel, und so folgten Gewalttätigkeit und Tod, ehe der «Sieg» errungen war[12].

Ebenso wie beim Exodus des Volkes Israel ist es, sobald man sich mit der Sache der Armen befaßt, nahezu unmöglich, rassische und wirtschaftlich-soziale Aspekte von den politischen und theologischen zu trennen. Das gilt erst recht, wenn der Kampf der Armen auch den biblischen Prinzipien des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe gerecht werden soll.

Befreiung durch den Bund und das Land

Der Bund vom Berg Sinai sollte der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei seine eigentliche Be-

Ebenen der Konfrontation

Mose – Gott Aaron – Prophet	*theologische Ebene* Plagen 1–3	Pharao – Gott Magier – Propheten
Mose – polit. Führer	*politische Ebene* Plagen 4–7	Pharao – König
Mose und Israeliten	*sozial-wirtschaftliche Ebene* Plagen 7–10	Pharao und seine Diener

Diese drei Dimensionen, die theologische, die politische und die wirtschaftlich-soziale, kommen in den konkreten Kämpfen um die Befreiung nicht als sukzessive Phasen, sondern sind vielmehr integrierende Dimensionen des gesamten Kampfes um die Befreiung. In jedem Aspekt dieses Kampfes stehen theologische, politische und ökonomische Realitäten auf dem Spiel. Wir wissen aus Erfahrung, daß diese Dimensionen sich in den Kämpfen aller unterdrückten Gruppen finden. So sehen wir in den Vereinigten Staaten, als Caesar Chavez seinen Kampf für die grundlegendsten Menschenrechte der Farmarbeiter in Kalifornien eröffnete, daß ein wichtiger Aspekt des Kampfes in der Hilfe und dem Segen der religiösen Organisationen bestand, die er-

deutung und Tiefendimension geben. Er zielte auf eine Umkehr der Herzen des Volkes und wies in die Zukunft seines Lebens im Land der Verheißung. Das Land sollte ein «Sakrament» der Befreiung sein, das an dem Ort empfangen wurde, wo die Ideale des Bundes eine theologische, politische und wirtschaftlich-soziale Wirklichkeit werden würden[13].

Das Buch des Exodus fügt das Gesetzbuch des Bundes in den Kontext des Sinaibundes und der Zehn Gebote ein (vgl. Ex 20,22–23. 33). Obwohl die Gesetze des Buches aus verschiedenen historischen Perioden stammen, findet sich darin ein gemeinsamer Nenner: ein starkes Interesse an Gerechtigkeit und Schutz für die Armen und Hilflosen[14].

Immer wenn Unterdrückung stattfindet, wird Gott grundsätzlich auf Seiten der Unterdrückten stehen, auch wenn es Fremde und keine Juden sind. (vgl. Ex 22,22. 26; vgl. Dt 24,10–22).

Armut sollte es immer geben – sei sie akzidentell oder von Dauer für die Einzelperson, obwohl es eine immer gegenwärtige soziale Realität gab. Die Erfahrung Ägyptens war so, daß man sie niemals jemandem aufbürden durfte. Selbst Feinde sollte man lieben und Fremde wie Nachbarn und Brüder behandeln (vgl. Ex 22,20; 23,9; Lev 19,33–34). Der Beweis für die Freiheit des Herzens war somit, auch im Alten Testament, dadurch zu erbringen, daß das Böse durch Freundlichkeit überwunden wurde (Ex 23,4–5; Lev 19,15–18).

Die religiösen Vorschriften des Bundesgesetzes haben eine stark soziale und befreiende Dimension, die besonders von den Armen begrüßt wurde. Die Sabbatruhe ist nicht deshalb so wichtig, weil Gott am siebten Tag der Schöpfung geruht hatte, sondern weil an diesem Tag auch Sklaven und Fremde ihre Ruhe haben durften (vgl. Ex 23,12). Das Sabbatjahr war am wichtigsten für die Armen, weil die Schulden gestrichen werden mußten und die Früchte des Bodens für die Armen reserviert waren (vgl. Ex 23,10–11). Das Jobeljahr sollte ergänzend ein allgemeines Landreformprogramm bringen, das jedermann, vor allem dem Armen, eine neue Chance für seinen Lebensweg eröffnen wollte.

Das Land, ein Geschenk des Herrn für alle, sollte das «Sakrament» sein, das Freiheit, Würde und Sicherheit, die durch den Exodus geschaffen waren, realisierte. In einer bäuerlichen Wirtschaftsordnung war Landbesitz so grundlegend, daß die Wegnahme des Landes einer Verurteilung des Betroffenen und seiner Familie zu Armut oder Sklaverei und damit zu einer Aufhebung des Zieles des Exodus gleichkam. Daher verdiente das Verbrechen der unerlaubten Landaneignung, ja schon der Anhäufung von Landbesitz, die allerexemplarischsten Strafen und den schlimmsten Fluch[15].

Ziel des Exodus war, Brüderlichkeit und Freiheit unter den Israeliten zu vollenden, was durch das Geschenk des Landes zur Aufhebung aller Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Armut führen sollte. Es gab nur einen Herrn, den Meister und Besitzer von allem: Gott. Das Ziel war, daß das Wirklichkeit wurde, vor allem im Jahr des Herrn, wie es umrissen ist für das Sabbatjahr in Dt 15,1–11; hier entwirft der biblische Text das Idealziel, die Lebensmöglichkeiten und die volle Realität.

15,4: Das Ideal: «Es wird kein Armer unter euch sein.»

15,7: Die Möglichkeit: «Wenn unter euch ein Armer ist, einer von euren Brüdern...»

15,11: Die Realität: «Denn nie wird es im Land an Armen fehlen.«

Die Israeliten sahen sich immer einem Aufruf zu praktischer Nächstenliebe und Großmut gegenüber durch die Verpflichtung, für die Armen zu sorgen. Jesus zitiert Dt 15,11, um anzudeuten, daß, wenn jemand wahrhaft Sorge trägt für die Armen, er immer Gelegenheiten finden wird, ihnen zu helfen (vgl. Mt 26,11). Die Worte Jesu wie die aus Dt 15,11 sind oft zitiert worden, um anzudeuten, daß, gleich was man unternimmt, um die Armut zu überwinden, alle Bemühungen zum Scheitern verurteilt sind, daß daher nichts getan werden sollte und Resignation die Antwort darauf sei. Nichts könnte der biblischen Botschaft ferner liegen, denn der Zusammenhang, in dem dieser Text steht, handelt von dem Ideal, um dessentwillen und auf das hin allzeit gearbeitet werden muß. In entsprechender Weise fordert Jesus seine Jünger auf: «Seid vollkommen, wie mein Vater im Himmel vollkommen ist» (vgl. Mt 4,48). Worauf es bei dieser Weisung ankommt, ist nicht die Frage nach Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Erfüllung, sondern die unaufhörliche Aufforderung zur Vollkommenheit als Lebensziel.

Die biblische Geschichte Israels zeigt das eigentliche Modell dessen, was Gott tut und was nach seinem Willen in jedem Volk geschehen sollte. Gott will, daß jeder «Land» haben soll, das heißt seine Freiheit, seine Würde und seine Sicherheit. In dem Maße, wie im Lauf der Geschichte die Gesellschaft sich von der Landwirtschaft zu industriellen und nach-industriellen Wirtschaftsformen entwickelt, wird es immer Aufgabe der Christen sein, danach zu streben, daß keiner ausgeschlossen ist von den Segnungen, die ein Stück Land bedeutet. Ein ordentlich bezahlter Arbeitsplatz oder Beruf unter entsprechenden Umständen und mit gewissen Garantien kann in einer Industriegesellschaft dieselbe Wohltat bedeuten; «zurück aufs Land» und Landreform sind für viele Völker heute keine Lösungen mehr. Aber in dem Maße wie die Menschheit Fortschritte macht, ergibt sich immer die Aufgabe, Formen zu finden, um jedem die grundlegenden Rechte zu gewähren, die

durch den Exodus und das Geschenk des Landes gewährt sind.

Große Teile der Menschheit sind heute nicht im Genuß der von Gott für alle vorgesehenen Segnungen. Viele Völker kämpfen immer noch für ihre politischen, sozialen und wirtschaftlichen Rechte. Manche haben keine Freiheit, keine Sicherheit, ja nicht einmal ihre Menschenwürde noch eine reale Chance, in unserer Welt dazu zu kommen. Das ist nicht Gottes Wille. Ihr Kampf um Befreiung ist theologisch. Das Leben von Völkern und nicht nur von Einzelpersonen liegt heute in der Hand von Wenigen. Sie können die Schreie der Armen und der Opfer verewigter Armut, «los empobrecidos», wie man sie derzeit in Lateinamerika nennt, hören und erhören, denn sie haben einen großen Einfluß auf deren Schicksal. Gleich dem Pharao im Exodus sind sie aufgerufen, Befreier zu sein, doch können sie sich auch dafür entscheiden, weiterhin Unterdrücker zu bleiben. Wie in biblischen Zeiten bleiben die Armen eine Realität, die unsren Gerechtigkeitssinn und unsre Großherzigkeit herausfordern. Gott und die Zukunft stehen auf seiten der Armen. Gott hat sich für die Armen entschieden und fordert uns auf, dasselbe zu tun. Wir sollen auf der Seite Gottes stehen, der Seite der Gewinnenden.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

[1] Eine gute Bibliographie zu diesem Thema findet sich in F.A. Pastor, «Liberación y Teologia» Est. Ecle. 56 (1981) 355–356.

[2] Vgl. L. Boff, El Rostro Materno de Dios (Madrid, Ediciones Paulinas 1979) 221–222.

[3] Vgl. G. Gutierrez, La Fuerza Historica de los Pobres (Edic. Sígueme, Salamanca 1982) 13–14.

[4] Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis (Crossroad, New York 1983) 6; «Tablesharing and the Celebration of the Eucharist»: Can we always celebrate the Eucharist? (Seabury Press, New York 1982) 4.

[5] Ein ausgezeichnetes Buch über diese Thematik ist das von C.Mesters, Flor Sin Defensa (CLAR, Bogota 1984).

[6] Vgl. J. Plastaras, The God of Exodus (Bruce Publ.Co., Milwaukee 1966; vgl. auch W.Brueggemann, A Shape of Old Testamen Theology, II, Embrace of Pain: CBQ 47 (1985) 401–402; E.Gesteberger, Jeremiah's Complaints: JBL 82 (1963) 379–408.

[7] G.Gutierrez, A Theology of Liberation (Orbis Books, Maryknoll 1973) 154–160.

[8] Dieses Thema ist gut ausgeführt von P.Freire in: Pedagogy of the Oppressed (The Continuum Publ. Co. New York 1982). Ebenso von J.S. Croatto in: Exodus. A Hermeneutics of Freedom (Orbis books, Maryknoll 1981).

[9] Vgl. J.L. Sicre, Con los Pobres de la Tierra. La Justicia Social en los Profetas de Israel (Cristiandad, Madrid 1984) 52.

[10] Vgl. M. Noth, Das zweite Buch Mose (Exodus) (Göttingen ^{6}1978); hier wird Bezug genommen auf die englische Ausgabe: Exodus (Westminster Press, 1962) 68–69.

[11] J.L. Cunchillos, La Biblia. Una Lectura Catequética del Antiguo Testamento, 1 (PPC, Madrid 1974) 113.

[12] Eine Auseinandersetzung gleicher Art, wenn auch ohne Gewalttätigkeit und Tod ereignete sich in San Antonio, Texas, wo Amerikaner mexikanischer Herkunft mit Hilfe der Communities Organized for Public Service (COPS) um die Überwindung eines jahrhundertalten Unrechts und ihrer Diskriminierung kämpften, um die Erlangung voller bürgerlicher, politischer und wirtschaftlicher Rechte. Die Kirchen standen auf der Seite der Armen und verkündeten ihre Sache als theologisches Problem. Nach langen Verhandlungen und wirtschaftlichen Druckmaßnahmen wurde der «Sieg» erreicht.

[13] Vgl. J. Alfaro, The Land – Stewardship: BTB 8 (1978 51–61 vgl. auch W. Brueggemann, The Land Place as Gift, Promise and Challenge in the Biblical Faith (Fortress Press, Philadelphia.

[14] Das gleiche Anliegen erscheint in den Kapiteln des Buches der Heiligkeit, das mit dem Gesetzbuch des Bundes in Zusammenhang steht; vgl. Lev 17–26, vor allem 19,1–33 und 25,23–55.

[15] Vgl. 1 Kön 21,1–29, dgl. in Dt 27,17: Der dritte Fluch gegen die Hauptsünden in der Zeit des Königtums richtet sich gegen diesjenigen, die Grenzmahle zum Land des Nachbarn verrücken.

JUAN ALFARO

In Navarra, Spanien, geboren. Eintritt in die Benediktinerabtei Unserer Lieben Frau von Montserrat in Manila, Philippinen. Studium der Theologie an der St. Thomas-Universität in Manila, wo er zum Doktor der Theologie promoviert wurde. Dann Studium der Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Nach Lehrtätigkeit an der Ordenshochschule der Benediktiner in Manila ging er 1983 an das Mexikanisch-Amerikanische Kulturzentrum in San Antonio, Texas. Außerdem Lehrtätigkeit am Incarnate Word College Pastoral Institute in San Antonio sowie an verschiedenen anderen Hispanischen Pastoralzentren in den Vereinigten Staaten. Veröffentlichungen: Zahlreiche Bücher und Aufsätze für spanischsprachige Nordamerikaner. Vortragstätigkeit für biblische Themen in den USA und in Mexiko. Anschrift: Mexican American Cultural Center, 3019 W. French Place, P.O. Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

Georges Casalis

Für Menschen – unmöglich!

«Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen» (Lk 1,51–53).

Das Evangelium ist eine universale Befreiungsbotschaft. Da es aber in einer gespaltenen Welt zur Erscheinung kommt, wirkt es unterschiedlich, je nachdem es sich um die Befreiung der Armen oder die der Reichen handelt; seine Klangfarbe selbst und sein Wirken werden davon betroffen. Für die Armen kündet es die Erhebung aus der Niedrigkeit an, das Ende der Unterdrückung und jahrhundertelangen Demütigung; für die Reichen aber, daß ihnen schon jetzt die bisher zur Verfügung stehenden Mittel zu Demütigung und Unterdrückung entrissen sind und das Ende ihrer Privilegien und ungerechten Bevorzugung durch den Aufstand der Armen gegenwärtig Ereignis wird, um sich dann im Reich Gottes endgültig zu verwirklichen. Überall, wo durch diese entgegengesetzten und zugleich zusammenwirkenden Mittel sich die einen befreien und die anderen befreit werden, zeichnet sich eine neue Zivilisation ab und kommt auch allmählich zur Ausgestaltung, die «Zivilisation der Liebe» nämlich, wie sich die 1979 in Puebla versammelten Bischöfe ausdrückten, jene Zivilisation, in welcher der «Baum des Friedens heranwächst, dessen Wurzel die Gerechtigkeit auf allen Gebieten» bildet – der Kehrreim der im Jahre 1983 in Vancouver tagenden Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen. Das volle Menschsein schließt beides aus: die erlittene Unterdrückung und die ausgeübte Unterdrückung. Es fordert, daß «das Recht der Kraft durch die Kraft des Rechts ersetzt werde» (Girardi). Der Ruf, das heißt die fordernde Gnade Jesu, so wie sie uns die Evangelien bezeugen, ist in dieser Hinsicht heilsam radikal.

Man wird hier unweigerlich an die lauten prophetischen Rufe Dietrich Bonhoeffers erinnert: «Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf (der Text stammt aus dem Jahre 1937; es handelt sich um den spirituellen *und* politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus, was dann Bonhoeffer am 8. April 1945 zum Martyrium führte) geht heute um die teure Gnade... Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders. Weil Gnade doch alles allein tut, darum kann alles beim alten bleiben... Die Welt ist durch Gnade gerechtfertigt, darum – um des Ernstes dieser Gnade willen?, um dieser unersetzlichen Gnade nicht zu widerstreben! – lebe der Mensch wie die übrige Welt!... Also, der Christ folge nicht nach, aber er tröste sich der Gnade! Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschgewordenen Jesus Christus... Teure Gnade ist der verborgene Schatz im Acker, um dessentwillen der Mensch hingeht und mit Freuden alles verkauft, was er hatte; die köstliche Perle, für deren Preis der Kaufmann alle seine Güter hingibt..., der Ruf Jesu Christi, auf den hin der Jünger seine Netze verläßt und nachfolgt... Teuer ist sie, weil sie in die Nachfolge ruft, Gnade ist sie, weil sie ihm so das Leben erst schenkt; teuer ist sie, weil sie die Sünde verdammt, Gnade, weil sie den Sünder rechtfertigt. Teuer ist die Gnade vor allem darum, weil sie Gott das Leben seines Sohnes gekostet hat... Teure Gnade ist Menschwerdung Gottes.» (Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge [Christian Kaiser Verlag, München 1937, ^{8}1964] 13–15.)

Je mehr sich also Gott den Menschen entgegenstemmt, desto mehr ist er *für* sie; je heftiger Jesus die Reichen verurteilt, desto stärker hofft und verlangt er, daß sich in ihnen ihr wahres Menschein enthülle (vgl. Jak 1,23), daß sie sich erheben, um mit allen anderen im Schoß einer brüderlichen und aller Ungleichheit abholden Gemeinschaft ihren Platz einzunehmen, einer Gemeinschaft, die in der Welt auf dem Weg zum Gottesreich den Plan Gottes bezeugt, alles zusammenzufassen. Das messianische Wort spricht wie das der alttestamentlichen Propheten ein «Nein» nur, um das «Ja» des Vaters deutlicher vernehmbar zu machen, denn der himmlische Vater will für alle seine Kinder ausnahmslos und unterschiedslos ein freies und glückliches Leben, da er ja allen Lebens Ursprung ist.

I. Jesu Liebe zu dem Reichen (Mk 10,17–31)

Matthäus (19,16–30) und Lukas (18,18–30) scheuten zurück vor dem ungeschminkten Urbericht, wie ihn Markus überliefert. Dieser hütet sich nämlich, den Mann genauer zu bestimmen, und spricht von irgendeinem Reichen; die beiden anderen Evangelisten dagegen versuchen, ihn zu einem Ausnahmefall zu stempeln. Nach Matthäus ist es ein junger Mann, dem aufgrund seines jugendlichen Alters vieles verziehen werden muß; nach Lukas handelt es sich um eine führende Persönlichkeit, die bei Jesus geradezu «natürlich» und wie selbstverständlich Ehrung oder zumindest Anerkennung sucht, was ihr ja anderswo großzügig zuteil wird. Vor allem jedoch entziehen die beiden «großen Synoptiker» der Begegnung jenes tief Menschliche, das sie bei Markus besitzt, indem sie den Hinweis unterdrücken, daß der *Blick* Jesu auf dem Mann *ruhte,* und besonders die erstaunliche Bemerkung von der *Liebe,* die Jesus zu ihm *hatte* und die zweifelsohne der Schlüssel zum Verständnis des ursprünglichen Berichtes ist. Der Text steht unter den anderen Berichten von den Begegnungen Jesu mit einzelnen Menschen einmalig da.

In Wirklichkeit geht es hier also um einen älteren Mann, der mit einem gewissen Heimweh auf seine ferne Jugend zurückschaut und sich Jesus mit einer Geste nähert, die in den Evangelien nur dreimal erwähnt wird: zweimal bei Leuten, die ihn um ein Wunder anflehen, und einmal als Spottgeste der Soldaten, die den zum Tod Verurteilten quälen (vgl. Mt 17,14; Mk 1,40 u. 15,19): ein Kniefall vor Jesus. Der Mann in Markus 10 will damit von vornherein etwas theatralisch die Wichtigkeit der Frage unterstreichen, mit der er sich an Jesus zu wenden gedenkt. Und dies in dem Augenblick, da Jesus bereits zweimal sein Leiden vorausgesagt hat und sich nun zu einem neuen Lebensabschnitt nach Jerusalem *auf den Weg* macht.

«Guter Meister» – es ist das einzige Mal, daß ein neutestamentlicher Text berichtet, Jesus sei so angeredet worden, und auch, daß Jesus die unterwürfige Lobhudelei gefühlt habe, wodurch sich der Reiche schmeichlerisch als etwas Besonders darstellt, auf jeden Fall deutlich verschieden von all den Elenden und Ungebildeten, dem üblichen Gefolge Jesu. Indem Jesus dieses Lob zurückweist und das Gutsein, mit dem man ihn bedenkt, um sein Wohlwollen zu ergattern, auf Gott allein lenkt, lehnt Jesus jede Einteilung der Menschheit in Klassen ab, jede Marginalisierung, sei sie nun sozialer, moralischer oder religiöser Provenienz oder sogar metaphysisch begründet, vor allem, wie wir noch sehen werden, in den endlosen Spekulationen der theologischen Traktate!

Jesus will einfach «Mensch» sein, in nichts von den Sterblichen und ihrem gemeinsamen Geschick unterschieden, denn angesichts des allein Guten, des Schöpfers und Befreiers aller Menschen und ihrer animalischen, vegetabilischen und materiellen Umwelt besteht überhaupt kein Unterschied, keine weder ethische noch spirituelle Superiorität, und eine solche kann auch nicht bestehen. Jesus selber weiß sich und will sich als Mensch wie alle anderen, vollständig mit ihnen verbunden. Und nur auf diese Weise kann er auch «für sie» sein. Andernfalls wäre die christologische Definition Bonhoeffers: «Jesus, der Mensch für andere» absolut sinnlos. Ihre befreiende Kraft wäre dann nicht größer als die aller pseudomenschlichen Abenteuer der Götter und Göttinnen in den Pantheons der Welt. Eben weil Jesus um die Distanz, die ihn vom Vater trennt, weiß und sie achtet, weil er auf keine Weise das Gottsein an sich reißen will (vgl. Phil 2,6), weil er mit der Menschheit ganz und gar solidarisch bleibt, so sehr, daß er daran stirbt, deswegen kommt es zum ersten Bekenntnis seiner Gottheit im Mund eines Mannes, der gar nicht sein Jünger war, eines römischen Hauptmanns: «Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn» (Mk 15,39). Seine Armut, seine Entblößung und Ohnmacht und nicht irgendeine aristokratische Vornehmheit oder thaumaturgische Fähigkeit öffnen das Tor zur Versöhnung durch die Solidarität, die er lebt und mitteilt. Wiederum ist es Bonhoeffer in «Widerstand und Ergebung», der in Wiederaufnahme des ganzen Erbes der ostkirchlichen Spiritualität und der von ihr so tief durchdrungenen lutherischen Theologie die christologische Grundlage für jene verheißungsvolle Herausforderung legt, die gegenüber aller Selbstgenügsamkeit und Verschlossenheit der Reichen in den Armen konkrete Gestalt annimmt.

Der Reiche hat die Frage nach dem heilschaffenden *Tun* gestellt. Jesus nimmt die *Praxis* ernst. Sie bezeugt nämlich im Provisorischen, im «Vorletzten» der Geschichte die Fülle des Lebens und erwartet sie. Also verweist Jesus wie ein frommer Jude ganz selbstverständlich auf die Tora. Ist sie denn nicht das «Gesetz der Freiheit» (Jak 1,25), die Gestalt, die der Bund im Leben der Glieder

des Gottesvolkes annimmt, durch den sich der Gott des Lebens dem Dienst der ganzen Menschheit widmet? Wenn daher die Frage nach dem wahren Leben den Reichen ernsthaft beschäftigt, so soll er sich selbst prüfen, wie es mit seinem Verhältnis zu den Mitmenschen steht. Auffallenderweise ist hier nur die Rede von den Geboten der zweiten Tafel, die in sorgloser Unordnung und auch unvollständig zitiert werden; offensichtlich steht es gut mit dem Gottesdienst, wenn der Dienst am Nächsten geschieht. Den Willen Gottes in der Gemeinschaft und in der Gesellschaft tun, also eine rechte Ortho*praxis* haben, das ist die erste Bedingung für ein aufrichtiges Glaubensbekenntnis, das heißt wirklich, in der Ortho*doxie* leben.

Erstaunlich dreist behauptet der Reiche ohne einen Schimmer von Zaudern: «Meister, alle diese Gebote habe ich von Jugend an befolgt» (Mk 10,20). Hier drückt sich ein vollkommen gutes Gewissen aus, das Gefühl des Pharisäertums strikter Observanz, die Definition schlechthin einer Religion, deren zweifellos beispielhafter Ernst in den äußeren Formen davon dispensiert, dorthin zu gehen, wo sich alles entscheidet, ins Zentrum der Frage, das auch die Mitte des Menschen ist. Wie soll der Mensch sich vergewissern, daß sein Herz nicht im Innersten geteilt ist, daß in ihm in jedem Augenblick eine reine Liebe brennt und daß das Gesetz zwar ein Geschenk für das Leben des Menschen ist, keinesfalls aber zum legitimen Sprungbrett für Selbstverherrlichung werden kann, wodurch sich der Mensch wie ein stolzer Hahn vor Gott aufbläht, der Mensch, der Gott dankt, daß er nicht ist wie die anderen Menschen, die Räuber, Betrüger, Ehebrecher (vgl. Lk 18,11)? Der abscheuliche religiöse Hochmut, der so recht zur Verachtung aller Nichtjünger paßt, das selbstsichere Urteil über jeden, der sich nicht mit der Praxis einer Gruppe identifiziert, die als beispielhaft gilt, als Träger der Gesundheit der Welt – alles das kommt ans Licht angesichts des Menschen Jesus, den sein Kampf in das unausweichliche Ende des mit allen Verurteilten der Erde gmeinsamen Ringens führt, ans Kreuz, ins Martyrium, in den einsamen Tod.

Hier löst sich wie ein Diamant aus dem Gestein das Eigentliche des Berichtes heraus, das Matthäus und Lukas nicht hatten wahren können, das Wunder des Evangeliums: «Da sah ihn Jesus an, und weil er ihn liebte, ...» (Mk 10,21). An vielen Evangelienstellen entscheidet sich alles im *Blick* Jesu, das heißt in der tiefdringenden Einsicht in die Wirklichkeit im ganzen und die eines jeden seiner Gesprächspartner. Es ist eine alle Masken durchdringende Sicht. Sie entdeckt hinter der Persönlichkeit die Person, die Wahrheit der Dinge jenseits der ideologischen Blenden.

Ohne Zweifel deutet der Text hier an, daß der Reiche einem Spiegel gegenübersteht, der ihm schonungslos und wahr sein eigenes Bild zurückwirft. Jesu Blick bedeutet ihm gleich einem König Belchazzar bei dessen unheilvollem Gastmahl das endgültige *Mene, Tekel* und *Peres: Gemessen* ist deine Macht und sie entschwindet dir bereits, *gewogen* wurdest du und zu leicht befunden, *geteilt* bist du in dir selbst, denn *dein Haben hat dir den Sinn für das Sein geraubt* (vgl. Dan 5). Ein tiefer Widerspruch lebt in dir: Du willst etwas *tun*, um das ewige Leben zu erwerben; *das Tun des Habens* aber ist unfruchtbar, denn es steht lediglich im Dienst einer Steigerung des Verlangens, der Leidenschaften und Begierden – alles Götzendienerei. Nur *das Tun des Seins* ist Ausdruck des Lebens. Das Tun, das dem Haben entspringt, ist Tod; das Tun, das dem Sein entspringt, ist Leben. Denn dieses Tun bezeugt nicht Hochmut, nicht die Machtgier des Raubtieres, sondern ist die logische Folge des gewaltsamen Einbruchs in ein Leben der «teuren Gnade». Die Selbstverherrlichung, nach dem Römerbrief das Wesen der Sünde selbst, führt in die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit des Habens; *der Glaube*, «die Hand der Seele, die den durch das Evangelium dargereichten Jesus Christus empfängt» (Calvin), ist ein Gang im Gefolge Jesu, auf dem Weg selbstlosen Dienstes und der Solidarität, diesen beiden Säulen des neuen Seins.

Daß Jesus diesen Pharisäer liebte, versteht sich nicht von selbst. Hier liegt das oben angedeutete Paradox des Evangeliums: das Tun, das dem Haben entspringt, wird hart angegriffen, damit sich in ihm der Weg für die Ethik des Seins öffnet. Aus dieser Erwartung heraus handelt Jesus. Er liebt den Mann nicht aus oberflächlicher Sympathie oder natürlicher Zuneigung heraus, sondern obwohl er im Grunde unsympathisch ist und sich grundsätzlich im Irrtum befindet und/oder *weil er so ist*. Deshalb ist Jesus gekommen. Nicht derentwegen, denen es gut geht, sondern der Kranken wegen. Nicht für die «Gerechten» (?), sondern für die Sünder. Er liebt den Reichen, wie Gott allezeit liebt, wie Hosea seine Frau, die Kultdirne, liebt, wie Gott sogar

seine Feinde liebt, denn «uns, die wir infolge unserer Sünden tot waren, (hat er) zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht. Aus Gnade seid ihr gerettet. Er hat uns mit Christus auferweckt und uns zusammen mit ihm einen Platz im Himmel gegeben. (...) nicht aufgrund eurer Werke, damit keiner sich rühmen kann. Seine Geschöpfe sind wir, in Christus Jesus dazu geschaffen, in unserem Leben die guten Werke zu tun, die Gott für uns im voraus bereitet hat» (Eph 2,5f.9f). Das Tun ist keine Voraussetzung, sondern eine Folge des «Erbes des ewigen Lebens»; das Tun befreit nicht, doch wird man nicht befreit ohne das Tun.

Gerade aus diesem Grund drängt Jesus. Er entdeckt mitten im Überfluß des Reichen Mangel, Fehl und Not bis ins Innerste hinein. Das Elend dieses Mannes ist nicht so sehr sein Haben an sich, als vielmehr seine Unfähigkeit zu geben, mit anderen zu teilen, sich dem wirtschaftlichen und psychologischen Niveau der Armen anzuschließen und damit mit einem Schlag beweglich zu werden und *Jesus* auf dem Kreuzweg *zu folgen;* so soll er den wahren Sinn seines Lebens wiederentdecken, um an jenem himmlischen Schatz teilzuhaben, der nichts anderes ist als die universale und befreiende Vaterschaft des Gottes des Lebens; so wird er von seiner chronischen Misere geheilt, nämlich von seiner Absonderung durch das Haben. Dazu genügt es, auf den stummen Ruf der Armen zu hören und zu antworten. Sie sind für ihn Herausforderung: Schließ dich uns an, und du schließt dich dem Vater an; entledige dich alles dessen, was dich von uns trennt, und du betrittst die Gemeinschaft des Lebens, der Freiheit und der Hoffnung, gemeinsam mit allen angenommenen Kindern, ehemals Feinde, heute versöhnt, Jünger Jesu, Glieder des Leibes Christi.

Aber nichts ist mehr gefährdet als die Wege der Freiheit! So wie das Volk in der Wüste gegen Mose murrt und sich an die Fleischtöpfe Ägyptens zurücksehnt, ebenso erweckt die Einladung zum Auszug aus allen gesellschaftlich-religiösen Konformismen und zum Eintritt in die Gleichförmigkeit mit dem Mann aus Nazaret statt Freude, Dankbarkeit und Befreiung aus dem goldenen Gefängnis vielmehr Traurigkeit, Verdüsterung und endlich Rückzug, ebenso langsam und schweigend, wie der Hinzutritt zu Jesus rasch war und lärmend.

Und nun dieser zweite Blick Jesu. Nicht mehr nur auf ihn, den Reichen. Er hat sich vom Evangelium schon entfernt. Sondern auf alle jene, die dem Vorfall soeben beigewohnt hatten.

«Wie schwer ist es» (Mk 10,23f) – zweimal dieses Wort gleich einem Stoßseufzer Jesu, der jetzt seinerseits den «Preis der Gnade» ermißt. Das Wort unterstreicht die radikale Verschlossenheit der Reichen gegenüber dem Ruf, den Gott in den Armen an sie richtet; es gibt ja außerhalb der Antwort auf die genaue Anweisung Jesu kein «Tun», das zum ewigen Leben führt. Der Eintritt ins Himmelreich kann weder erkauft noch verdient werden; er steht nur der Gewalt der Liebe offen, der Macht hingeschenkten Lebens und mit anderen geteilter Armut. Nur wer dem Willen zum Haben gestorben ist, der Eigenmacht und dem egoistischen Wissen *für sich allein* mit dem Ziel, höher als die anderen zu sein und zu unterjochen, statt zu dienen, nur der «Durchgang des Pascha» (Paulo Freire) also kann das Kamel nach dem Maß des Nadelöhrs dünn machen wie einen Faden; nur die Erinnerung an die Taufe und die Betrachtung des Kreuzesmysteriums lassen den Reichen zu einem brüderlichen und solidarischen Menschen auferstehen; nur die Bekehrung hin zu den Armen sprengt die Tür auf, die allen denen verschlossen bleibt, die die Güter der anderen an sich reißen und überdies noch «den Himmel ersteigen» (Luther) möchten. Gott gibt sich umsonst. Er verweigert sich aber dem, der sich weigert, sich selbst in Jesu Nachfolge hinzugeben.

Indessen warnt Kierkegaard alle Leser dieses Berichts davor, den Reichen, der Jesus den Rükken kehrt und zu seinem Komfort zurückschleicht, anstatt die Höhe von Golgota zu betreten, zu verachten und zu verdammen. In seinem Kommentar zum Gleichnis vom Zöllner schreibt der große Däne: «Es gibt eine Art von Heuchelei und Heuchlern, die den Pharisäern gleichen, indem sie den Zöllner nachzuahmen suchen und heuchlerisch murmeln: ‹O Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin wie die Pharisäer!› Die Heuchelei hat es verstanden, die Maske auszutauschen; sie selbst ist die gleiche geblieben, oder vielmehr, sie ist noch schlimmer geworden.» Es scheint, daß die Jünger folgendes sehr wohl begriffen haben: Jeder innere Abstand vom Feind, vom Verneiner des Evangeliums, macht diesem allsogleich ähnlich. In diesem Fall ist der Reiche nur *offen,* was ich *verstohlen* bin; ich verheimliche, was er offenbart, was auch ich ohne Zögern gern ans Licht brächte, wenn ich könnte.

Es ist also nichts anderes zu tun, als gegen mich selber zu kämpfen und mich der Liebe Jesu zur Verfügung zu stellen, indem ich dem Reichen den Widerstand dieser evangelischen Liebe bezeuge, die erstaunliche Spannung zwischen einem Verweigern des Mitläufertums und einer Hoffnung wieder alle Hoffnung. Hoffnung auf was, besser, auf wen, wenn nicht auf die Kraft der Liebe? Denn «stark wie der Tod ist die Liebe» (Hld 8,6)! Das gerade ist der Sinn der angstvollen Frage der bestürzten Jünger: «Wer kann da noch gerettet werden?» (Mk 10,26). Keine Antwort auf diese Frage, außer dieser einen: Gott allein bleibt letzte Möglichkeit der Befreiung aller, die so oder so mitverfangen sind in all den Mächten der Unterdrückung, versklavt an die Götter des Todes.

Darum muß man folgende zwei anscheinend widersprüchliche Seligpreisungen immer zusammen lesen: die bei Lukas (6,20), die sich einzig und allein an die finanziell Armen richtet, und die bei Matthäus (5,3): «Selig, die arm sind vor Gott», was alle jene betrifft, die dem Aufruf Jesu gegenüber ermessen, *daß es nicht genügt, materiell entblößt zu sein, um wirklich frei zu sein von jeglicher Habgier* und damit wahrhaft mit, für und wie die anderen in der gleichen Erwartung, im selben Durst nach dem, was diese Welt endlich gemeinsam lebenswert macht. «Weh euch, die ihr reich seid; denn ihr habt keinen Trost mehr zu erwarten!" (Lk 6,24). Schärfste Verurteilung aller jener Leute, die voll und ganz damit einverstanden sind, in einem Teil der Welt oder einer Klasse der Menschheit zu leben, wo täglich Millionen für den Lebensstandard, die Kultur, die Bildung und die Sicherheit – wahnsinnige und verbrecherische Herstellung und Verkauf von Waffen! – ausgegeben werden. Wir sind es, die wir zwei Tage lang am Fernsehen den Todeskampf der kleinen, nach dem Ausbruch des Nevado del Ruiz in Kolumbien im Schlamm steckenden Omayara mitansehen, und die stirbt, weil ganz einfach eine simple Pumpe fehlt, die ihr das Leben hätte retten können. Sie ist für immer ein Sinnbild aller jener Armen, die vor unseren, der Reichen Türen liegen. Sie ist und bleibt dieser persönliche und kollektive Lazarus der «Dritten Welt», der neben unserer überquellenden materiellen Fülle an physischer, technischer und kultureller Not stirbt. Gewiß, auch die Reichen kennen das Unglück. Aber erst dann, wenn es die Armen trifft, wird es zum Fluch.

Die Frage des Petrus und die Antwort, die er bekommt, zeigen deutlich, daß es weder traurig ist noch frustrierend, Jesus zu folgen und auf den Ruf der Armen zu hören, denn der Bruch mit dem herrschenden gesellschaftlichen und familiären Gesetz bedeutet noch vor dem vollen Eintritt in das Gottesreich den Zutritt zu einer Gemeinschaft, einer Teilhabe und Gleichheit, deren daraus quellende Freude inmitten der unausweichlichen Verfolgungen ankündigt, daß das Leben und nicht der Tod die Weise ist, wie sich der Gang der Jünger vollzieht: «Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben» (1 Joh 3,4). *Jetzt* ist der Tod besiegt. Man kann das Leben also nicht mehr verlieren. Es ist so, wie mir im Jahre 1980 Uriel Molina, Priester in einem heroischen Stadtviertel von Managua, versicherte; er sprach von den 250 «muchachos» und «muchachas» (junger Burschen und junger Mädchen) seiner Pfarrei, die im Krieg gegen Somoza starben: «Wären sie nicht auferstanden gewesen, wären sie nicht so gestorben!» Ähnlich verfaßte auch Louis Aragon nach der Befreiung Frankreichs von der deutschen Besatzungsmacht eine Hymne zum Gedenken an die kommunistischen Widerstandskämpfer: «Ballade eines, der unter der Folter sang.» Solidarität ist stets Leben und Freude, wo immer sie herkommt, wo immer sie hinführt.

II. Die Armen sind Zeichen und Warnung

1. Die Frau, die an Blutungen litt. Die Behandlung ihrer zahlreichen gegen diese Krankheit völlig machtlosen Ärzte hatte sie total ruiniert. Ihr Auftritt auf der Bühne des Evangeliums beginnt überaus bescheiden. Im Gegensatz zum reichen Pharisäer kommt sie von hinten heran, um Jesus zu berühren, schweigend, «irgendeine Frau aus dem Volk». Man wird der Gnade teilhaftig, wenn man keine Sonderbehandlung beansprucht (vgl. Mk 5,25–34).

2. Die Witwe. Sie wirft zwei kleine Münzen in den Opferkasten, wird aber von Jesus *betrachtet* (!) als eine, «die kaum das Nötigste zum Leben hat» und doch alles gibt, was sie besitzt (vgl. Mk 12,41–44), «ihren ganzen Lebensunterhalt» (Mk 12,44), wodurch sie nach dem Beispiel der Witwe von Sarepta (vgl. 1 Kön 17) zeigt, daß der Reiche unweigerlich an das *Haben* gebunden bleibt, von dem er, wenn er großherzig ist, *etwas* geben kann, während der Arme, wenn er sich als

solidarisch erweist, sich selber gibt, sein Leben, sein ganzes *Sein*. Gott ist auch so. Er liebt, indem er sich gibt, das heißt, indem er sich selber einsetzt bis zum Letzten, ohne Rückhalt, ohne Schutz oder Garantie. Er verliert in Jesus das Leben, um das Leben aller Menschen zu retten, also zu befreien und dadurch den Sinn der Geschichte zu erfüllen.

3. Zachäus. Er ist das Gegenbild des reichen Pharisäers. Gewiß, er beginnt damit, sich über die anderen zu erheben. Aber der Evangelist bemerkt mit einem Schuß Humor, daß dieser «oberste» Zollpächter «klein» von Gestalt war (vgl. Lk 19,2f). Jedenfalls ruft ihn Jesus von seinem hohen Sockel herunter, und das geht schnell; Jesu Ruf hat ihn geschwind heruntergebracht mitten unter die langen Kerle der Menge, eine regelrechte «vertikale» Bekehrung, während sich der Reiche geweigert hatte, auch nur einen Weg einzuschlagen!

Vor allem aber wird der Zöllner die beiden Schwellen der Befreiung für sein ganzes Leben überschreiten: als Armer, weil gesellschaftlich und religiös ausgeschlossen und an den Rand geschoben, wird er von Jesus *beachtet* und angenommen, denn der Herr kehrt bei ihm ein; als Reicher, weil im Besitz großer Güter, entdeckt er im Kontakt mit Jesus, daß der Sinn seines Lebens fortan darin besteht, diese seine Güter mit anderen zu teilen und das Unrecht wieder gutzumachen, das er anderen zugefügt hat; ja er geht noch über die Forderungen des jüdischen Gesetzes hinaus und wendet die strengste Strafmaßnahme des römischen Rechts hinsichtlich der Diebe auf sich an, wodurch er gleichzeitig das Ungerechte und Schuldhafte seines Reichtums (jeden Reichtums?) zugibt. Jesus aber verkündet ihm und allen Umstehenden, daß das befreiende Heil und die heilende Befreiung in die Familien- und Berufswelt dieses Mannes hereingebrochen sind. Die Versöhnung hat stattgefunden. Jesu Wort hat aus einem habsüchtigen Sünder einen Sohn Abrahams gemacht. Er ist jetzt einer, der im Glauben wandelt und Rechtfertigung erlangt, dieses Ja, das Gott nach einem Wort Luthers über das Leben jener spricht, die ihm gegen sich selbst Recht geben.

Dieser Zachäus, der da von seinem Baum herunterspringt, offenbart entschieden die unmögliche Möglichkeit Gottes, nämlich die *Bekehrung des Reichen*, der endlich wiederum oder zum ersten Mal die Freiheit findet, ein wahrer Mensch zu sein, nach dem Gleichbild Gottes. In Vietnam bezeugten uns 1973 ehemals reiche Leute, daß die Revolution durch die Enteignung ihrer Güter aus ihnen wahre Menschen gemacht habe, die von nun an in nichts mehr von der Masse ihres Volkes getrennt seien. Gewalt der Volkserhebung, immer hervorgerufen durch «die institutionalisierte Gewalt»! Sicher ist diese nicht zu verabsolutieren. Sie antwortet dennoch auf den Umsturz der bestehenden Ordnung, der durch den Eintritt des Tischlers aus Nazaret in die Geschichte begonnen hat.

Wenn da der Apostel Paulus berichtet, wie ihn Christus von dem ganzen pharisäischen Erbe befreite, so gründlich, daß er jetzt als «Unrat» erachtet, was ihm früher als die Grundlage seines religiösen und sozialen Bewußtseins galt, so betrachtet er sich fortan als einen Mann, der im Eilmarsch auf das Ziel zugeht, das er zu erreichen hofft, nämlich «zu ergreifen», wie auch er selbst «von Christus Jesus ergriffen worden» ist (Phil 3,12). Das ist das Ende der existentiellen Sicherheit und der Anfang eines Weges, auf dessen Gang er wie Abraham fortschreitet, ohne zu wissen, wohin er führt, von Gewißheit, von Anfang zu Anfang. Und wenn Paulus schreibt: «Ihr wißt, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe (seiner Gabe, seiner Freimütigkeit, seinem ungeschuldeten Schenken) getan hat: Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen» (2 Kor 8,9), so leuchtet ein, daß es sich bei dem hier Christus zugeschriebenen Reichtum weder um ein Haben handelt noch um einen Machtbesitz, sondern um den Reichtum der Gnade, den eines hingegebenen Lebens, hingegeben aus Liebe. Und der den Christen durch Christi Entäußerung mitgeteilte «Reichtum» besteht gerade in dieser Freiheit, die ihnen zuteil geworden ist, auf seinem Weg in diese Dynamik freimachender Hingabe eintreten zu können. Sie macht frei, diese Hingabe, denn sie ist ohne Berechnung und unbedingt.

Das ganze Evangelium verkündet die Umkehrung der sozialen Hierarchien und die Wiedereinsetzung der Armen in ihre Rechte. Der Text bei Markus 10,17–31 endet mit einer Aussage, die sicher nicht auf den rein geistlichen Bereich eingeschränkt werden darf: «Viele (...), die jetzt die Ersten sind, werden dann die Letzten sein, und die Letzten werden die Ersten sein.» Demnach ist einigen der «Ersten» die Möglichkeit belassen, es zu bleiben, das heißt, mit allen denselben Rang zu teilen, dieselben Rechte und dieselben Pflichten (Zachäus, Saulus von Tarsus,

der Zöllner und der Pharisäer – alle durch die gleiche Begegnung mit der befreienden Liebe bekehrt); aber *alle* «Letzten» werden die Ersten sein, nicht etwa, weil sie aufgrund ihrer Armut «von Natur aus» auf Seiten Gottes ständen, sondern sehr wohl deswegen, weil Gott für sie vor allen anderen und unverbesserlich endgültig Partei ergriffen hat. Daher die drängende Einladung, sich ihnen anzuschließen, indem man alles über Bord wirft, was sich dem Gang zu ihnen hin und mit ihnen entgegenstellt und hemmend wirkt.

Und damit es jedem klar ist, werden an vorderster Stelle der Berichte neben den *Witwen* die anderen Rechtlosen genannt, denen eine prophetische Sendung zukommt:

▸ *die Hirten*, in der Mehrzahl ungebildete und versklavte Leute, deren Zeugnis von den Gerichten nicht anerkannt wird, die aber doch berufen sind, der Welt das Geschehen der Heiligen Nacht zu verkünden (und dies in so späten Texten wie denen des «Kindheitsevangeliums»!);

▸ *die Frauen*, ein rechtlich und ideologisch zu vernachlässigender Teil in der patriarchalischen Gesellschaft; sie sind erwählt, als erste das Osterereignis zu melden und die ungläubigen Apostel zu überzeugen;

▸ die *Kinder* sodann, denen solange die persönliche Existenz abgesprochen wird, bis sie, was die Knaben betrifft, durch den Initiationsritus in die Gemeinschaft der Erwachsenen aufgenommen sind; für Jesus aber sind sie die existentielle Versinnbildlichung jener Wiedergeborenen aus dem Heiligen Geist, die in vollständiger Abhängigkeit von der Liebe des Vaters dafür frei sind, jetzt schon im Reich Gottes und für das Reich Gottes zu leben;

▸ *die Fremden* auch, angefangen von den orientalischen Sterndeutern an der Krippe bis zum römischen Hauptmann unter dem Kreuz, von der Syrophönizierin und den Hauptleuten von Kafarnaum und Cäsarea bis zu jenen Menschen, die das Reich Gottes erzwingen und gleichsam durch Einbruch hineinkommen, andererseits zu jenen, die wegen ihrer echt spirituellen Gewalttätigkeit und ihrer Sittenstrenge den frommen Juden als Vorbilder hingestellt werden;

▸ dann *die Zöllner und Dirnen*, die wie viele Fremde daran erinnern, daß die Armut zunächst zwar materiell ist, daß sie aber auch noch andere Dimensionen besitzt, gebunden an soziale Klassen und religiöse Kasten; eben aufgrund der ihnen aufgelasteten Diskriminierung sind sie für den Ruf Jesu ganz besonders empfindlich und empfänglich und um so bereiter, ihm nachzufolgen, als sie kaum irgendwo verwurzelt sind oder beheimatet und deshalb denen schon etwas voraushaben, die an den Riten und Bräuchen hängen;

▸ *die Sklaven* schließlich, entfremdet, da sie einem anderen gehören, dessen Sache sie geworden sind; nach dem Hymnus Phil 2,6ff hat Christus ihre Lebensweise voll und ganz übernommen; er wäscht den Jüngern die Füße und verlangt von denen, die ihm folgen wollen, sich nicht als unentbehrlich, ja nicht einmal als wichtig anzusehen, «unnütze Sklaven», die nur ihre «Schuldigkeit getan» haben (vgl. Lk 17,7–10). Dieses von den meisten Übersetzungen in seiner Härte abgeschwächte Wort *doũlos* ist nicht nur der Ausdruck, den der Apostel Paulus auf sich selbst als Christus gehörender Mensch anwendet, sondern auch jene Bezeichnung, die er am Schluß von Röm 6 benützt, um zu zeigen, daß das menschliche Dasein unmöglich neutral sein kann: Entweder ist der Mensch Sklave der Sünde zum Tod oder Sklave der Gerechtigkeit zum Leben; dieses letztere Sklaventum ist nämlich «die herrliche Freiheit der Kinder Gottes»!

Es finden sich im zweiten Testament die Akzente eines Amos wieder, der mit scharfen Worten die Reichen geißelt, die die Armen verachten und auf ihren Besitztümern die Landarbeiter ausbeuten (vgl. Jak 2,1ff; 5,1ff), was im Grunde ja dasselbe ist. Zugleich findet sich hier aber auch die visionäre Utopie eines Jesaja, der den Anbruch einer versöhnten Welt kündet, einer Gesellschaft ohne Diskriminierung weder im kulturellen noch im religiösen, sozialen oder sexuellen Bereich: «Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau» (Gal 3,27f). Es ist sicher kein Zufall, wenn die universale Armut, die der unter allen Regimen gedemütigten Frau als Krönung jenes Rufs und jener Verheißung gilt, die im Leben und in der Botschaft Jesu, des Befreiers der Welt, widerhallen.

III. Wir müssen wohl oder übel abbrechen

«Wir sind Bettler, das ist wahr» – Luther schrieb diese seine letzten Worte in dem Zimmer nieder, indem er am 18. Februar 1546 sterben sollte. Sie verraten weder Resignation noch falsche Be-

scheidenheit, sondern sind gleichsam der «cantus firmus» der beiden Thesen seiner kleinen Schrift «Von der Freiheit eines Christenmenschen»: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan.» Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan». Armut vor Gott, Durst nach dem Geist Gottes und Solidarität in der Liebe sowie der Wille, hier und jetzt jene Gerechtigkeit aufzurichten, die deren «siegreiche Entfaltung und Ankunft» (Bernanos) bedeutet.

Es ist klar: Wer immer sich auf den Weg begibt, der logischerweise zum Kreuze führt, wird durch den offenen und tiefgehenden Bruch der Bekehrung ein «Verräter» an seinem gesellschaftlichen und religiösen Milieu und hat alle daraus entstehenden Konsequenzen zu gewärtigen. Das ist der Sinn des erschreckenden Wortes Jesu: «Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein» (Lk 14,26f). Noch einmal sei es gesagt: Es kann hier keinen Kompromiß geben zwischen Angleichung und Gleichförmigkeit (vgl. Röm 12,1f).

Und wenn schließlich diese ganze Überlegung hindurch von der fordernden Liebe Jesu die Rede war, so will das sehr wohl heißen, daß es nicht darum geht, in einen neuen Legalismus zu verfallen. Der Ruf ist Gnade. Auf ihn antworten ist Freiheit. Wo also gesagt wird: «Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon» (Mt 6,24), handelt es sich nicht um moralische Ordnung, sondern um Logik der Gnade: Ihr könnt es *nicht mehr;* ihr seid der Macht des Geldes entronnen; ihr seid befreit, um Gott zu dienen, das heißt frei, auf den Anruf der Armen zu antworten und an ihrem Kampf für die Umwandlung der Welt teilzunehmen, an ihrer Hoffnung auf «neue Himmel und eine neue Erde, auf der die Gerechtigkeit wohnt.»

[1] In einem Sammelband, der meines Wissens nur in deutscher Sprache vorliegt («Die Bibel als politisches Buch», Berlin 1982, Kohlhammer T-Reihe 655, 47–56), habe ich versucht, die soziale Option Jesu mit jenem theologischen Verständnis zusammenzubringen, das sich die apostolische Tradition davon machte. Im großen und ganzen gilt: Indem sich Jesus mit den Elenden identifiziert und alle daraus entstehenden Folgen auf sich nimmt, wird er durch die Treue seines Todes zum Schöpfer eines neuen Lebens für die Vielen.

[2] Die ekklesiologische Dimension, die in den Grenzen dieses Beitrags nur angeschnitten werden konnte, wurde ausgiebig behandelt in dem 1972 erschienenen Memorandum der Fédération Protestante de France: «Eglise et pouvoirs», an dem ich mitgearbeitet habe. Die Kritik des Habens, des Wissens und der Macht der Kirchen schien uns von grundlegender Bedeutung für die Wiedergeburt eines wahren prophetischen Dienstes in diesen Kirchen. Der in mehrere Sprachen übersetzte Text ist zu beziehen durch die Fédération Protestante de France, 47, rue de Clichy, F-75009 Paris.

[3] Abgesehen von den großen Texten der Basisgemeinden Lateinamerikas und der Befreiungstheologen der ganzen Welt lohnt es sich immer noch, Bernanos' «Tagebuch eines Landpfarrers» (erste französische Ausgabe bereits 1936! In deutscher Sprache München 1947) zu lesen. Die Dialektik zwischen sozialer Armut und spiritueller Armut kommt hier in den Worten des Doktor Delbende mit großer prophetischer Kraft zur Sprache. Und eben dieser Delbende ist, wie er selbst erklärt, ungläubig!

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

GEORGES CASALIS

1917 in Paris geboren. Protestantischer Theologe. Mitglied der Reformierten Kirche Frankreichs. Er nahm nacheinander die folgenden Aufgaben wahr: 1940 Generalsekretär der Föderation christlicher Studentenvereinigungen in Frankreich; Kombattant in der Widerstandsbewegung; 1943 Pfarrer in der Vendée; 1945 Mitwirkung in der Versöhnungsarbeit der Ökumenischen Mission in Berlin; 1950 Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Elsaß; 1961 Professor für Praktische Theologie und Hermeneutik am Institut Protestant de Théologie, Fakultät Paris; Assessor in der Zentrale des Protestantischen Kirchenbundes in Frankreich; Präsident der Allgemeinen Kommission für Evangelisierung der Reformierten Kirche Frankreichs; Vizepräsident der Christlichen Friedenskonferenz; Mitglied des Russel-Tribunals und des Internationalen Tribunals für die Rechte und die Befreiung der Völker; 1982 Administrator des Musée Calvin in Noyon; Mitglied des Rates des «Comité Inter-Mouvement Auprès des Evacués» (CIMADE; 1939 gegründet und heute für alle Opfer internationaler politischer oder rassischer Konflikte arbeitend); Präsident des Koordinierungsrates der Französisch-Nikaraguanischen Solidarität. 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); deutsche Ausgabe: Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Elemente einer induktiven Theologie (Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1980); Liberation et religion (1981); Luther et l'Eglise confessante (1983); zahlreiche Beiträge zu Sammelwerken in Frankreich und im Ausland. Anschrift: 6, place Aristide Briand, F–60400 Noyon, Frankreich.

Die Armen in der christlichen Tradition

Rainer Kampling

«Haben wir dann nicht aus der Erde einen Himmel gemacht?»

Arm und Reich in der Alten Kirche

Einleitung

Armut und Reichtum sind Begriffe, die zu ihrer inhaltlichen Füllung der Beachtung des jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes bedürfen. Der Arme der Spätantike ist gekennzeichnet durch den Mangel an Nahrung, Bildung, Freiheit, oft auch Gesundheit und Macht. Zu den Armen zählt, wer gerade noch seinen Lebensunterhalt mühselig bestreitet, aber auch, wer bereits auf Zuwendungen anderer angewiesen ist. Sein gesellschaftliches Prestige ist gleich Null. Der Reiche dagegen hat Besitz und damit Macht. Er hat die Möglichkeiten, sich und seine Interessen gegenüber dem Staat und der Gesellschaft, deren Ansehen er genießt, zu behaupten. Es gibt auch hier eine Abstufung, z. B. zwischen dem wohlhabenden Kaufmann und dem Besitzer riesiger Latifundien. Die gesamtgesellschaftliche Krise des römischen Reiches, die im 3. Jh. beginnt und in den zwei darauffolgenden Jahrhunderten rasant voranschreitet, führt zu einer Verelendung breiter Massen im ganzen Reich und zur Häufung des Reichtums in der Hand von wenigen, die wiederum die Besitzlosen hemmungslos ausbeuten[1]. Aufgrund der vorgegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit, die sich in ihrer eigenen Zusammensetzung widerspiegelt, sah sich die christliche Gemeinschaft genötigt, das Verhältnis von Armen und Reichen vor dem Hintergrund des Anspruchs, eine Gemeinschaft Gleicher zu sein (vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13), zu bedenken und eine Lösung anzustreben, die verhindern konnte, daß sich die sozialen Gegensätze und Spannungen in ihren eigenen Reihen wiederholten und daß die aufgrund ihrer Armut gesellschaftlich Benachteiligten ebenfalls in der Kirche hintangesetzt würden. Daß Arme diese doppelte Erniedrigung erfuhren, belegt Jak 2,1–4.

Man wird davon ausgehen können, daß sich insbesondere seit der paulinischen Stadtmission auch Wohlhabende dem Christentum anschlossen, die ihre Häuser den entstehenden Gemeinden als Sammlungsort zur Verfügung stellten. Sehr zahlreich jedoch werden sie nicht gewesen sein (1 Kor 1,26). Jedenfalls wäre es falsch, das Christentum nur als Religion der unteren Klassen zu sehen. Dies zeigt u.a. der Brief des Plinius d.J. Anfang des 2. Jahrhunderts an Kaiser Trajan, in dem er mitteilt, daß Angehörige jeden Standes zu den Christen zählen (ep 10,96,9). M.a.W. war diese Problematik, die mit dem Zusammentreffen gegensätzlicher sozialer Gruppen in den Gemeinden entstand, früh gegeben.

Die theologische Aufarbeitung dieses Konfliktes konnte sich an zwei biblischen Modellen orientieren. Auf der einen Seite gab es bereits im AT heftige Kritik an den Reichen (z. B. Am 8,4–8; Jes 5,8–10; 10,1–3; Sir 34,24–27), die im NT weitergeführt und theologisch unter dem Einfluß frühjüdischer Armenfrömmigkeit weiterentwickelt wurde (vgl. Lk 4,16; 7,22; 16,13. 19–13; Mk 4,19; 10,24; Jak 1,9–10; 2,5; 5,1–6). Der Höhepunkt ist mit der Seligpreisung der Armen erreicht (Lk 6,20). Von diesem Vers her war es möglich, den Armen eine Heilspräferenz zuzusprechen. Auf der anderen Seite stand das Modell, seinen Besitz für Wohltätigkeitszwecke einzusetzen. Auch hier liegen die Wurzeln im Judentum (Spr 3,27). Es begegnet in den paulinischen Briefen (Röm 12,13; 15,26; 2 Kor 8,4) und bei den Synoptikern (Mt 6,3–4; 25,35–40; Lk 19,8).

Von diesen divergierenden Vorstellungen – Besitzverzicht und Besitznutzung durch gute Werke – mußte die Integration von Armen und Reichen angegangen werden. Dies war um so mehr dann geboten, als die drängende Enderwar-

tung einem Sich-Einrichten in der Welt Platz machte und die Krise des römischen Reiches immer stärker wurde. Da die christliche Botschaft vom Heil in Jesus Christus allen galt, weil alle des Heils bedurften, ging es darum, ohne die Armen zurückzusetzen, die Reichen für die Kirche zu gewinnen. Daher war eine gewisse Legitimation des Besitzes notwendig. Den Reichen und ihrem Reichtum haftete in der Kirche immer etwas Anrüchiges an, war ihnen doch nicht das Himmelreich versprochen worden, sondern ein Weheruf zuteil geworden. Tertullian hat dies auf die prägnante Formel gebracht: «Wenn das Himmelreich den Armen gehört, dann gehört es nicht den Reichen» (Ux 2,8,5).

I. Die Kirche vor Konstantin

1. Die Theorie

In der Apostelgeschichte wird an zwei Stellen (Apg 2,44–45; 4,32–37) die Gütergemeinschaft als Ausdruck der in Christus gründenden Liebe der Gemeindemitglieder zueinander genannt. Das Ideal der Gütergemeinschaft war auch in der nichtchristlichen Philosophie bekannt[2]. Im Barnabasbrief (erste Hälfte des 2. Jh.) fand es eine christliche Begründung: «Wenn ihr nämlich die unvergänglichen Güter gemeinsam habt, um wieviel mehr die vergänglichen?» (Barnabas 19,8; ähnlich Did 4,8). Hier werden der Besitzverzicht zugunsten des anderen und eine neue Einstellung zum Besitz überhaupt verlangt. Argumentiert wird nicht mit der Schöpfungsordnung, was uns als Argumentationsfigur noch begegnen wird, sondern mit Verweis auf die gemeinsame Teilhabe an den in Christus gewonnenen Heilsgütern. Dieses Gefühl der Gemeinsamkeit darf sich nicht im Theologisch-Spekulativen erschöpfen, sondern muß sich im sozialen Miteinander konkretisieren. In der Apologie des Aristides (um 125) wird ein Bild der Gemeinde entworfen, die voller gegenseitiger Solidarität ist und in der die Besitzenden freudig den Nichtbesitzenden geben (Apol 15,7).

Es liegt nahe, daß man unter Christen, die sich von ihrer Habe um eines guten Werkes willen trennten, wenig Verständnis für diejenigen aufbrachte, die ihren Reichtum behielten. So wird im Hirten des Hermas (um 150) konstatiert, daß die Reichen zum Aufbau der Kirche untauglich sind, da sie sich in die Welt verstricken. Erst der Verlust ihres Reichtums macht sie dazu bereit (vis III,6,5f). Dennoch gibt es in der Gemeinde, die in der Schrift dargestellt wird, Reiche, die im Luxus leben, während andere bedürftig sind. Die Rettung der Wohlhabenden kann nur darin bestehen, daß sie von ihrem Besitz abgeben (vis II,9,2,3–6). Denn ihr Gut ist Geschenk Gottes, das allen zusteht (man II,4), sie haben darauf keinen alleinigen Anspruch. Die Armut ist ein solches existenzbedrohendes Übel, daß man verpflichtet ist, den Armen zu helfen. Wer dies nicht tut, lädt eine Blutschuld auf sich (sim X,4). An dieser Schrift läßt sich die Abschwächung der radikalen Forderung nach dem völligen Besitzverzicht hin auf die Forderung, seinen Besitz auch für andere zu nützen, nachvollziehen. Ob die Besitzenden wenigstens dieser Forderung nachkommen, entscheidet über ihre Zugehörigkeit zur Kirche.

Von Tertullian hörten wir bereits eine herbe Kritik an den Reichen. Ähnlich schroff klingt es, wenn er Christus als den kennzeichnet, der die Armen immer rechtfertigt und die Reichen im voraus verurteilt (Pal 7). Auch Tertullian behauptet eine Gütergemeinschaft, wenn er bemerkt, daß den Christen alles gemeinsam ist außer den Frauen (Apol 39). Allerdings wird man diese Aussage als eine im Hinblick auf die angezielte nichtchristliche Leserschaft werbende idealisierte Aussage zu interpretieren haben. Diese Vermutung legt sich um so mehr nahe, als er in diesem Kontext von der Almosenkasse spricht, in die jeder bereitwillig einzahlt (ebd.). Für ihn war Almosengeben offensichtlich eine Form des Besitzverzichtes, die der Gütergemeinschaft zumindest in der Intention entsprach.

In einer der wohlhabendsten Städte des Imperiums, in Alexandrien, entwickelt Clemens († 215) in seiner Schrift «Welcher Reiche wird gerettet werden?» eine Lehre vom Reichtum, die grundlegend für die weitere Beschäftigung mit diesem Thema sein wird. Anscheinend glaubten einige Reiche, keinen Platz in der Kirche finden zu können, da ihnen der Weg nach Mk 10,25 verstellt sei (quis dives sal, 2,2), und einige Gemeindemitglieder dürften sie in dieser Ansicht bestärkt haben (3,1). Clemens wehrt sich mit einer allegorischen Deutung (5) gegen ein wörtliches Verständnis der Perikope vom reichen Jüngling. Auch die Aufforderung, alles zu verkaufen (vgl. Mk 10,21), ist nicht wörtlich zu verstehen, vielmehr gilt es, sich nicht dem Reichtum zu unterwerfen (11). Reichtum ist sittlich indifferent; erst der Gebrauch läßt ihn zum Guten oder

Schlechten dienen (14). Völliger Besitzverzicht hieße, daß nichts mehr bliebe, womit man Gutes tun könnte (13). Der Besitz ist ein Geschenk Gottes, das dem Besitzenden zum Wohl der Menschen gegeben wurde, um seine Brüder daran Anteil haben zu lassen (16). Ausgehend von dieser Prämisse entwickelt Clemens eine Verhältnisbestimmung von Armen und Reichen. Die Armen sind besonders in der Liebe Christi; daher soll man ihnen vom Besitz abgeben, um himmlischen Lohn zu erhalten (31). Mit Geld kann man sich so die ewige Heimat im Himmel erkaufen (32). Die Gebete der Armen sind Hilfsmittel für den Reichen bei Gott (35). Die Pflicht zu geben leitet Clemens aus dem Beispiel Christi ab. Seine Liebe ist gegenüber dem Mitmenschen nachzuahmen (37). Clemens ist es so gelungen, den Privatbesitz zu legitimieren und den Besitzenden zugleich moralisch zu binden. Zwar muß er sich nicht vom Besitz trennen, aber er muß ihn mit den Bedürftigen teilen. Die Armen werden nicht zu reinen Empfängern herabgewürdigt, sondern erhalten um ihrer Gottesnähe willen eine bedeutende Mittlerrolle. Somit stellte Clemens die bestehenden Verhältnisse nicht in Frage, sondern sorgte für einen «Kompromiß des effektiven Ausgleichs»[4], der Arme und Reiche miteinander durch das Almosen verband. Dies sind dann die Leitlinien für die weitere Diskussion geblieben. Indem die Kritik an ungerechtem, weil egoistisch genutztem Reichtum beibehalten wird, wird den Reichen die Verpflichtung auferlegt, ihren Reichtum für die Hilfe an den Bedürftigen zu nutzen, ihn gleichsam gerecht zu machen.

2. Die Praxis

Ein illustratives Beispiel für diesen Ausgleich ist die Tätigkeit Cyprians vonKarthago († 258). Er war Bischof von Karthago, als in kurzer Zeit mehrere Ereignisse die tatkräftige Hilfe der Wohlhabenden nötig machten; die decische Verfolgung (250), die Pest (252/254) und plündernde Nomadenstämme. Im übrigen machten sich auch die Auswirkungen der Wirtschaftskrise stärker bemerkbar.

Cyprian verfaßte eine eigene Schrift über das Almosen. Hieran ist besonders bemerkenswert, welch hoher Wert dem Almosengeben beigemessen wird. Almosen sichern das Heil (de ele 1). Wie die Taufe die alten Sünden tilgt, so vermag das Almosen die neuen zu beseitigen (2). Zwar kann Cyprian auf Traditionen zurückgreifen (II Clemens 16,4; Hermas, sim II,5–10), aber die Dringlichkeit, mit der er das Almosengeben als Sühnemittel empfiehlt, wird man auch so zu verstehen haben, daß es eben nicht leicht war, die Besitzenden zur Spende zu bewegen. Nach biblischen Beispielen (4–8) versucht Cyprian die Wohlhabenden zu überzeugen, daß ihnen mit ihren Kindern kein Verlust entstehe (9–12). Dies könne nicht eintreten, wenn sie «Christus zum Teilhaber» an ihrem Besitz machten (13). In einer Mischung aus Kritik und Paränese drängt er zur Mildtätigkeit. Zum Schluß verweist er auf das Beispiel der Gemeinde in Jerusalem. Er führt dann aus, daß alles, was von Gott kommt, allen gemeinsam gehört und der brüderlichen Solidarität dient. Daher ist der Besitzende, der von seinem Besitz anderen abgibt, ein Nachahmer Gottes, indem er die Schöpfungsordnung wieder zu ihrem Recht kommen läßt (25). So begründet Cyprian das Almosengeben nicht nur mit dem Verweis auf die sündentilgende Wirksamkeit, sondern auch von dem vom Schöpfer intendierten Gemeinschaftsbesitz her. Es ist allerdings nicht zu verkennen, daß Cyprian nicht den völligen Besitzverzicht verlangt, sondern in wohl realistischer Einschätzung seiner reichen Gemeindemitglieder die Abgabe von Besitz für karitative Zwecke.

Trotz mancherlei Schwierigkeiten bei der Beschaffung der finanziellen Mittel zur Unterstützung von Bedürftigen arbeitete die altkirchliche Armenfürsorge effektiv[5]. Die Gelder kamen durch regelmäßige Kollekten während des Gottsdienstes, durch Sonderspenden bei Notfällen oder durch größere Schenkungen zusammen. Die Gaben waren freiwillig; eine pflichtgemäße Abgabe ähnlich dem alttestamentlichen Zehnten war nicht durchsetzbar. Die Armenkasse unterstand dem Bischof. Dies mehrte seine Machtstellung und auch sein Prestige in der nichtchristlichen Öffentlichkeit (Cyprian Demetr. 10).

Die zum Teil großzügigen Schenkungen an die Kirchen ermöglichten es, auch größere Massen von Armen zu unterstützen. So wurden in Rom um 250 tausendfünfhundert Bedürftige versorgt (Eusebius hist. eccl. IV, 43,11). Die karitative Tätigkeit fand ihren Ausdruck in Krankenbesuch, Arbeitsbeschaffung und Beherbergung durchreisender Christen[6]. Sie bot dem Gemeindemitglied eine gewisse soziale Absicherung, die u.a. dazu führte, daß Bettler in der Gemeinde unbekannt waren. Allerdings richtete sich diese

Fürsorge, abgesehen von schweren Katastrophen, nur an Christen.

Die vorkonstantinische Kirche hatte in der Armenfürsorge bereits eine pseudostaatliche Organisationsform geschaffen, die für ihre Mitglieder in einer Weise sorgte, wie es der Staat nicht vermochte. Gerade das tätige Eintreten für die Armen, das in der Kirche als ein Hauptaufgabenfeld gesehen wurde, schuf eine der organisatorischen Voraussetzungen für die Inkorporation der Kirche in den Staat unter Konstantin. Die Kirche hatte bewiesen, daß sie in der Lage war, einen funktionstüchtigen Apparat unter Leitung des Bischofs aufzubauen, um effektive Hilfe zu leisten. Weiterhin hatte sie in Ansätzen gezeigt, wie ein Ausgleich der sozialen Gegensätze möglich war. Es war ihr in der Regel gelungen, Arme und Reiche ohne größere Konflikte zu einen, indem letztere zur Solidarität aufgerufen wurden und zur sozialen Nutzung ihres Besitzes. Der gesellschaftliche Status quo wurde nicht angegriffen, aber seine negativen Auswirkungen auf die schwächsten Glieder der Gesellschaft – zumindestens in der Kirche – gemildert.

Im Hinblick auf die künftige Machtstellung der Kirche im konstantinischen Reich wird man sagen können, daß ihr Eintreten für die Armen ihr sicherlich einen Vertrauensvorschuß einbrachte als Schützerin derjenigen, die sonst niemand achtete. Denn von der Theorie her waren die Armen in der Kirche nicht bloße Objekte irgendeiner Wohltätigkeit, sondern standen den Reichen als gleichberechtigte Subjekte gegenüber, die von jenen erhielten, was ihnen vom Gottesgeschenk Besitz zukam. Ihren bemerkenswerten Ausdruck hat diese Theorie wohl in der Schaffung des Witwenstandes gefunden. Eines der schwächsten Glieder wurde zu einem geachteten Stand; ein Beitrag zur Subjektwerdung der Armen.

3. Die Konflikte

Auch was das Verhältnis von Armen und Reichen angeht, gehört es zu den frühen Erfahrungen des Christentums, daß Anspruch und Wirklichkeit nicht immer einander entsprachen. Der Zynismus, der in der Äußerung angesichts des Elends eines Bruders nach Jak 2,16 zum Ausdruck kommt, und die mangelnde Solidarität waren auch später bekannte Erscheinungen.

So wird im Hirten des Hermas berichtet, daß Reiche der Gemeinschaft fernblieben, weil sie befürchteten, um eine Gabe gebeten zu werden (sim IX,20,2). Sie vermieden öffentliche Kontakte mit den anderen Gemeindemitgliedern und zogen vor, mit Heiden Umgang zu haben (sim VII,9,1). Was sich wie eine alltägliche Episode anhört, verrät ein besonderes Spannungspotential. Denn es wird von den Reichen der Versuch unternommen, die Gemeinschaft auf den Bereich des Religiösen zu begrenzen und sie nicht umfassend zu leben. Dies war aber für den Verfasser bereits ein Aufgeben der Gemeinschaft, die nicht partiell sein durfte.

Hinzu kam, daß die Reichen aufgrund der Einbindung in die politischen und geschäftlichen Aufgaben mit nichtchristlichen Praktiken zu tun hatten (Tertull. idol 18,21). Sie stehen in besonderer Gefahr der Apostasie. Cyprian behauptet nach der decischen Verfolgung, daß die Reichen besonders schnell abfielen, ja die ganze Verfolgung sei wegen der um sich greifenden Habgier gekommen (Laps. 5–6). Den reichen – so Cyprian – war ihr Reichtum wichtiger als ihr Heil. In diesem Kontext bezweifelt er radikal, daß die Reichen zur Nachfolge überhaupt geeignet seien (Laps. 11–12), leben sie doch nach der Verfolgung bereits wieder im Luxus (Laps. 30). Es ist anzunehmen, daß ein solches Verhalten der reichen Christen – lax im Frieden und unbeständig in der Verfolgung – das Verhältnis in den Gemeinden auf Dauer schwer belastete. Zu einer auch sozial bedingten Spaltung der Gemeinde in Rom kam es 217, als der ehemalige Sklave Calixtus zum Bischof gewählt wurde[7]. Er war seit 198 für die Verwaltung des Coemeteriums und die Organisation der Armenpflege zuständig. Dieser Tätigkeit ging er so erfolgreich nach, daß die Wahl auf ihn und nicht auf den gebildeten Hippolyt fiel. Letzterer hatte Kontakte bis in kaiserliche Kreise und verkehrte bei den begüterten Vornehmen. Calixtus' Programm war weitgehend karitativ geprägt und sah einen größeren Einfluß Minderbemittelter in der Gemeinde vor. Mit Hippolyt zogen sich die Gebildeten und Wohlhabenden aus der Gemeinde zurück. Nur drei Jahrzehnte später wiederholt sich der gleiche Vorgang zwischen Novatian und seiner wohlhabenden Anhängerschaft und Cornelius. Die sozialen Gegensätze konnten sich im Bruch der Gemeinschaft entladen, wenn noch andere Komponenten, etwa theologischer Art, hinzukamen, wie dies hernach auch bei den Donatisten der Fall war.

Zusammenfassend ergibt sich, daß die Kirche der ersten drei Jahrhunderte keine ausgefeilten

Theorien aufgestellt hat, was das Verhalten von Reich und Arm anging. Sie hat auf die vorgegebene Situation reagiert und versucht, die biblische Botschaft in je verschiedenen Kontexten umzusetzen. Von allen wollte sie keinen Besitzverzicht verlangen, aber sie hielt daran fest, daß Besitz als Geschenk Gottes für alle da sei. Der Besitz mußte mit denen, die nichts besaßen, geteilt werden. Die oft kritisierte Unfähigkeit zur Solidarität wird auch das Problem der folgenden Jahrhunderte sein.

II. Die Kirche in der Legalität

1. Die Kirche im Staat

Der Begriff der konstantinischen Wende suggeriert, daß mit Kaiser Konsantin gleichsam eine neue Kirche entstanden sei. Dies ist sicherlich falsch, denn das, was die Kirche für den Staat interessant machte, war bereits vorher entwickelt worden und konnte nun in den Dienst des Staates treten. Neu war die Begünstigung der Kirche in finanzieller, rechtlicher und politischer Hinsicht. Die bisher binnenkirchliche Armenfürsorge wurde nun staatlich gefördert und als Teil einer staatlichen Sozialpolitik verstanden. Der Bischof, der schon den Ehrentitel «Vater der Armen» (Hieronymus ep 52,6) führte, wurde zum Schützer der Armen und Ausgebeuteten. Auch der Staat anerkannte diese Rolle[8], die ihren Ursprung in der karitativen Tätigkeit der Kirche vor dem 4. Jh. hatte. Letztendlich war der Bischof der einzige, der gegenüber korrupten Beamten und ausbeuterischen Gutsbesitzern noch die Interessen der Benachteiligten vertreten konnte. Die dazu nötigen finanziellen Mittel flossen aus kaiserlichen Schenkungen und insbesondere auch Erbschaften, die die Kirche seit 321 annehmen durfte.

Durch geschickte Finanzpolitik, die bereits weitgehend in Händen besonders bestellter Ökonomen lag, wurde der Reichtum der Kirche an Land so vermehrt, daß sie im Ausgang der Spätantike im Westen des Reiches zu den größten Landbesitzern gehörte. Damit war die Gefahr gegeben, daß sie selbst sich völlig auf die Seite der Besitzenden stellte und deren Interesse unterstützte. In der Frage der Sklaverei entwickelte sich ihre Haltung in diese Richtung[9].

Anders jedoch war in der Regel ihre Einstellung gegenüber den Armen, zu denen ein immer größerer Teil der Bevölkerung gehörte. Denn durch die fast unerträglich gewordene Steuerlast, die den Einwohnern des Reiches auferlegt wurde, um die überaus kostspielige Hofhaltung, das Heer und die Verwaltung zu unterhalten, durch Inflation und dauernde Unruhe infolge der Barbareneinfälle eskalierte die Krise. Auf dem Land suchten zahlreiche Bauern Schutz vor der Steuer bei den Patronen, Besitzern riesiger Landgüter, die direkt dem Statthalter unterstanden und steuerliche Autonomie besaßen. Allerdings bedeutete dies für die ehemals freien Bauern, daß sie, da sie oft die Pacht nicht zahlen konnten, in Abhängigkeit von den Grundherren gerieten und ähnlich wie Sklaven behandelt wurden. Notfalls sorgten private Schlägertruppen und korrupte Gerichte dafür, daß die Reichen gegen die Armen Recht behielten und ihren Besitz räuberisch vermehrten (Basilius hom 7,5). Auch in den Städten vervielfachte sich die Zahl der Armen, die auf Hilfeleistungen angewiesen waren. Der übermäßigen Akkumulation von Besitz bei wenigen Reichen stand so eine voranschreitende Verelendung breiter Massen gegenüber.

Aber nicht nur die wirtschaftliche Situation hatte sich im 4. und 5. Jh. verändert, sondern auch die religiösen Implikationen: geschah dies doch nun in einer Gesellschaft, in der das Christentum die führende religiöse Kraft geworden war. Die Ausbeuter und die Ausgebeuteten waren zumeist Mitglieder der gleichen christlichen Gemeinde. Das Bestreben, immer mehr Besitz aufzuhäufen, war Thema von Predigten des Zeno von Verona († 371) (tract 15; 14; 21) und Basilius des Großen (hom 6). Ihre Darstellungen der Unbarmherzigkeit der christlichen Reichen läßt erkennen, daß die christliche Solidarität mit den Armen erlahmte. Daß der christliche Anspruch oftmals nicht eingelöst wurde, wurde auch von Nicht-Christen festgestellt. Ironisch komentiert Ammianus Marcellinus den Vorfall von der Papstwahl 366, als bei einem Handgemenge der Parteigänger der Rivalen um dieses Amt, Damasus und Ursinus, hundertsiebenunddreißig Menschen den Tod fanden. Bei dem zu erwartenden Luxus und Reichtum lohne sich diese Kraftaufbietung schon. Er gibt jedoch zu, daß es auch zahlreiche Provinzbischöfe gebe, die dagegen ein Muster an Sittsamkeit seien (Re.Ge. 27,3,11–15). Ob hierzu der Patriarch von Alexandrien gehörte, der mit seiner Flotte von 30 Schiffen den Kornhandel mit Konstantinopel in der Hand hatte[10], dürfte nicht mehr zu beurteilen sein. Nicht, daß solche Bischöfe nicht mehr

Almosen gespendet hätten, aber wohl nicht so sehr als Schützer und Vater der Armen, sondern eher ähnlich dem Kaiser, der sein Volk gnädig bedachte[11].

Angesichts der Hemmungslosigkeit der Reichen und der partiellen Verquickung von Teilen der Kirche mit deren Interessen wundert es nicht, daß es auch zu radikalen Gegenbewegungen kam. So verlangte Eusthatius von Sebaste († 377), daß die Reichen sich von ihrem gesamten Besitz trennen müßten, wenn sie Hoffnung bei Gott finden wollten. Auch forderte er die Sklaven zur Flucht auf. Diese Lehren wurden dann auf der Synode von Gangra verurteilt[12].

In der aus pelagianischen Kreisen stammenden Schrift «Über die Reichen» werden die sozialen Mißstände hart kritisiert[13]. Hier wird auch ein Argument gegen den Satz des Clemens Alexandrinus, wenn alle ihren Besitz fortgäben, bleibe nichts mehr, um gute Werke zu tun, gefunden: «Schaffe den Reichtum ab, und du wirst keinen Armen mehr finden. Keiner soll mehr besitzen, als er braucht, und alle werden haben, was sie brauchen. Wenige Reiche sind nämlich die Ursache für die Armut vieler.»[14] Die Durchsetzung dieser Theorie hätte allerdings eine Veränderung des bestehenden Systems bedeutet. Keine direkte Änderung, aber durchaus eine Infragestellung des Systems bedeutete der freiwillige Besitzverzicht der Asketen und Mönche. Sie dokumentierten, daß ein anderer Weg möglich war als der der Ausbeutung und Verachtung der Armen. Ohne ihr Vorbild wäre die prophetische Kritik mancher Bischöfe an dieser Situation zu fern der Realität gewesen. Denn es gab auch Verteidiger der Armen, die deren Rechte bei den Reichen einklagten.

2. Verteidigung der Armen

Es gibt kaum einen uns bekannten Prediger des 4. und 5. Jh., der nicht heftig die Ausbeutung der Armen, den Luxus und die Habgier der Reichen kritisierte und mit der Kritik die Forderung nach Almosen verband[15]. Gerade in dieser Zeit wird die Frage nach der Berechtigung des Privatbesitzes neu gestellt[16]. So gelangt Ambrosius von Mailand († 397) zu der Erkenntnis, daß Gott alles zum Nutzen aller schuf, daß demnach die gemeinsame Nutzung und das gemeinsame Gut der Schöpfungsordnung entspricht, während das Privateigentum durch widerrechtliche Aneignung entstand (off 1,132).

Basilius der Große († 379) betont, daß die Besitzenden ihre Güter nur zur Verwaltung haben. Wenn sie diese allein genießen wollen, begehen sie einen Raub, da auch den Nichtbesitzenden Anrechte daran zustehen. Wenn jeder nur das nähme, was er zum Lebensunterhalt brauchte, gäbe es weder Arm noch Reich (hom 6,7). Anders gewendet bedeutet dies: «Wer den Nächsten liebt wie sich selbst, besitzt auch mehr als der Nächste» (hom 7,1). Diese Kritik des Privatbesitzes zielte jedoch nicht auf eine Veränderung der bestehenden Verhältnisse, sondern sollte die Reichen dazu führen, daß sie durch Almosen wenigstens die Not der Armen linderten. Basilius bringt dies auf die Formel: «Nicht dein Raub wird hier verurteilt, sondern deine Weigerung zu teilen» (hom 6,8). Basilius gründete eine eigene Siedlung für Kranke und Arme, in der es Werkstätten, Herbergen und Hospitäler gab. In diese Einrichtung, für die er auch seinen persönlichen Besitz verwandte, verlegt er die bischöfliche Residenz (Gregor von Nazianz, or 43,63) und setzte ein deutliches Zeichen der Solidarität. Allerdings ist so der spätere Weg der Anstaltspflege beschritten, die die Bedürftigen als ausgegrenzte Gruppe etabliert.

Nicht weniger radikal in seiner Kritik an den Reichen ist Johannes Chrysostomos († 407). Er legt seiner Gemeinde in Konstantinopel ein kühnes Projekt vor, um die Armut zu beseitigen. Er tut dies im Rahmen einer Auslegung von Apg 3,32–35. Die Jerusalemer Gemeinde habe ein Beispiel gegeben, wie Ungleichheiten zu beseitigen seien. Auch alle christlichen Bürger Konstantinopels sollten ihren Besitz zusammenlegen, wobei die Sklaven freigelassen werden sollten. Damit wären genügend Mittel vorhanden, um alle zu ernähren. Am Hunger würde niemand sterben. «Haben wir dann nicht aus der Erde einen Himmel gemacht?» fragt Johannes (in Act hom 11,3). Es ist ein müßiger Streit, ob der Prediger an die mögliche Verwirklichung seiner Pläne glaubte. Allemal zeigt der Text, welch utopisches Potential dieser neutestamentliche Text entfalten konnte. Die Konfrontation mit dem biblischen Ideal verdeutlicht, daß die Welt und ihre Verhältnisse nicht in Ordnung waren.

III. Zusammenfassung

Hier kann die Frage, warum es dem Christentum nicht gelang, die gesellschaftliche Ungerechtigkeit zu beseitigen, nicht zufriedenstellend beant-

wortet werden. Zu viele Umstände waren dafür mitbestimmend. Die Christen waren eben nicht sogleich besser als ihre nichtchristlichen Mitbürger. Auch sie waren der unnatürlichen Bestie, wie Basilius das Gold nennt (in Ps 14 hom 2,3), verfallen. Sie sahen auf den Armen nicht das Antlitz des Herrn (Gregor von Nyssa, paup 1). Für sie galt, was Ambrosius überspitzt vom Reichen behauptete: «Ein barmherziger Reicher ist wider die Natur» (in Lc 8,70). Selbst Bischöfen und Priestern, denen es um den Schutz der Armen zu tun war, mußten erleben, daß sie gegen ausbeuterische Reiche hilflos waren. Manche zogen es vor zu schweigen, um die Lage der Armen nicht noch mehr zu verschlimmern (Salvian, Gub IV,74–75; V,20–21). Zweifelsohne gehört es zu den Verdiensten des Christentums, den Gedanken, daß es die Aufgabe eines jeden sei, die Not des Mitmenschen zu lindern, im Bewußtsein verankert zu haben. Die Strukturen jedoch, die zur Verelendung führten, haben sie nicht durchbrochen. Und immer mehr verschwand der Gedanke, daß der Arme Anspruch und Recht auf Hilfe habe. Er wurde zum Versorgungsobjekt.

Wenn man der These vom Sündenfall der Kirche unter Konstantin mißtraut, wird man zu dem Schluß kommen, daß die christlichen Ideale und Vorstellungen sich nicht als stark genug erwiesen, um eine gesellschaftliche Veränderung durch die potentiellen Träger, die Christen, herbeizuführen. Offensichtlich glaubten insbesondere diejenigen, die an Macht und Besitz beteiligt waren, nicht an die Tragfähigkeit der christlichen Botschaft für die Gestaltung einer neuen Wirklichkeit. So galt, was Ambrosius in der Auslegung der Perikope vom König Ahab und Naboth (1 Kön 21) sagte: «Ahab wird jeden Tag aufs neue geboren und verschwindet nie von der Welt ... Tag für Tag wird Naboth hingerichtet, Tag für Tag der Arme niedergeschlagen.» (Nabu 1,1).

Wenn man von der Geschichte lernen könnte, so wäre es im vorliegenden Fall vielleicht folgendes: Angesichts des Konsumismus der sog. Ersten Welt und der Eingebundenheit der Christen in dieses System der Mehrung des Wohlstandes wäre es von den Christen der armen Länder illusionär, auf eine größere Solidarität zu hoffen als die der Almosen. Bei dieser pessimistischen Einschätzung bleibt allerdings die befreiende Kraft des Wortes Gottes auch und insbesondere für die reichen Christen unberücksichtigt.

[1] Grundlegend zur Geschichte des spätrömischen Reiches: A.H.M. Jones, The Later Roman Empire. 284–602. A Social Economic and Administrative Survey, 2 Bde. (Oxford 1973).

[2] Vgl. M. Wacht, Art. Gütergemeinschaft: RAC 13 (1984) 1–22.

[3] Vgl. L.W. Countryman, The Rich Christian in the Church of the Early Empire (New York 1980) 77.

[4] M. Hengel, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte (Stuttgart 1973) 65.

[5] Vgl. hierzu: W.D. Hauschild, Art. Armenfürsorge II: Theol. Realenzyklopädie 4(1979) 18–21.

[6] Zahlreiche Belege bei: A.v.Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. I (Leipzig 1925) 170–220.

[7] Vgl. H. Gülzow, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten (Bonn 1969) 146–172; Countryman, aaO. 155–157, vermutet, daß die in 1 Clemens geschilderten Auseinandersetzungen ebenfalls auf soziale Konflikte zurückzuführen sind.

[8] Vgl. hierzu und zur Einbindung in den Staat: E. Herrmann, Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz (Frankfurt 1980) 205–348.

[9] Vgl. aaO., 256–257.

[10] Beleg bei Herrmann, aaO. 303, Anm. 123.

[11] So zu Recht G. Uhlborn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche (Stuttgart 1882), eine immer noch hilfreiche Materialsammlung.

[12] Mansi II, 1099.1110.

[13] Vgl. hierzu H. Fischer, Die Schrift des Salivan von Marseille «An die Kirche». Eine historisch-theologische Untersuchung (Frankfurt 1976) 34–44.

[14] Zitiert nach Fischer, aaO. 36.

[15] Eine gute Sammlung solcher Predigten bietet: A. Hamman/S. Richter (Hgg.), Arm und Reich in der Urkirche (Paderborn 1964).

[16] Vgl. Wacht, aaO. 36–52 mit zahlreichen Belegen.

RAINER KAMPLING

1953 in Neuenkirchen/Münsterland geboren. Nach dem Zivildienst Studium der Theologie, der lateinischen Philologie und der Judaistik. Dr. theol. Wissenschaftlicher Angestellter an der Universität GH Paderborn, Fach katholische Theologie. Veröffentlichungen: Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA NF 16) (Münster 1984) sowie zu neutestamentlichen Themen und zur Geschichte der Alten Kirche. Anschrift: Universität GH Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, D–4790 Paderborn.

David Flood

Evangelische Armut und die Armen

Lothar von Segni, der 1216 als Innozenz III. starb, hat sich in seinem Werk *De contemptu mundi* sehr freimütig über die Beziehungen zwischen Arm und Reich geäußert. Ohne daß wir hier auf einige besondere Probleme eingehen, die der Text uns stellt, können wir dennoch sagen, daß er in seiner düsteren Darstellung dieser Beziehungen die Dinge sehr gut beobachtet, wenn vielleicht auch etwas überzogen darstellt. Ein Mensch, der sich gezwungen sieht zu betteln, empört sich gegen einen ungerechten Gott, der die materiellen Güter nicht gerecht verteilt, und gegen seinen geizigen Nachbarn, der ihm nicht in all seinen Bedürfnissen hilft. Andererseits haben die, die in Überfluß leben, hart dafür gearbeitet, und fürchten, dies zu verlieren. Da die Annehmlichkeiten des Lebens offensichtlich so unterschiedlich verteilt und genossen werden, entstehen Spannungen.

Hungersnöte wie die im letzten Jahrzehnt des zwölften Jahrhunderts wirkten sich nicht für die gesamte Bevölkerung Westeuropas verheerend aus: Einige Getreidespekulanten wußten ein riesiges Vermögen anzusammeln. Als Wächter des Gewissens und Bewußtseins ihrer Zeit hatten die Theologen um das Jahr 1200 ihre Probleme mit der Darstellung ihrer Theologie angesichts der großen Massen der Armen. Sie betonten das Recht der Armen auf das, was die Reichen für das eigene Leben nicht brauchten. Sie erkannten an, daß der christliche Lebensweg der der Nachfolge des nackten Christus ist (*nudum Christum nudus sequi*). Zugleich aber hatten sie selbst reichlich ihren Anteil an den Bequemlichkeiten und Gütern ihrer Zeit. Eines Tages machte sich Petrus von Poitiers an einer dramatischen Stelle einer Predigt zur Stimme der Armen und forderte für sie die Abfälle eines überreich gedeckten Tisches: Er sprach zu Klerikern.

Der arme Jesus und die vita apostolica als mittelalterliche Ideale

Der arme Jesus war ein wichtiges Element der mittelalterlichen Kultur. Die gedrängte Zusammenfassung des christlichen Lebensweges durch Hieronymus, *nudum Christum nudus sequi*, wurde zu einem Schlüsselsatz christlichen Engagements im Mittelalter. Walter Map verwendet den Ausdruck auf einer römischen Synode im Jahr 1179 in einem sarkastischen Bericht über die Waldenser. Jakob von Vitry greift in seiner 1215 geschriebenen Biographie der Maria von Oignies († 1213) auf den Ausdruck zurück, um so ihr tiefstes Verlangen zu beschreiben.

Das Zusammenleben Jesu mit den Aposteln und die Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde (*vita apostolica, ecclesiae primitivae forma*) wurden zum Modell des Gemeinschaftslebens. Im Lager der gregorianischen Reform (Gregor VII., 1073–1085) gewann auch die Spiritualität des armen apostolischen Lebens stark an Einfluß. Männer und Frauen folgten dem Evangelium in der Armut ihres Lebens und ihrer Verkündigung der Buße. Jakob von Vitry und Thomas von Celano, der im Jahr 1229 eine Biographie des Franziskus von Assisi veröffentlichte, bezeichneten die franziskanische Bewegung mit dem kulturellen Etikett *vita apostolica*. Von der Zeit der gregorianischen Reform bis zur Zeit der Entstehung der Nationalstaaten, also in der Zeit der Vorherrschaft der Kirche in Westeuropa, wurde die Armut der Heiligen besonders betont.

Die Entstehung der Armutsbewegung

Im zwölften und dreizehnten Jahrhundert taten sich nach dem historischen Vorbild armer Einsiedler und umherziehender Prediger verschiedene Gruppen von Christen zusammen, um fortan gemeinsam ein Leben in Armut außerhalb des normalen Lebens in der Gesellschaft zu leben: die Waldenser in Lyon, die Humiliati in Mailand und die Franziskaner in Assisi. Sie sind in der Geschichte des Christentums die großen Vertreter und Vorkämpfer des armen apostolischen Lebens. Im Jahr 1173 gab Petrus Waldes seine Geschäfte und seinen Besitz auf und hörte zusammen mit seiner Familie die Geschichte des Heiligen sowie bestimmte Stellen aus den Evangelien (vor allem Mt 19,21, eine Stelle, an der sich der Satz *nudum*... festmachen ließ). Bald hatte er

arme und apostolisch eingestellte Nachfolger und... Schwierigkeiten mit der Hierarchie. Die Humiliati gingen gegen Ende des zwölften Jahrhunderts aus verschiedenen Bruderschaften in Mailand hervor und schlossen schließlich im Jahr 1201 als religiöse Vereinigung Frieden mit der Kirche. Franz von Assisi verließ die Welt, nachdem er zuvor Aussätzige gepflegt hatte. Andere stießen zu ihm und bildeten von 1209 an eine Bruderschaft.

Die schwierige Quellenlage

Wenn wir die Geschichte der Bewegung der evangelischen Armut im späten zwölften und im frühen dreizehnten Jahrhundert nachzeichnen wollen, müssen wir auf zweierlei achten. Erstens sollten wir aufmerksam darauf achten, was sich historisch belegen und beweisen läßt und was nicht. Uns fehlen die Mittel, die Ursprünge der Waldenser und Humiliati nachzuzeichnen und festzustellen, welche Funktion die evangelische Armut ursprünglich unter ihnen hatte. Petrus Waldes und seine Brüder verpflichteten sich selbst, als Arme nach dem Evangelium zu leben, und beschworen dies vor Henri von Marcy und anderen kirchlichen Würdeträgern in Lyon im Jahr 1180. Bischöfe und Brüder waren hier über ein kulturell unumstrittenes Ideal einer Meinung. Wir wissen aber nicht, was dieses Ideal in der Praxis bedeutete und wie die Brüder danach tatsächlich lebten. Das Buch *Liber antihaeresis* des Durandus von Osca stellt die Ideologie der Brüder dar und setzt sich theologisch mit ihr auseinander. Wir erfahren aber nichts Konkretes über das Leben der Waldenser. Dagegen verfügen wir wohl über hervorragende Quellen für die Geschichte der franziskanischen Armut. Wir haben sogar eine geschriebene Übereinkunft zwischen Franziskus und seinen Brüdern, in der sie eine Lösung für die Verwirrungen und Herausforderungen der ersten Jahre fanden. (Auch die Quellen bezüglich der Armut der Dominikaner werfen keine besonderen Probleme auf, obwohl sie als Lehrer dem kulturellen Ideal zu entsprechen suchten.)

Die überschätzte Rolle der Armut in der franziskanischen Bewegung

Auf den zweiten Punkt sollten wir eigentlich länger eingehen, als dies im Rahmen dieses Essays möglich ist. Der Grund dafür liegt nicht in der Tatsache, daß es sich um etwas Ausgefallenes oder Umstrittenes handeln würde und daher lange Erklärungen und Belege nötig wären, denn an sich handelt es sich um etwas Einfaches und Evidentes. Im allgemeinen herrscht aber diesbezüglich eine andere Meinung vor und dadurch entstehen die Probleme. Die Armut spielte nämlich im Anfang bei den Franziskanern formell keine Rolle. Sie fing erst dann an, in der Geschichte der Bruderschaft wichtig zu werden, als diese auf Widerstand stieß und sich rechtfertigen mußte. Und auch dann spielte die Armut zwar auf der Ebene der kulturellen Legitimation eine Rolle im Leben der ersten Franziskaner, nicht aber auf der der Praxis. Als die Gesellschaft versuchte, die Bewegung zu vernichten, indem sie ihr jeden Sinn absprach, war ihre Antwort darauf, daß das Gleiche mit Jesus versucht worden sei. In diesem Kontext wurde dann auf die Armut Jesu verwiesen, und die Brüder benutzten das Wort Armut als Bezeichnung der Lebensumstände Jesu in ihrem eigenen Kampf, ihre Vorstellungen vom christlichen Leben frei verwirklichen zu können.

Auch im praktischen Leben waren Franziskus und seine Brüder niemals wirklich arm. Es gab drei klare Unterschiede zwischen ihnen und den Armen von Assisi. Erstens strebten sie entschieden und mit Erfolg ein Leben an, das für sie Sinn hatte, während die Armen darunter litten, daß sie von der Gesellschaft zur Passivität und zu einem sinnlosen Leben verurteilt waren. Zweitens hatten sie im Gegensatz zu den Armen eine sinnvolle Arbeit, sei es auf dem Feld oder in den verschiedenen Werkstätten, sei es in Armenhäusern und Heimen für Aussätzige – wenn es sich auch um eine Arbeit handelte, die in Assisi in keinem hohen Ansehen stand.

Drittens waren sie sich der notwendigen materiellen Güter sicher, dies aufgrund des Zusammenhalts in der Bruderschaft und des von ihnen vertretenen Verständnisses des Bettlerlebens: Von der traditionellen Lehre über die Almosen ausgehend entwickelten sie eine Theorie, die ihnen einen angemessenen Anteil an den vorhandenen Gütern sicherte, und dies nicht in der Form einer Abhängigkeit von der freiwilligen Nächstenliebe der Wohlhabenden, sondern kraft eines Rechtsanspruches. Die Lehren über die Almosen wirkten sich ganz anders aus, wenn sie die Ansprüche einer Bewegung rechtfertigen sollten, als wenn es sich um die Beschwichtigung des Gewissens eines reichen Christen handelte.

Die Brüder waren nur ideologisch, als treue und getreue Christen arm. Sie hatten alles verlassen, um Jesus zu folgen, und es ging ihnen dabei ziemlich gut. Und abgesehen von der Ebene ihres kulturell bedingten Redens und ihrer Ideologie kannten sie niemand, der wirklich arm war. Wohl aber sahen sie Menschen in Not in ihrem Bedürfnis nach Hilfe und Unterstützung. Nach Franziskus' eigener Aussage hat die Geschichte der Franziskaner damit angefangen, daß er Aussätzige als Menschen anerkannte und dadurch bewußt gegen den von den Bewohnern Assisis praktizierten Ausschluß dieser Aussätzigen aus ihrer Gesellschaft verstieß.

Sowohl die Quellen, die wir für die frühe franziskanische Geschichte haben, als unser gesunder Menschenverstand legen uns nahe, daß die Armut im Leben der Brüder nur auf der Ebene der Ideologie eine Rolle gespielt hat. Die älteste Quelle für die frühe Geschichte der Franziskaner ist das Basisdokument der Bewegung. Dieses wird im Kontext des Lebens der Bewegung in Assisi geschrieben (für das wir auch sonst gute Quellen haben). Kapitel 9 dieses Textes entstand als die theoretische Verteidigung der Bewegung gegen den gesellschaftlichen Druck, dem sie verständlicherweise ausgesetzt war. Dieses Kapitel enthält die Theorie des Bettlertums. Es sichert auch dem einzelnen Bruder zu, daß seine Grundbedürfnisse aufgrund der in der Bruderschaft existierenden Brüderlichkeit befriedigt werden. Mehr zu unserem Thema hier geht das Dokument auf die Versuche der Gesellschaft ein, die Brüder arm zu machen (sie vom gesellschaftlichen Leben auszuschließen), und verweist dabei auf den Ausschluß Jesu aus der Gesellschaft. Es mahnt die Brüder, das Unverständnis, das ihnen begegnet, als Zeichen ihrer Treue dem armen und demütigen Jesus gegenüber auf sich zu nehmen. So wird positiv interpretiert, was eine negative Erfahrung zu sein schien: die Abneigung der begüterten Welt der Bewegung gegenüber.

Was den gesunden Menschenverstand angeht: Franziskus und seine Brüder brauchten eine sichere materielle Basis, um überleben zu können. Sie wandten sich von Assisi ab, um ihr Leben anders zu gestalten. Die Stadt Assisi konnte aus eigenem Interesse ihr Sichabsetzen, ihre gesellschaftliche Häresie nicht als moralische Norm und auch nicht als legal tolerieren. Sie suchte die Brüder aus der Gegend zu vertreiben. Wenn diese nun außerhalb Assisis leben und gedeihen wollte, mußten sie nach eigenen Möglichkeiten suchen, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen. Sie mußten einfach über das verfügen können, was sie brauchten. Daher konnten sie es sich nicht erlauben, arm in dieser Welt zu sein, denn eine solche Armut hätte auch Abhängigkeit bedeutet. So entwickelten sie ihr eigenes System des Wirtschaftens und der materiellen Lebenssicherung. Auch entwickelten sie angesichts des gesellschaftlichen Drucks, dem sie ausgesetzt waren, eine eigene, plausible Theorie. Sonst hätten sie keine Legitimation erwarten können von einem System, dem sie formal abgeschworen hatten.

Als die Franziskaner sich mehr und mehr als respektable Männer und Frauen Achtung verschafften, mußten auch die Vertreter der Gesellschaft und die Wohlhabenden ihre Legitimität anerkennen. Dies geschah schnell, aber unter den Bedingungen dieser Vertreter und Wohlhabenden, die zudem auch über die dazu nötigen gesellschaftlichen Instrumente verfügten. Demnach war Franziskus der vollkommene Arme, und die Franziskaner hatten das Leben der Urkirche wieder hergestellt. Sie seien Vorbilder christlicher Tugend.

Die Gebildeten jener Zeit haben sich an dieses Erklärungsmuster gehalten. Sie haben die franziskanische Bewegung niemals so betrachtet, wie diese sich selbst ursprünglich sah. Sie benutzten ihre Vorstellung von der *vita apostolica*, um die Bewegung in ihre Welt zu integrieren, so wie es die Historiker auch noch heute tun.

Die Entwicklung des Franziskanertums im Gegensatz zu den anderen Armutsbewegungen

Im Jahr 1182 entstand in Südfrankreich durch Zutun eines einfachen Mannes aus dem Volk die Bewegung der Capuciati. Die Bruderschaft setzte sich für den Frieden ein und verbreitete sich. Zuerst fand sie Zustimmung, dann aber stieß sie auf erbitterten Widerstand und wurde schließlich ausgerottet. Sie stellten die Regeln des Privatbesitzes und der Ausübung politischer Macht in Frage. Die Verurteilung der Bewegung als häretisch beschleunigte ihr Verschwinden. Alles, was wir über sie wissen, wissen wir nur von denen, die sie als häretisch verurteilten. Sicherlich machte sie im Lauf ihrer Entwicklung einige Fehler, wie sie auch die Waldenser machten, denn es gelang ihr nicht, in einer christlichen Gesellschaft zu überleben. Welche Fehler das waren, können wir aber nicht sagen, genauso wenig, wie wir auf

andere Aspekte ihres Lebens eingehen können, weil uns die Quellen zur Rekonstruktion ihrer Geschichte fehlen. Daher wenden wir uns hier vor allem Franziskus und seinen Brüdern zu, um die Geschichte der Armut im Mittelalter nachzuzeichnen, denn zur franziskanischen Frühgeschichte haben wir ja die Quellen. Dabei wird eine kritische Erörterung der Geschichte der Franziskaner auch den Capuciati und den Waldensern einigermaßen gerecht werden.

Wie die frühen franziskanischen Schriften bezeugen, entwickelte die franziskanische Bewegung sich außerhalb der damals, am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, allgemein geltenden Normen des profanen Lebens. In ihrer Theorie des Bettelns betonten die Brüder den kognitiven Unterschied zwischen ihnen und der Stadt Assisi – gerade was den Zugang zu den materiellen Gütern anging. Die Brüder konnten sich nicht abfinden mit der Güterverteilung, wie sie in Städten wie Assisi geregelt war. Dies schrieben sie auf überzeugende Weise in einer erweiterten Form ihres Basisdokuments nieder: Sie wollten, daß jeder an den guten Dingen dieses Lebens Anteil hätte. (Hierauf wird eingegangen in dem Aufsatz: Assisi's Rules and People's Needs: Franziskanische Studien 66 [1984] 91–104).

Die Brüder erreichten sehr schnell den Punkt, an dem die Capuciati ihr Ende fanden. Sie erlebten dann in ihrer Geschichte eine Zeit tiefgreifender Änderungen, die ihren Abschluß darin fanden, daß die Franziskaner in die Synthese ihrer Zeit integriert wurden: Bald waren sie im Gesamtkontext der Strukturen des mittelalterlichen Lebens ein diese bereicherndes und konsolidierendes Element, während sie doch ursprünglich für sie eine Herausforderung und Infragestellung bedeutet hatten. Letztendlich wurden sie, vor allem Franziskus, zu den allgemein bewunderten Helden des kulturellen Ideals der Armut. Die Kirche förderte diese Interpretation des Franziskanertums, neue Kandidaten für das franziskanische Leben wählten dies als ein Leben der Armut und des Apostolats – beide Begriffe spielten dann auch eine große Rolle in Thomas von Celanos Darstellung des Lebens des Franziskus – und die Bruderschaft verwandelte sich in einen klerikalen Orden.

Die franziskanische Bewegung und die Pänitenten

Bevor dies aber geschah, hatte die Bewegung auf eine Weise, die vorherzusehen war, Anschluß an die christlichen Zielvorstellungen der damaligen Zeit gefunden. Seit der gregorianischen Reform hatten die Christen nach einer ihnen besser erscheinenden Grundlage für ihr Leben in der Welt gesucht, als sie ihnen von der offiziellen Lehre und Praxis der Kirche angeboten wurde. Von der von Franziskus und seinen Brüdern verbreiteten guten Nachricht nahmen sie auf, was sie brauchten, und sie reihten sich unter die Pänitenten als die natürliche Zuhörerschaft der einfachen Franziskaner ein. (Die Buße war hier eine Form der christlichen Treue, wie sie damals nicht allgemein gelehrt und praktiziert wurde.) Indem wir hier bei unserer Geschichtsbetrachtung auf die Pänitenten zu sprechen kommen, beschäftigen wir uns hier eher mit der Geschichte der Gesellschaft als mit der der Institutionen, wobei wir dazu auf die besten Quellen der damaligen Zeit zurückgreifen können.

Im Jahr 1220, auf dem Höhepunkt der Bewegung, richtete Franziskus eine Botschaft an die Männer und Frauen, die sich vom Leben seiner Brüder und Schwestern angezogen fühlten. Zuerst legte er eine Theorie der Buße dar, nach der ein Leben der Buße nicht nur gerechtfertigt, sondern auch notwendig sei. Dann stellte er die Praxis der Buße im Detail dar und schloß dabei mit einer gerafften und dichten Darstellung des Ethos der Bewegung. Schließlich versicherte er seinem Publikum, daß der Geist des Herrn mit den Männern und Frauen sei, die so leben. (Hierdurch gab er auch eine Erklärung für die offensichtlich doch so starke Dynamik und Freude in der Bewegung trotz ihrer Armut – wie von der Gesellschaft das Fehlen von Besitz und gesellschaftlichem Ansehen genannt wurde.)

In dieser Botschaft rief Franziskus zum Handeln auf: Wirkliche Buße bedeutet eine Änderung des Lebens. Besondere Beachtung schenkte er der Verwendung der Güter in dieser Verwirklichung einer neuen Treue des christlichen Lebens. Diese Thematik kehrte bei Franziskus öfter wieder, auf besonders pointierte Weise in seiner Botschaft an die Verantwortlichen. Insoweit Laien sich von Franziskus' Vorstellungen beeinflussen ließen, mußten Schwierigkeiten mit den weltlichen Autoritäten entstehen, was dann auch geschah, wie die Quellen zeigen.

In Italien konnten die Pänitenten als engagierte Christen mit einiger Unterstützung der römischen kirchlichen Autoritäten rechnen, als es zu Schwierigkeiten mit den Behörden der verschiedenen Kommunen kam. So gibt es päpstliche

Bullen, in denen gegen die Kommunen die Partei der Pänitenten ergriffen wird. So richtete Honorius III. im Jahr 1226 oder 1227 das Schreiben *Ad audientiam nostram* an die italienischen Bischöfe, indem er sie ermahnte, die Pänitenten gegen die «potestates et rectores civitatum et locorum» in ihren lobenswerten Absichten zu unterstützen – also gegen die weltlichen Behörden. Zuvor hatte er die Situation der Pänitenten und die Prozesse, die gegen sie angestrengt wurden, beschrieben. Sie wurden gezwungen, bestimmte Dienste für die Kommunen zu verrichten und für sie zu kämpfen. Ihr Besitz sollte an die Kommunen für deren öffentliche Aufgaben gehen und durfte also nicht zu anderen Zwecken bestimmt werden. Was dies alles im Detail bedeutete, läßt sich nicht mehr genau feststellen. Jedenfalls handelte es sich vor allem um die gesellschaftliche Verwendung materieller Güter. Am 26. Mai 1227 erinnerte Gregor IX. in seinem Schreiben *Nimis patenter* noch einmal an diese Instruktion seines Vorgängers.

Schon einige Tage zuvor, am 21. Mai 1227, hatte Gregor IX. den Pänitenten, so wie sie es wünschten, in einem Brief in ihrer Auseinandersetzung mit den kommunalen Behörden Mut gemacht. Noch deutlicher als in Honorius' Schreiben an die Bischöfe ermutigte Gregor die Pänitenten, ihre Güter zur Linderung der Not zu verwenden. Die Pänitenten verfügten ja über ihren Besitz, wie es von Franziskus gepredigt worden war, mit dem Ergebnis, daß Schwierigkeiten mit den Herrschenden entstanden. Der konkrete Umgang der aufstrebenden Klasse der Kaufleute und Bankiers mit materiellem Besitz und Vermögen drückte ja immer mehr Arme an den Rand der Gesellschaft und löste bei manchen Christen einen zu großen Gewissenskonflikt aus.

Infolge der gründlichen Reorganisation des franziskanischen Lebens in den zwanziger Jahren des dreizehnten Jahrhunderts ging den Pänitenten die frühere Unterstützung durch Franziskus und seine Brüder verloren. Obwohl die Pänitenten eine solche Unterstützung suchten, wich das Verhalten des neuen Klerikerordens in erheblichem Maße von der ursprünglichen Vorstellung der Franziskanerbewegung ab. Als Spezialisten der religiösen Armut klagten die Brüder nun einerseits die Hinterlist der Reichen an, während sie andererseits zur Geduld in den Schwierigkeiten des Lebens mahnten. Ihre vorher auf ihrem Dienst und ihrer Arbeit beruhende Nähe zu den Pänitenten war nun verloren gegangen.

Schlußfolgerungen

Aus den vorhergehenden Überlegungen über die Bewegungen der evangelischen Armut gegen Ende des zwölften und im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts können wir zwei Schlußfolgerungen ziehen. Erstens standen zwei verschiedene Referenzsysteme miteinander in Konflikt: einerseits das Wertesystem, das das Auftreten dieser Bewegungen in der Gesellschaft bestimmte; andererseits die Normen, die ihrer kulturellen Approbation oder Verurteilung zugrunde lagen. Das Auftreten dieser Bewegungen in der Gesellschaft ging von der alltäglichen Erfahrung ihrer Mitglieder aus und sprach andere in ihrer materiellen Lebenssituation an. Es brachte eine wirkliche Änderung des Lebens zuwege und bedeutete eine Herausforderung der gefestigten Synthese der Gesellschaft. Franziskus und seine Brüder sagten: Fördert den Frieden, dient den Bedürftigen, verfügt über eure Güter, wie Gott es will. Sie sagten dies mit Überzeugung und gekonnt. Es ist schade, daß wir dasselbe nicht für das Leben der ersten Waldenser feststellen können.

Die Interpretation dieser Bewegungen geschah unter den Voraussetzungen der damaligen Kultur. Die Waldenser und Franziskaner, die alles verlassen hatten, um Jesus zu folgen, traten einer fest strukturierten Welt gegenüber. Als Erneuerer mußten sie notwendigerweise Schwierigkeiten bekommen, weil sie Gleichgewicht und Zusammenhang des mittelalterlichen Lebens bedrohten. Sie mußten ihr Vorgehen erklären, mußten sich dem Urteil ihrer Zeit stellen. Auch ein Prophet muß sich dem Urteil der Geschichte stellen: Ein Sichberufen auf Gott allein reicht nicht. Die Waldenser und Franziskaner wurden dann auch beurteilt und verurteilt aus Gründen, die mit ihrer evangelischen Armut selbst nichts zu tun hatten, wohl aber mit den Folgen ihrer Worte und ihres Handelns im Volk. Die neuen Christen mußten auf eine solche Weise mit den ihnen vom Bewußtsein ihrer Zeit vorgegebenen Formen und Symbolen, mit der vorgegebenen Religion und den Riten umgehen, daß sie dadurch die praktischen Probleme des Lebens ansprechen konnten.

Indem sie dies taten, brachten die Angehörigen der Armutsbewegungen den Bedürftigen und Benachteiligten ihrer Zeit eine gute Nach-

richt. Sie stärkten und ermutigten die, die zuvor von der Gesellschaft ausgeschlossen und unterdrückt worden waren. Frauen und Bettler strömten zu Robert von Arbrissel († 1117). In Übereinstimmung mit dem Propositum von 1201 konnten die Humiliati in Frieden leben, und sie verteilten alles, was sie selbst nicht unmittelbar brauchten, unter die Armen. Im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts schlossen viele Frauen sich der Armutsbewegung an, um sich so von der Welt des patriarchalischen Besitzes zu befreien. Die Pänitenten ließen sich durch das soziale Anliegen der frühen Franziskanerbewegung inspirieren und suchten den engen Güterkreislauf, wie er von den Interessen und der Politik der Gemeinden vorgeschrieben war, zu durchbrechen. So lange die Armutsbewegungen die Grundannahmen der damaligen Zeit in Frage stellten, bedeuteten sie für die Armen und Schwachen eine gute Nachricht. Als die Franziskaner eine innere Spannung mit den angeblich von Gott sanktionierten Strukturen durchhielten, wenn sie auch theoretisch arm blieben, konnten die Schwachen und Armen von ihnen vielleicht etwas mehr karitative Hilfe, aber kaum eine Änderung ihrer Lebenssituation erwarten. Sie konnten nicht als stolze, aufrechte Menschen ihr Recht auf Nahrung einfordern, wie es die frühe Franziskanerbewegung aufgrund ihrer Theorie des Bettelns es durchaus getan hatte. Die Lebensbedingungen der Armen verschlechterten sich, als das Mittelalter seinem Ende zuging.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

DAVID FLOOD

1929 in Biddeford, Maine (USA), geboren. 1950 Eintritt in den Franziskanerorden. Studierte die Geschichte des Franziskanerordens bei Kajetan Esser († 1978) in Mönchengladbach, mit dem er 1970/1971 an der kritischen Ausgabe der frühen franziskanischen Schriften (Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis, Grottaferrata 1978) arbeitete. In den achtziger Jahren veröffentlichte er verschiedene Beiträge über franziskanische Geschichte in *Franziskanische Studien*, in *Wissenschaft und Weisheit* und in *frère François et le mouvement franciscain* (Editions Duvrièrs, Paris 1983). Anschrift derzeit: Franziskanerkloster, Bettratherstraße 79, D-4050 Mönchengladbach 1.

Michel Clévenot

«Gottes Reich auf Erden»?

Die Jesuitenreduktionen in Paraguay

Von 1609 bis 1768 wurde in dem damaligen Paraguay, das allerdings ein größeres Gebiet umfaßte als der gleichnamige moderne Staat, ein originelles Experiment durchgeführt, das zu jener Zeit großes Aufsehen erregte und dessen Deutung noch heute umstritten ist.

I. Südamerika nach der Eroberung

Zum Verständnis der Bedeutung und Tragweite dieses Experiments ist zunächst kurz an die Situation Südamerikas (die Bezeichnung «Lateinamerika» entstammt der Politik Napoleons III. und ist bekanntlich problematisch) nach der *conquista* zu erinnern.

Demographisch gesehen fielen in fünfzig Jahren schätzungsweise die Hälfte oder gar zwei Drittel der «indianischen» Bevölkerung den militärischen Aktionen, der Zwangsarbeit und vor allem den von den Europäern herüberverschleppten Epidemien zum Opfer. Das offizielle Statut der besetzten Gebiete war die *encomienda:* die Indianer sind im Namen des Königs «auftragsgemäß» den Siedlern anvertraut. Diese müssen für ihren Unterhalt sorgen und sie zum Glauben anleiten. Die Indianer ihrerseits sind dafür zu einer Abgabe verpflichtet. Und da sie kein Geld haben, müssen sie arbeiten, «um ihre Schulden zu bezahlen».

Gegen diese Weise, die Ausbeutung zu legitimieren, erhebt sich Protest von seiten der Missionare. Der Dominikaner Montesinos hält 1511 in Hispaniola (Haiti) in diesem Sinne scharfe Predigten. Nach ihm tritt Las Casas an seine Stelle und erreicht 1542 die Bekanntgabe «Neuer Gesetze». Sie beseitigen die *encomienda* und regeln das System der «Zwei Königreiche», nämlich desjenigen der Spanier und desjenigen der Indianer, beide je für sich dem spanischen König unterstellt. Gemäß dieser juridischen Fiktion behalten die Indianer ihre Gesetze und Stammesältesten weiterhin bei und leisten als Zeichen ihrer Unterwerfung den Tribut. In Wirklichkeit aber bleibt die *encomienda* fast überall in Geltung.

Wie man sieht, ist die Religion eng mit der Politik verflochten. Und dies um so mehr, als die zur Zeit der *reconquista* gegen den Islam ausgearbeitete Institution des *patronato* den Eroberungsfeldzug in einen heiligen Krieg verwandelt und den König offiziell damit beauftragt, die unterworfenen Völker zum Glauben zu führen, indem sie ihm die Vollmacht erteilt, an Ort und Stelle Bischöfe einzusetzen. Angesichts des recht mittelmäßigen spanischen Weltklerus übernehmen die Orden (Dominikaner, Franziskaner, Augustiner, Mercedarier, später Jesuiten) die missionarische Eroberung und die bischöflichen Ämter.

II. Ursprung der Reduktionen

Die Spanier hatten 1516 die Mündung des Rio de la Plata erreicht. Die Eroberung des Landesinneren stieß auf heftigen Widerstand der Eingeborenen, der *Guaranis* («Krieger»). Sie gehörten zur Familie der *Tupi-Guarani,* die damals den größten Teil des südamerikanischen Kontinents bevölkerten. Diese Stämme lebten noch im Steinzeitalter: Sie pflegten die Jagd, den Fischfang und das Sammeln und bewirtschafteten abgebrannte Wald- und Feldflächen. Die Blutrache gegen Nachbarstämme war gang und gäbe. Auch rituelle Menschenfresserei war bei ihnen üblich. Ihre gesellschaftliche Organisation gründete sich auf das Patriarchat; die Polygamie stand allgemein in Brauch; die Männer beschäftigten sich mit Jagd und Krieg, die Frauen mit dem Sammeln, der Aussaat und der Ernte. Die animistische Religion der Guaranis kannte einen Schöpfergott und verschiedene Naturgeister; Zauberpriester dienten als Vermittler zwischen der Welt der Menschen und der Welt der Geister, heilten die Kranken und leiteten die Zeremonien.

Nach der eigentlichen Eroberungsphase hatten sich die Spanier fest angesiedelt; aus ihrer Verbindung mit indianischen Frauen wurden Mischlinge (Mestizen) geboren. 1536 wurde die Stadt Asunción gegründet; 1587 errichteten hier drei Jesuiten eine höhere Schule, in der sie gegen die *encomienda* predigten, was ihnen allsogleich Schwierigkeiten eintrug. Indessen beanspruchten die Portugiesen, die über Brasilien herrsch-

ten, auch die Kontrolle des Gebiets am oberen Parana. Obwohl Spanien 1580 Portugal an die Krone angeschlossen hatte, bedrohten aus São Paulo eingedrungene *bandeiras* auf gefährliche Weise die spanischen Einrichtungen. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, erlangte 1607 der Gouverneur Hernandarias die Errichtung des sogenannten «Jesuitenstaates von Paraguay». Der Provinzobere Diego de Torrés beschloß daraufhin die Anwendung einer Methode, die er in Peru bereits durchgeprobt hatte: Er schloß die Indianer in abgelegenen Dörfern zusammen (Las Casas hatte das schon in Guatemala versucht, Franziskaner und Dominikaner ebenfalls an mehreren Orten). Am 29. Dezember 1609 wurde am Zusammenfluß des Parana und des Paraguay die erste «Reduktion» gegründet: San Ignacio Guazú.

Warum die Bezeichnung «Reduktion»? Weil hier die Indianer «zum bürgerlichen Leben und zur Kirche (zurück)geführt werden *(reducti)*». Dieser Missionsmethode war ein gewaltiger Erfolg beschieden: Im Jahre 1630 vereinigten 25 Reduktionen fast hunderttausend Indianer. Aber die *bandeiras* aus São Paulo griffen an. Sie wollten sich neue Sklaven verschaffen. Zweimal, 1631 und 1637, mußten die Jesuiten eine Aussiedlung nach dem Süden organisieren; sie ließen sich zwischen dem Parana und dem Uruguay, einem leichter zu verteidigenden Gebiet, nieder. 1640 erhielten sie die Erlaubnis, die Guaranis zu bewaffnen (Feuerwaffen!), damit diese den *bandeiras* Widerstand leisten konnten. Deren Vernichtung gelang im Jahr darauf.

Fortan hatte der «Guaranistaat» Ruhe. Bis zu dem Tag, an dem... Aber wir wollen der Geschichte nicht vorgreifen.

III. Organisation der Reduktionen

Es geht hier nicht darum, den «Alltag» in den Reduktionen zu beschreiben. Das ist schon anderswo geschehen. Wir wollen vielmehr zeigen, was diese so eigenartige Organisation im Grunde charakterisierte.

Erste Feststellung: die 36 Reduktionen Paraguays sind ausnahmslos nach demselben Modell errichtet. Alle, die sie besuchten, stellten fest: Hat man eine gesehen, hat man alle gesehen. Diese Einförmigkeit scheint noch verstärkt worden zu sein durch die Absonderung von aller Welt. Kein Fremder, nicht einmal ein Spanier hatte, mit Ausnahme der Bischöfe und Gouverneure, das Recht, die Reduktionen zu betreten. Die Jesuiten hatten ihr Experiment hinter einem wahren «eisernen Vorhang» durchgeführt! Das erinnert natürlich unweigerlich an Konzentrationslager, und dieser Eindruck wird auch bestätigt durch den außergewöhnlich starken Zwang, dem hier Raum und Zeit unterlagen. Die Reduktionen waren streng geometrisch angelegt, die Häuser der Indianer standen rings um die Kirche und die Residenz der Patres, die alles überwachten und übrigens mit Hilfe einer Art Familienspionage über alles auf dem Laufenden waren. Das war bereits das «Allessichtsystem», wie es Jeremy Bentham im Blick auf die Gefängnisse beschreibt. Was den Kalender betrifft, so ist er ein regelrechter Terminkalender: Alles ist genau festgelegt; für jeden Tag ist bestimmt, was «zu tun ist», Stunde um Stunde. Beim Glockenschlag geht's zur Messe (täglich!), zum Gebet, zur Mahlzeit, zur Arbeit, zur Freibeschäftigung. Man könnte sich in einem Ordenshaus glauben oder in einem Jesuitenkolleg. Glauben? Nein, es ist wirklich so! Auch die Strafordnung (Rute, Karzer, keine Todesstrafe) erinnert an die Welt der (großen) Kinder.

Die Reduktion wird prinzipiell von einem gewählten «Gemeinderat» geleitet. Tatsächlich aber dirigieren die beiden Jesuiten, die als «Pfarrer» wirken, alles, wobei ihnen Indianer als Mitarbeiter zur Seite stehen. Die alte Stammesordnung mit ihren «Kaziken» und Zauberern wurde vollständig umgekrempelt. Das gleiche gilt für die Beziehungen zwischen den Lebensaltern und den beiden Geschlechtern (die Kinder gehen in die Schule, die Frauen kümmern sich um den Haushalt und die Weberei, die Männer gehen aufs Feld) sowie für die Regeln der Verwandtschaft und der Ehe (Einehe, Kleinstfamilie, jede in einer besonderen Wohnung).

Ein eigenes, oft diskutiertes Problem stellt die Wirtschaft dar. Haben die Jesuiten den Kommunismus eingeführt? Muß man daran erinnern, daß die Guaranis, die ja wohnsitzlose Jäger waren, weder das persönliche Eigentum des Bodens noch das der Immobilien kannten? Offensichtlich waren ihre Pflanzungen auf den abgebrannten Wald- und Feldflächen Gemeingut. Die Jesuiten wollten aber jedem sofort «ein Feld und ein Haus geben und sie in Dörfern zusammenfassen». Aber neben diesem «Privateigentum» (vielmehr Nutznießung, da die spanische Gesetzgebung die Indianer als Unmündige behandelte) wurde der Großteil der Ernten und der Vieh-

zuchtprodukte in kollektiven Lagerhäusern gespeichert und von den Patres verwaltet, die ihre Verteilung überwachten. Auch die in der Apostelgeschichte beschriebene christliche Urgemeinde hatte ja bekanntlich Schwierigkeiten mit der Verteilung der Güter (vgl. den Vorfall mit Hananias und Saphira, Apg 4,32–5,11).

Wollte man sich die anderen Lebensbereiche vor Augen führen – den Außenhandel (sehr eingeschränkt und genau geregelt), die militärische Ausbildung (unter Anleitung von Jesuiten, die ehemals Offiziere waren), die Kleidung (eine Art Uniform, während doch die Guaranis früher nackt herumliefen), die Gesundheitspflege (vollständig verändert durch die Kleiderpflicht, die Beschränkung der Bademöglichkeit, die Veränderung der Ernährungsweise), schließlich die Religion selbst (ein rudimentäres Christentum, aufgepfropft auf die immer noch lebendigen religiösen Praktiken und Riten) – käme immer wieder dasselbe Ergebnis heraus: die Jesuiten haben versucht, den Guaranis eine andere Lebensweise aufzuzwingen.

IV. Die Grundsätze der Jesuiten

Dieses gewaltige Experiment wurde aufgrund durchaus klarer theologischer Prinzipien durchgeführt.

Das erste dieser Prinzipien, gegen das sich dann der heftige Widerspruch der Jansenisten entfesselte (Pascal!), bestand in der Behauptung, daß die Gnade der menschlichen Natur nicht nur nicht widerspreche, sondern sie vielmehr vollende. Das wollte besagen, das beste Mittel, ein guter Christ zu werden, bestehe darin, ganz Mensch zu sein. Nun seien aber die Guaranis wie alle «Wilden» (noch) keine vollen Menschen, sondern bloß Kinder. Der Generalobere Aguilar sagte es ausdrücklich: «Der Missionar muß wie ein Familienvater handeln, denn der Indianer, ganz gleich welchen Alters, bedarf wie das Kind der Erziehung und der Bestrafung auch zu seinem eigenen Wohl.»

«Erziehung» – das ist das Schlagwort. Das pädagogische Talent der Jesuiten läßt sich hier freien Lauf. Während eineinhalb Jahrhunderten geben die Reduktionen in Paraguay das erstaunliche Beispiel von Jesuitenkollegien mit etwa 300000 Insassen! Eine Erziehung im hermetisch abgeschlossenen, vor der «Ansteckung durch das schlechte Beispiel» geschützten Lebensraum. Eine Erziehung nach sogenannten allgemeingültigen, aber ganz und gar europäisch-lateinischen Wertvorstellungen.

Das zweite Prinzip betrifft die Politik der Jesuiten. Als Erzieher von Fürstensöhnen und als Beichtväter von Königen bemühen sich die Jesuiten allüberall, «zur größeren Ehre Gottes» Einfluß auf die Regierung zu nehmen. Sie hatten zwar in Paraguay nicht die Möglichkeit und zweifellos auch nicht die Lust, einen Staat im Staat zu gründen, ergriffen aber doch die ihnen dargebotene Gelegenheit, die christliche Moral auf ein ganzes Land anzuwenden. Seit Konstantin haben die kirchlichen Stellen weiß Gott immer wieder von einer «christlichen Gesellschaft» geträumt; und die Jesuiten fühlten sich dazu um so mehr angetrieben, als ja ihr großer Theologe Francisco Suarez (1548–1617) erklärt hatte: «Die indianischen Gebiete sind souveräne Staaten, gesetzlich dem spanischen Mutterland gleichberechtigt und von Rechts wegen Glieder der weltweiten Gemeinschaft der Völker.» Die Jesuiten forderten angesichts der Mißbräuche der Kolonisation für die Ureinwohner das Recht zum Leber , zur Freiheit ur d zum Eiger tum. Sie fühlter sich demr ach verpflichtet, die Guarar is auf die Stufe dieses nach ihrer Meinung absoluten Ideals zu «heben», nämlich ein guter Christ zu sein, das heißt ein wahrer Spanier.

Die großartigen, im Jesuitenstil erbauten Kirchen, deren Ruinen an den Orten der ehemaligen Reduktionen heute noch zu sehen sind, beweisen diese «Inkulturation», gegen die der Franziskaner Jerónimo de Mendieta schon am Beginn der Eroberung protestiert hatte. Als Männer der Bildung und der Regierung fühlten sich die Jesuiten vollkommen im Einklang mit der Anweisung, die der König von Spanien im Jahre 1609 dem Gouverneur von Paraguay zukommen ließ: «Diese Völker sind nicht ihrer Freiheit zu berauben, sondern aus der Zügellosigkeit und Barbarei, in der sie leben, herauszuführen.»

Als «Barbaren» und «zügellose Leute» waren die Guaranis eben «Wilde». Es fehlte ihnen einfach alles: die Zivilisation, die Moral und vor allem das Evangelium. Sie waren «Arme» in Reinform. Wie sollte man da nicht das Verlangen spüren, sie aus diesem erbarmungswürdigen Zustand «herauszuretten», um sie in unsere schönen christlichen Werte einzuführen, in diesen ganz unschätzbaren Reichtum? So wirkte in den Reduktionen eine grundsätzlich festgelegte Auffassung vom Menschen und von der Gesell-

schaft, eine ganz prinzipielle Art und Weise auch, wie man sich das Christentum vorstellte.

V. Innere und äußere Widersprüche

Das «Heilige Experiment», wie es manchmal genannt wurde, war freilich vielfältigen Widersprüchen ausgesetzt.

Am gefährlichsten waren nicht jene, die das System aus sich selbst hervorbrachte, denn die fast vollständige Abgeschlossenheit der «Provinz» und die von den Jesuiten ausgeübte absolute Kontrolle begrenzten das Risiko eines Berstens dieser Einrichtungen (was allerdings vorkam, vor allem in den Anfängen).

Die schwerste Bedrohung kam von außen. Wirtschaftlich gesehen bedeuteten die Reduktionen einen tiefen Einbruch in die Ordnung der *encomienda;* die spanischen Siedler fühlten sich beeinträchtigt. Politisch war die strategische Lage «Paraguays" an der Grenze Brasiliens stets Ursache von Unruhen; zuerst wegen der Zusammenstöße mit den *bandeirantes,* dann mit den portugiesischen Siedlern, die in den brasilianischen Süden drängten, da ja um 1700 herum durch die Entdeckung des Goldes diese Gegend an Wert gewonnen hatte, schließlich mit der portugiesischen Regierung, nachdem diese 1640 erneut unabhängig geworden war. Auch im Religiösen hatten die Jesuiten nicht nur Freunde. Das zeigte sich besonders beim Episkopat. Die Bischöfe, oft Dominikaner, sahen es gar nicht gern, daß ihnen die wirksame Autorität über Hunderttausende von Gläubigen entglitt – eine Zahl übrigens, die mit einem Seitenblick auf die Bischöfe absichtlich verkleinert wurde. In Rom selbst begannen die Päpste, diesen allzu unabhängigen Missionaren zu mißtrauen. Im Jahre 1622 war die päpstliche Propagandakongregation gegründet worden; sie behielt sich die Missionsleitung vor. 1658 wurde die «Société des Missions étrangères de Paris» gegründet; auch sie machte, namentlich in China, den Jesuiten Konkurrenz.

Die Zeiten änderten sich. Die Gesellschaft Jesu rief gerade aufgrund ihres Einflusses und ihres Erfolges eine mächtige gegnerische Koalition auf den Plan. Der Geist der Aufklärung war in die Schichten der europäischen Intelligenz eingedrungen und wehte bald auch an den Königshöfen. Während Montesquieu und sogar Voltaire das Experiment von Paraguay noch bewundert hatten, fanden jetzt gewisse Schmähschriften offene Ohren.

Und nun gerieten die Jesuiten in eine Falle. Im Jahre 1750 tauschte Spanien durch den Vertrag von Madrid mit Portugal die Kolonie von Sacramento am Rio de la Plata gegen sieben Reduktionen im Süden von Uruguay aus. Dadurch entstand für die Jesuiten folgendes Dilemma: Nehmen sie diesen Tausch an, verlieren sie das Vertrauen der Guaranis, die nun gezwungen sind, ihre besten Felder der Habgier der portugiesischen Siedler zu überlassen; weigern sie sich aber, so bedeutet das Aufstand gegen die Könige. Der Generalobere Visconti befahl die Unterwerfung. Die meisten gehorchten. Aber die Guaranis leisteten mit den ihnen zur Verfügung stehenden Feuerwaffen Widerstand. Mehrere Jahre lang wütete der «guaranische Krieg». Schließlich siegten die spanischen und portugiesischen Truppen.

Portugals Premierminister, der Markgraf de Pombal, ein geschworener Feind der Gesellschaft Jesu, nahm dies zum Anlaß, die Jesuiten aus Portugal und dessen Kolonien auszuweisen (1759). 1767 unternahm der König von Spanien die gleichen Schritte (Frankreich hatte bereits 1762 in diesem Sinn gehandelt). Die Missionare wurden in Buenos Aires wie Sträflinge auf Schiffe verladen; viele starben im Gefängnis oder in der Verbannung. Am 21. Juli 1773 löste Papst Clemens XIV. die Gesellschaft Jesu auf.

Die Reduktionen in Paraguay wurden verwüstet und geplündert, die Guaranis in die Sklaverei abgeführt, oder sie flüchteten in die Wälder. Die guaranische Sprache allein entging der Katastrophe, denn die Franziskaner und die Jesuiten hatten für sie bereits Grammatiken und Wörterbücher verfaßt. Heute ist das Guaranisch die offizielle Sprache Paraguays. Es ist dies das einzige Beispiel solcher Art in ganz Amerika.

VI. Die Geschichte der Geschichte

Über die Geschichte der Jesuitenprovinz Paraguay ist viel geschrieben worden. Anhänger, Gegner und Interpreten aller Gattungen haben die Debatte leidlich getrübt. Unter den am häufigsten aufgeworfenen Fragen sind folgende zu nennen: Bildeten die Reduktionen einen wahren, von der spanischen Krone unabhängigen Jesuitenstaat? Haben die Jesuiten ein kommunistisches System mit Gemeineigentum der Produktionsmittel eingeführt? Oder haben sie vielmehr

eine vollkommene Gesellschaft inmitten einer verdorbenen Welt errichten wollen? Bestand ihr Unternehmen darin, eine staatenlose Gesellschaft in ein totalitäres Polizeiregime umzuwandeln? Wollten sie sich schließlich nicht einfach an die Umstände anpassen, indem sie eine pragmatische Politik führten, die ihrem Willen zu Erziehung und Evangelisierung sowie den Forderungen der spanischen Gesetzgebung (übrigens oft von ihnen selber inspiriert) und den Bedürfnissen des guaranischen Volkes entsprach?

Wir hoffen, daß unser Beitrag zu einer Antwort auf diese Frage verhilft. Darum möchten wir mit einer erneuten Frage schließen: Haben die Jesuiten vielleicht letzten Endes das verfehlt, was sie zu erreichen hofften, und das erreicht, was sie am wenigsten erwarteten? Tatsächlich erscheint das Experiment der Reduktionen als ein typisch «kolonialistisches» Unternehmen, denn es bestand ja in der Ausfuhr eines europäischen Zivilisationsmodells, das dann als das Bestmögliche aufgezwungen wurde ohne Rücksicht darauf, daß es jene unweigerlich entwurzelte, auf die man es anwandte. Eurozentrismus? Sicher. Genauer aber die Folge einer westlichen Auffassung von Vernunft und Glauben, darin vollkommen zeitgebundene Gegebenheiten allzu schnell als «universal» gültig hingestellt wurden. Montaigne hatte beobachtet, wie man aus Amerika herübertransportierte «Wilde» feilbot. Er hatte über das Problem nachgedacht: «Die Gesetze des Gewissens, von denen wir behaupten, sie entstünden von Natur, werden aus der Gewohnheit geboren; ein jeder ehrt in seinem Herzen die Sitten und Gebräuche, die seine Mitwelt als gültig übernommen hat, und er kann sich nicht von ihnen losmachen ohne Gewissensbisse, noch sich ihnen ergeben, ohne von den anderen gelobt zu werden. (...) Daher kommt es auch vor, daß man für unvernünftig hält, was ungebräuchlich ist – Gott weiß, daß dies meist gegen alle Vernunft angenommen wird!» («Essais», Buch I, Kapitel 22).

Paradoxerweise haben die Jesuiten vielleicht gerade dort gesiegt, wo sie es nicht erwarteten. Da es ihnen nämlich nicht gelungen war, die Guaranis in Spanier zu verwandeln, ermöglichten sie es einem Volk, seine Sprache, das heißt den Schmelztiegel seiner Eigenart, zu bewahren, das beste Mittel, um eines Tages seine Identität wiederzufinden.

Es lebe das freie Paraguay!

Bibliographie

a) Quellen

P. Hernandez SJ, Organización social de las doctrinas guaranias de la Compañía de Jesús, 2 Bde (Barcelona 1913).

P. Pastells SJ, Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, 4 Bde (Madrid 1922f).

L.A. Muratori, Il Cristianesimo felice nelle missioni dei padri della compagnia di Gesù (Venedig 1743).

b) Untersuchungen

A. Armani, Città di Dio ed Città del Sole. Lo «Stato» gesuita dei Guarani (1609–1768) (Rom 1977).

A. Métraux, La Réligion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani (Paris 1928); ders., Le caractère de la conquête jésuitique: Acta Americana, Bd 1, Nr. 1, 69–82 (Austin 1943).

M. Mörner, The Political and Econimic Activities of the Jesuits in the La Plata Region: The Habsburg Era (Stockholm 1953).

M. Haubert, La Vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites (Paris 1967).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

MICHEL CLÉVENOT

1931 in Paris geboren. Studium der Literaturwissenschaft und der Theologie. 1967–1972 Nationalkaplan der «Jeunesse étudiante chrétienne» (JEC) in Frankreich. 1972–1976 Cheflektor bei den Editions du Cerf; 1976–1979 Journalist bei *Politique-Hebdo* und bei *Monde-Dimanche*. Derzeit freier Schriftsteller. Veröffentlichungen: Approches matérialistes de la Bible (Ed. du Cerf, Paris 1975); deutsche Ausgabe: So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte (Christian Kaiser Verlag, München ^{2}1980); Les Hommes de la Fraternité (Histoire du Christianisme), 6 von 12 geplanten Bänden sind seit 1981 (bei Nathan, Paris) erschienen; demnächst auch deutsche Ausgabe (Exodus-Verlag, Freiburg i.B.); (als Hg.:) L'état des religions (Sammelband, erscheint 1987 bei La Découverte/Le Cerf, Paris). Mitarbeit bei den Zeitschriften *Lettre*, *Notre Histoire* und *Autrement* (Paris). Anschrift: 26, rue Parmentier, F–94130 Nogent/Marne, Frankreich.

Der Einbruch der Armen:
Evangelische Herausforderung für die Reichen

Norbert Greinacher

Theologie der Befreiung in der «Ersten Welt»?

Das Problem

Von den für dieses Heft Verantwortlichen wurde mir die Aufgabe gestellt, einen Artikel zu schreiben mit dem Titel «Theologie der Befreiung in der ‹Ersten Welt›». Ich habe diese Überschrift mit Bedacht mit einem Fragezeichen versehen, weil mir Begriff und Sache desto problematischer wurden, je mehr ich darüber nachdachte.

Bekanntlich entstand die Theologie der Befreiung in Lateinamerika in einem ganz bestimmten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kontext, der vor allem durch Unterdrückung und Ausbeutung gekennzeichnet war und ist. Theologie der Befreiung war und ist der kreative und authentische Versuch, auf diese leidvoll erfahrene Situation eine genuin christliche Antwort zu geben.

Nun leugne ich überhaupt nicht, daß es auch in der «Ersten Welt» Ausbeutung und Unterdrükkung gibt. Davon wird noch zu sprechen sein. Aber es scheint mir inadäquat, ja anmaßend zu sein, eine solche vor allem von Leid gleichsam gedrängte Theologie einfach in die «Erste Welt» transponieren zu wollen. Inadäquat deshalb, weil wir in der «Ersten Welt» in einem anderen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kontext leben und gerade die Theologie der Befreiung ja zu Recht auf der Notwendigkeit einer kontextuellen Theologie besteht; anmaßend deshalb, weil wir Theologen und Christen der «Ersten Welt» in der Regel in einer nicht vergleichbaren, privilegierten Position leben.

Hinzu kommt ein wichtiger Unterschied zwischen der Theologie in der «Ersten Welt» (neben vielen anderen Unterschieden): Die Theologie des reichen Nordens darf und kann nicht hinter die neuzeitliche Freiheitsgeschichte und die Aufklärung zurückfallen (was immer das im einzelnen bedeuten mag), es sei denn, sie wandere selbst aus dem öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs aus. Sie darf und kann freilich auch nicht hinter die «Dialektik der Aufklärung» zurückfallen, es sei denn, sie gebe den Anspruch auf, hier kontextuelle Theologie zu sein. Clodovis Boff hat zu Recht auf diesen Situationsunterschied in Lateinamerika hingewiesen[1].

Diese Ausführungen sollten auf keinen Fall in dem Sinne mißverstanden werden, als ob ich für eine allzu einfache Arbeitsteilung in Theologie und Kirche plädieren würde: Die Christen in Lateinamerika haben sich um die Armen zu kümmern, die Christen in der «Ersten Welt» um die Reichen. Wenn sich die Christen in der «Ersten Welt» den Anfragen, Aufforderungen und Optionen der Christen in der «Dritten Welt» verweigern, verletzen sie ihr eigenes Selbstverständnis der einen universalen Kirche und brechen als praktische Schismatiker aus der Einheit der Kirche aus. «Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit ihm» (1 Kor 12,26). Die vorrangige Option für die Armen, vor allem von der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979 verkündet, gilt für die gesamte Kirche. Und auch der «Konflikt um die Theologie der Befreiung»[2] ist nicht nur eine Angelegenheit der Theologen der Befreiung, sondern eine Angelegenheit aller Theologen und der ganzen Kirche. Und dies nicht nur, weil es das Gebot der Solidarität verlangt, daß Theologen in der «Ersten Welt» ihren gemaßregelten Kollegen in der «Dritten Welt» mit Rat und Tat zur Seite stehen (viel mehr, als dies bisher geschehen ist!), sondern vor allem auch deswegen, weil hier Grundfragen der Theologie und des kirchlichen Lebens zur Debatte stehen.

Aber gerade derjenige, der für die Legitimität, ja Notwendigkeit einer kontextuellen Theologie eintritt, wird konsequenterweise nicht mit dem

Anspruch auftreten, eine Theologie der Befreiung in der «Ersten Welt» zu vertreten. Wir werden – vor allem in der katholischen Kirche – es noch zu lernen haben, daß es die eine, universale, überall anerkannte Theologie nicht gibt und auch nicht mehr geben darf, sondern daß wir es – noch viel mehr als bisher – mit einer Vielzahl von Theologien zu tun haben werden. Wenn Ernst Käsemann schon im Hinblick auf das Neue Testament von verschiedenen Theologien spricht, um wieviel mehr muß es dann heute eine solche Vielzahl von kontextuellen Theologien geben, die nur noch einmal zum Ausdruck bringen, daß Gott nie adäquat reflektiert und auf den Begriff gebracht werden kann, sondern daß Theologie immer nur ein Annäherungsversuch bleibt, notwendigerweise geprägt von der jeweiligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation, wobei allerdings diese Vielgestaltigkeit immer bezogen ist auf dasselbe absolute Geheimnis, welches wir Gott nennen. Dies gesagt, trete ich aber entschieden dafür ein, daß die Theologen in der «Ersten Welt» eine prophetische politische Theologie zu verwirklichen haben, welche die Herausforderung der Theologie der Befreiung ganz ernst nimmt und Gott und die «Erste Welt» reflektiert unter dem Vorzeichen der vorrangigen Option für die Armen. Dabei scheint mir ein kritischer Dialog, auch eine gegenseitige «correctio fraterna», zwischen den Theologen unbedingt notwendig zu sein.

Im folgenden wird versucht, einige mir wichtig erscheinende Elemente einer *prophetischen politischen Theologie* in der «Ersten Welt» zu skizzieren[3].

Trauerarbeit

Christliche Theologie in der «Ersten Welt» wird zunächst und grundlegend darüber nachzudenken haben, inwiefern sie in der abendländischen Theologiegeschichte mitschuldig geworden ist vor allem an den vier gefährlichen Krankheiten, an denen die Weltgesellschaft heute leidet, ja in ihrer Existenz bedroht ist: an dem Ost-West-Konflikt, an dem Nord-Süd-Konflikt, an der ökologischen Krise und an dem Frau-Mann-Konflikt, wobei diese vier Krisenherde untereinander vielfach verschränkt sind. Mir ist bewußt, wie umstritten die Frage ist, ob überhaupt und in welchem Maße das Christentum hier involviert ist, und ich kann hier auf diese Diskussion nicht eingehen. Aber ich bin überzeugt davon, daß eine Trauerarbeit der Theologie – biblisch gesprochen: eine Umkehr – notwendige Voraussetzung dafür ist, eine prophetische politische Theologie in der «Ersten Welt» zu verwirklichen. Für mich jedenfalls stellt es die größte Herausforderung für meinen christlichen Glauben dar, daß der Verlauf der letzten fünfhundertjährigen Geschichte in Lateinamerika maßgeblich von Christen und der katholischen Kirche geprägt wurde und das «Ergebnis» dieser Epoche eine zum Himmel schreiende strukturelle Ungerechtigkeit der Gesellschaft darstellt.

Wider den Neokolonialismus

Eine solche «metanoiische» Aufarbeitung der Theologie- und Kirchengeschichte muß zur Konsequenz haben nicht nur einen Kampf gegen jegliche Form des politischen und ökonomischen Neokolonialismus (davon wird noch die Rede sein), sondern vor allem auch das Entlassen der Kirche und Theologie in der «Dritten Welt» in ihre Freiheit. Die Kirche und die Theologie in Lateinamerika hat sich – vor allem seit der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín 1968 – auf diesen Weg der Emanzipation begeben, und es ist die unbedingte christliche Pflicht der universalen Kirchenleitung in Rom, der Kirchen und der Theologen in der «Ersten Welt», den Christen in der «Dritten Welt» auf diesem Weg der Eigenständigkeit nicht nur nichts in den Weg zu legen, sondern diesen Weg in die Autonomie mit allen Kräften zu fördern, so wie gute Eltern wissen, daß sie den Abnabelungsprozeß ihrer Kinder zu unterstützen haben, so schmerzhaft dies ist.

Dies gilt auf der theoretischen Ebene: der Anerkennung eines eigenen theologischen Weges in derselben Treue zu den allen Christen verpflichtenden jüdischen und christlichen Traditionen. Dies gilt ebenso auf der praktischen Ebene: der Anerkennung neuer pastoraler Wege und Erfindungen. Dies gilt auch auf der finanziellen Ebene: daß finanzielle Hilfe gereicht wird ohne jegliche Auflage.

Darüber hinaus aber ist zu realisieren, daß Eltern auch von ihren Kindern lernen sollen, das heißt in diesem Falle, daß die Christen in der «Ersten Welt» zu lernen haben von Theorie und Praxis christlichen Lebens in der «Dritten Welt». Ein Beispiel, das mich selbst sehr betroffen gemacht hat, möge dies verdeutlichen. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe des Glaubensbuches pe-

ruanischer Campesinos «Vamos caminando»[4] schreibt Bischof J. Dammert von Cajamarca: «Die katholische Literatur, die in Lateinamerika benutzt wurde, war europäisch... (Nun) entstand das Buch ‹Vamos caminando›, das jetzt den Weg der Gegenrichtung geht. Angeboten wird es den Christen des alten Deutschland, das so voll von theologischer Literatur ist.»[5]

Wider den «Consumismo»

Eine Theologie in der «Ersten Welt», welche sich herausfordern läßt von der Theologie der Befreiung, wird das faktische Wertmuster der einseitigen Konsumorientierung, den «consumismo», infrage zu stellen haben. Eindrucksvoll hat Pier Paolo Pasolini diese Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft analysiert[6]. Er schreibt: «Der Zwang zum Konsum ist ein Zwang zum Gehorsam gegenüber einem unausgesprochenen Befehl. Jeder... steht unter dem entwürdigenden Zwang, so zu sein wie die anderen: im Konsum, im Glücklichsein, im Freisein; denn das ist der Befehl, den er empfangen hat und dem er gehorchen ‹muß›, will er sich nicht als Außenseiter fühlen. Nie zuvor war das Anderssein ein so schweres Vergehen wie in unserer Zeit der Toleranz.»[7]

Entfremdung durch Reichtum

Karl Marx hat in seinen «Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten» die Entfremdung des Arbeiters durch wachsende Armut beschrieben: «Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehrWaren er schafft. Mit der Verwertung der Sachwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in demselben Verhältnis zu.»[8] Zwr gibt es auch in der «Ersten Welt» weiterhin – wie zu Marx' Zeiten – die Entfremdung durch Armut (davon wird noch zu sprechen sein); aber es gibt auch die spezifische Entfremdung durch Reichtum: eine Versklavung des Menschen durch den Fetisch-Charakter des Prestiges, des Einkommens, des Besitzes, des Eigentums, der Leistung.

Dabei werden sich christliche Theologen vor einer Ideologisierung der Armut und des Armen zu hüten haben, einer Ideologisierung, die sich oft genug in der Christentumsgeschichte gestützt hat auf das mißverstandene Wort Jesu: «Arme werdet ihr immer bei euch haben» (Mt 26,11). In Wirklichkeit geht es darum, sowohl die Entfremdung durch Armut wie die Entfremdung durch Reichtum zu überwinden.

Neuer Lebensstil

Für sehr viele Christen in der «Ersten Welt», die – zumindest gemessen an der Armut in der «Dritten Welt» – zumeist sehr reich sind, wird dies nicht ohne eine grundlegende Änderung des Lebensstiles im Leben des Einzelnen, der Familie, der kirchlichen Gemeinde, ja der Gesellschaft gehen. Schon vor zehn Jahren haben die beiden christlichen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland aus Anlaß der «Vierten Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung» (UNCTAD IV) geschrieben:«Menschen verschiedener Weltanschauungen versuchen seit einiger Zeit, einen ‹neuen Lebensstil› zu finden und zu verwirklichen. Der Verzicht auf bisher selbstverständliche Gewohnheiten und Neigungen des Konsums gehört dabei zu den zentralen Vorstellungen... Ein einfacher Lebensstil in den Industrieländern soll dazu beitragen, die aus physischen oder wirtschaftlichen Gründen knappen Güter dieser Welt gerecht zu verteilen. Solchen Aktionen geht es aber über den Verzicht hinaus um eine weitergehende Umorientierung des Verhaltens, um einen neuen Umgang mit Menschen, Zeit, Geld und Dingen.»[9]

Kapitalismuskritik

Über eine solche Änderung des Lebensstils hinaus werden die Christen in der «Ersten Welt» aber auch zu prüfen haben, ob das kapitalistische Wirtschaftssystem auf der Grundlage der jüdischen und christlichen Traditionen und der Traditionen der Christentumsgeschichte nicht radikal in Frage gestellt werden muß. Bekannt ist, wie scharf das Schlußdokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979 dieses System kritisiert hat: «Die freie Marktwirtschaft in ihrer reinsten Ausprägung, die immer noch als Wirtschaftssystem auf unserem Kontinent gilt und durch gewisse liberale Ideologien legitimiert wird, hat den Abstand zwischen Reichen und Armen vergrößert, weil sie das Kapital vor die Arbeit setzt, wirtschaftliche Interessen vor soziale Belange. Minderheitsgruppen, zuweilen mit ausländischen In-

teressen verbündet, haben die Möglichkeiten ausgenutzt, die ihnen diese alten Formen des freien Marktes bieten, um ihren Vorteil auf Kosten der Interessen des größeren Teils der Bevölkerung zu sichern» (Nr. 47).

Diese Kritik am kapitalistischen Wirtschaftssystem wird aber wohl nicht nur für Lateinamerika gelten, sondern auch für die «Erste Welt». Die katholischen Bischöfe von Kanada[10] und der Vereinigten Staaten von Amerika[11] haben diese Kritik weithin übernommen. Es bleibt eine akute Aufgabe der Theologie in der «Ersten Welt», trotz erheblichen gesellschaftlichen Widerstandes eine solche Kritik noch besser zu begründen und überzeugender darzulegen.

Option für die Armen

Auch für die «vorrangige Option für die Armen», wie sie in dem Schlußdokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla 1979 so überzeugend gefordert wurde[12], gilt ja wohl nicht nur für die Kirche in Lateinamerika, sondern auch für die Kirchen in der «Ersten Welt». Und niemand wird zu behaupten wagen, daß es hier keine Armen gebe. Nach seriösen Schätzungen des «Deutschen Caritasverbandes» gab es im Jahre 1985 in der Bundesrepublik Deutschland 2,5 Millionen Empfänger von Sozialhilfe und rund 650000 Empfänger von Arbeitslosenhilfe[13]. Nimmt man diejenigen hinzu, die aus Scham oder Unwissenheit keine Sozialhilfe beantragen, die aus der Arbeitslosenhilfe herausgefallen sind oder deren Einkommen (Lohn, Gehalt, Rente) unter den Sätzen der Sozialhilfe liegen, darf man wohl schlußfolgern, daß rund zehn Prozent der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland strukturell arm sind[14]. Die Glaubwürdigkeit der Christen, der kirchlichen Gemeinden, der Theologen und der Kirchen in der «Ersten Welt» wird sich daran erweisen müssen, ob sie sich wie die Christen in der «Dritten Welt» mit diesen Armen hier solidarisieren oder nicht.

Kritik der Entwicklungshilfe

Aber die Solidarität der Christen in der «Ersten Welt» darf sich natürlich nicht nur auf die Armen im eigenen Land beschränken, sondern wird vor allem auch Solidarität mit den armen Völkern in der «Dritten Welt» beinhalten. Dabei wird die traditionelle staatliche und private Entwicklungshilfe sehr kritisch zu analysieren sein. Nur zu oft dient diese sogenannte «Entwicklungshilfe» den wirtschaftlichen Eigeninteressen und dem Expansionismus der nationalen Volkswirtschaften und der einzelnen Unternehmen, wird mit politischen oder wirtschaftlichen Auflagen verbunden oder dient schlicht als eine Art von Werbespesen für den Export.

Sehr ernst zu nehmen ist auch die Kritik, daß Entwicklungshilfe in vielen Fällen ausgesprochen kontraproduktiv wirkt, vor allem in mittel- und langfristiger Perspektive[15]. Es wird von Fall zu Fall genau zu prüfen sein, ob solche Entwicklungshilfe wirklich den Armen zugute kommt und bei den Grundbedürfnissen der Armen ansetzt, oder ob sie nur dem wachsenden Reichtum einer «Brückenkopfelite» in den Ländern der «Dritten Welt» zugute kommt.

Dependenztheorie

Die Christen in der «Ersten Welt» werden sich auch vor der bitteren Erkenntnis der Dependenztheorie nicht verschließen dürfen, welche sich die Theologen der Befreiung weithin zueigen gemacht haben. Auch Papst Johannes Paul II. identifizierte sich mit der Kernaussage dieser Theorie, als er in seiner Eröffnungsansprache vor der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla sprach von den «Mechanismen, die, da sie nicht von einem authentischen Humanismus, sondern vom Materialismus geprägt sind, auf internationaler Ebene die Reichen immer noch reicher machen, auf Kosten der Armen, die immer ärmer werden[16]».

Diese Erkenntnis wird sich unter den Christen der «Ersten Welt» erst noch durchsetzen müssen, daß sie nämlich selbst Unterdrücker sind. Auf der internationalen Ebene sind die Völker der «Ersten Welt» Unterdrücker der Völker in der «Dritten Welt». Wir sind so reich, weil die Menschen in der «Dritten Welt» so arm sind. Wir sind oft so fett, weil die anderen hungern.

Solidaritätsarbeit

Um bei den Menschen in der «Ersten Welt» diesen Wandlungsprozeß im Bewußtsein zu erreichen, ist eine konkrete Solidaritätsarbeit oft sehr wichtig. Ich verstehe darunter das Engagement von einzelnen Christen, von Solidaritätsgruppen und von kirchlichen Gemeinden, die

nicht nur Informationsarbeit leisten, sondern auch ganz konkrete Projekte in Ländern der «Dritten Welt» unterstützen. Nicht nur, daß durch eine solche Hilfe vor Ort Menschen wirksam geholfen wird. Mindestens genauso wichtig ist es, daß die Menschen hier Informationen erhalten und von den Christen und Basisgemeinden lernen, was es heißt, konkret Christsein zu verwirklichen. Partnerschaften von kirchlichen Gemeinden hier und Basisgemeinden dort haben oft zur Konsequenz, daß sich kirchliche Gemeinden hier in Auseinandersetzung mit dem konkret erfahrenen Nord-Süd-Konflikt entscheidend verändert haben.

Kritik des Weltwirtschaftssystems

Eine wichtige Aufgabe einer prophetischen politischen Theologie besteht aber auch darin, auf die Ungerechtigkeit, ja strukturelle Sündhaftigkeit des bestehenden Weltwirtschaftssystems hinzuweisen. Bei einer Weltbevölkerung von rund fünf Milliarden Menschen gibt es heute weltweit rund achthundert Millionen Menschen, die an Unterernährung, fehlender Gesundheitsfürsorge, hoher Säuglingssterblichkeit, geringer Lebenserwartung und an unmenschlichen Umweltbedingungen leiden. Der «Hungerkrieg» zwischen den reichen Ländern des Nordens und den armen Ländern des Südens fordert jährlich ca. 80 Millionen Tote, viel mehr, als der Zweite Weltkrieg in mehr als fünf Jahren gefordert hat.

Dabei nimmt die «Erste Welt» diese ungeheure, planetarische Menschheitskatastrophe kaum zur Kenntnis, obwohl kein Zweifel daran bestehen kann, daß diese Katastrophe bei ernsthaften Bemühungen abgewendet werden kann.

Im Grunde genommen ist die sogenannte «Weltwirtschaftsordnung» nichts anderes als die Projektion des klassischen bürgerlichen Besitzindividualismus und Besitzegoismus des 18. und 19. Jahrhunderts auf das Verhältnis der besitzenden zu den armen Nationen und damit auf die Weltebene. Die besitzenden Nationen betonen auch heute ihr Recht auf Eigentum, das heißt auf ihren Lebensstandard, und fordern von den Völkern der «Dritten Welt», die unterhalb des Existenzminimums leben, die Anerkennung dieses «Rechtes» auf Eigentum.

Insofern ist die heutige Weltwirtschaftsordnung und ihre Verteidigung nur ein entwickelter Ausdruck der bürgerlichen Ideologie des 18. und 19. Jahrhunderts. Die Ausbeutung der Arbeiter durch die Besitzenden im 19. und 20. Jahrhundert auf nationaler Ebene vollzieht sich heute im weltweiten Maßstab durch die Ausbeutung der Menschen in der «Dritten Welt» und «Vierten Welt» durch die Völker der «Ersten» und «Zweiten Welt». Dies hat Präsident Julius Nyerere in einem Vortrag Mitte Mai 1985 vor der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn klar ausgesprochen: «Der Transfer des Reichtums von den Armen zu den Reichen, der das gegenwärtige Handels- und Finanzsystem charakterisiert, ist unmmoralisch. Er ist international genauso unmoralisch wie innerhalb der Nationen... Niemand, der an Gott oder auch nur an die Menschlichkeit glaubt, darf diesen Abfluß von Ressourcen aus den armen in die reichen Länder länger hinnehmen.»[17]

Die Tatsache, daß die reichen Länder des Nordens ihre Hand dazu bieten, daß die armen Länder des Südens in eine immer größere finanzielle Abhängigkeit geraten, ist unter ethischen Gesichtspunkten in gar keiner Weise zu rechtfertigen. Es ist skandalös, wenn der Schuldenberg der Länder der «Dritten Welt» jetzt rund eine Billion Dollar erreicht hat, wovon vor allem die nordamerikanischen und europäischen Banken mit ihren hohen Zinsen profitieren[18]. Es ist eine Katastrophe, wenn die Länder der «Dritten Welt» im Jahre 1984 17 Milliarden DM mehr an die Länder des reichen Nordens an Zinsen und Tilgungen zurückgezahlt haben, als sie in demselben Jahre an Entwicklungshilfe erhielten. Allein die lateinamerikanischen Länder haben im Jahre 1985 100 Milliarden Dollar an Zinsen und Tilgungen an die reichen Länder des Nordens gezahlt. Es ist unmoralisch, wenn die Regierung der Vereinigten Staaten von Nordamerika versucht, das Haushaltsdefizit der eigenen nationalen Volkswirtschaft in Höhe von rund 150 Milliarden Dollar und das Defizit der Handelsbilanz in Höhe von rund 135 Milliarden Dollar (geschätzt für das Jahr 1985) vor allem durch eine Hochzinspolitik auf andere Länder abzuwälzen, auf Kosten vor allem der Armen in der Welt.

Hinzu kommt, daß ein enger Zusammenhang zwischen dem Nord-Süd-Konflikt und dem Ost-West-Konflikt besteht. Eine große Zahl der 159 Kriege, die seit 1945 weltweit geführt wurden und von denen 22 bereits mehr als fünf Jahre andauern, sind sogenannte «Stellvertreterkriege», welche Völker im Interesse der Großmächte führen[19]. Die nationalen Bestrebungen kleiner Völker um Selbstbestimmung und soziale Gerechtigkeit werden immer wieder von den Groß-

mächten in den Ost-West-Konflikt hineingepreßt und ihren imperialistischen Interessen untergeordnet.

Der Zusammenhang zwischen dem bereits anachronistisch gewordenen Ost-West-Konflikt und dem Nord-Süd-Konflikt ist aber auch ganz pragmatisch dadurch gegeben, daß alle die finanziellen Mittel, Forschungskräfte und wirtschaftlichen Produktionskräfte, welche in die Rüstung fließen, den Armen in der Welt vorenthalten werden. Es ist skandalös, wenn 1984 eine Billion Dollar für Rüstung ausgegeben wurden, während in demselben Jahr nur 350 Milliarden Dollar für Entwicklungshilfe der öffentlichen Hand zur Verfügung standen[20]. Es ist wahr, wenn Willy Brandt in seinem Buch «Der organisierte Wahnsinn» schreibt: «In der einen Billion Dollar, die in diesem Jahr weltweit für Rüstung ausgegeben wurde, steckt das Todesurteil für Millionen unserer Mitmenschen. Die Mittel, sie leben zu lassen, werden durch Waffen absorbiert.»[21] Dasselbe hat der Vertreter des Vatikans bei den Vereinten Nationen, Giovanni Cheli, zum Ausdruck gebracht: «Auch wenn sie unverwendet bleiben, töten die Waffen durch ihre hohen Kosten die Armen oder lassen sie verhungern.»[22] Es ist in gar keiner Weise moralisch zu rechtfertigen, daß für die «Strategische Verteidigungsinitiative» (SDI) nach dem augenblicklichen Stand bis 1994 rund 70 Milliarden Dollar veranschlagt werden[23]. Dies bedeutet ein Verbrechen an den Armen in dieser Welt.

Bereits 1982 wurde die Rüstungsindustrie zum hauptsächlichen Verbraucher jener wertvollen Ressourcen, die sie zu schützen vorgibt[24]. Zwischen 50 und 100 Millionen Personen sind direkt oder indirekt mit militärischen Aufgaben beschäftigt. Über 500000 Fachleute arbeiten an militärischen Forschungsprogrammen. Jährlich werden 35 Milliarden Dollar für die Entwicklung von neuen Waffentechnologien aufgewandt. Die Streitkräfte aller Länder verbrauchen sechs Prozent der Weltölproduktion und mehr Aluminium, Kupfer, Nickel und Platin als Afrika und Lateinamerika zusammen für zivile Zwecke. Weltweit gibt es mehr Soldaten in Uniform als Lehrer. Für militärische Forschungsprojekte wird mehr Geld aufgewandt als für die Erforschung von neuen Energiequellen, Heilmitteln, Landwirtschaftsmethoden und Umweltschutz zusammen. Die Vereinigten Staaten von Nordamerika geben mehr Geld für die Modernisierung kleiner Raketen für den Luftkampf aus als die Weltgesundheitskonferenz in zehn Jahren zur erfolgreichen Ausrottung der Pocken zur Verfügung hatte (100 Millionen Dollar).

Mit anderen Worten: Menschen müssen hungern, millionenfach verhungern, weil so viel gerüstet wird. Für jede Christin und jeden Christen ist dies ein unerträglicher Zustand. Eine prophetische politische Theologie wird nicht müde werden, in der Nachfolge des Jesus von Nazaret auf diesen unerträglichen Zustand hinzuweisen, alles in seinen Kräften Stehende zu tun – und durch sein persönliches Engagement mit beizutragen –, um eine Veränderung zu bewirken.

[1] N. Greinacher/C. Boff, Umkehr und Neubeginn (Freiburg i. Ue. 1986) 50f.

[2] Diesen Titel trägt ein von mir veröffentlichtes Buch (Zürich 1985).

[3] Vgl. dazu: N. Greinacher, Der Schrei nach Gerechtigkeit. Elemente einer prophetischen politischen Theologie (München 1986).

[4] Freiburg i.Ue. ^{3}1983.

[5] AaO. XIII.

[6] P.P. Pasolini, Freibeuter-Schriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Gesellschaft: Quartalshefte 96 (Berlin 1978).

[7] AaO. 37.

[8] K. Marx/F. Engels, Werke. Ergänzungsband I (Berlin 1973) 511.

[9] H. Kunst/H. Tenhumberg, Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung (München 1976) 27.

[10] Ethische Überlegungen zur Wirtschaftskrise: Publik-Forum 23.9.1983.

[11] Die Armen müssen Maßstab sein (mit der ersten Fassung des Hirtenbriefes der katholischen Bischofskonferenz der USA): Publik-Forum Dokumentation (Frankfurt o.J.).

[12] Vgl. vor allem die Nr. I. 1134–1165.

[13] Caritas aktuell Nr, 3/1985.

[14] Zur Frage der strukturellen Armut vgl. vor allem: St. Leibfried/F. Tennstedt, Politik der Armut (Frankfurt 1985); K.M. Bolte/St. Hradil, Soziale Ungleichheit in der Bundesrepublik Deutschland (Opladen 1984); G. Schäuble, Theorien, Definitionen und Bewertung der Armut (Berlin 1984); R. Kreckel (Hg.), Soziale Ungleichheiten (Göttingen 1983).

[15] Vgl. z.B. B. Erler, Tödliche Hilfe. Bericht von meiner letzten Dienstreise in Sachen Entwicklungshilfe (Freiburg i.B. 1985).

[16] Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 5 (Bonn 1979) 48–67, hier 63.

[17] Frankfurter Rundschau 1.8.1985.

[18] Die Zeit 3.1.1985.
[19] Frankfurter Rundschau 5.10.1985.
[20] Frankfurter Rundschau 29.5.1985.
[21] Köln 1985.
[22] Zit. nach P. Eicher (Hg.), Das Evangelium des Friedens (München 1982) 190.
[23] Vorwärts 26.10.1985.
[24] Frankfurter Rundschau 27.3.1982.

NORBERT GREINACHER

1931 in Freiburg im Breisgau geboren. Studium der Theologie an der Universität Freiburg i.B., in Paris und Wien. 1955 Promotion zum Doktor der Theologie. 1956 ordiniert. Derzeit Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u. a.: Soziologie der Pfarrei (Freiburg 1955); Angst in der Kirche verstehen und überwinden (Mainz 1972); Christliche Rechtfertigung – Gesellschaftliche Gerechtigkeit (Zürich 1973); Einführung in die Praktische Theologie (München 1976); Gelassene Leidenschaft (Zürich 1977); Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben (München 1980); Der Fall Küng. Eine Dokumentation (München 1980); Freiheitsrechte für Christen? (München 1980); Christsein als Beruf (Zürich 1981); Im Angesicht meiner Feinde – Mahl des Friedens (Gütersloh 1982); El Salvador – Massaker im Namen der Freiheit (Hamburg 1982); Der Konflikt um die Theologie der Befreiung (Zürich 1985); Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung (München ^{3}1985); Umkehr und Neubeginn (Freiburg im Uechtland 1986); (zus. mit Hans Küng [Hg.]:) Katholische Kirche – Wohin? (München 1986); Menschlich leben (Zürich 1986); Der Schrei nach Gerechtigkeit (München 1986). Anschrift: Ahornweg 4, D-7400 Tübingen.

Enrique Dussel

Die Gezeiten des Evangeliums

Wenn die evangelisierten Armen zu Evangelisatoren werden

Man hat mich gebeten, über die Herausforderung, vor die die armen Kirchen die reichen Kirchen stellen, unter dem Gesichtspunkt der Mission zu reflektieren. Es ist ein Thema der «Theologie der Mission», das wir hier nur anregen, anschneiden, auf das wir hier nur hinweisen möchten.

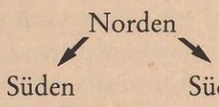
In der Geschichte der Missionstheologie[1] hat man in neuerer Zeit verschiedene Phasen durchlaufen. Die Kirchen haben entdeckt, daß die Mission das urei ene Wesen der *ecclesia* berührt, daß das Gehen *ad gentes* auf dem ursprünglichen Auftrag an die Gemeinde beruht: «Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern!» (Mt 28,19)[2]. Von einem spirituellen «Zentrum» aus wendet sich das Evangelium zur «Peripherie» hin (wir wollen es die «Flut» der Botschaft, das «Gehen-zu» den Heiden nennen). In einer zweiten Phase gilt es dann so etwas wie eine «Ebbe» des Evangeliums; die Evangelisierten werden zu Evangelisierern, und die «Mutterkirchen» des Zentrums erfahren die missionarische Herausforderung der «neuen» Kirchen der Peripherie. Diese «Ebbe» ist nicht die erste in der Geschichte, aber sie nimmt heute besondere Züge an, über die wir nachdenken wollen.

I. Die «Flut» des Evangeliums zur Peripherie

Selbstverständlich ist das Evangelium von Israel, von Jerusalem ausgegangen, und zwar an Pfingsten, als Petrus das Wort ergreift und mit der Bekehrung der Pilger der heiligen Stadt beginnt: «Ihr Juden und alle Bewohner von Jerusalem!» (Praxis[3] 2,14), dort entsteht die «utopische Gemeinde» (2, 42–47; 32–35), von dort bricht Phillipus auf (8,4 ff.), von dort aus nimmt Petrus seine Arbeit auf (10,1 ff.), und durch die «Verfolgung» – und nicht durch ein Sekretariat oder eine Kongregation – breitet sich das Evangelium unter den Heiden aus (11,19). Auch Paulus ist gesandt als «Diener Christi Jesu für die Heiden» (Röm 15, 16). Diese «zentrifugale» Bewegung kommt sehr gut in der Formulierung zum Ausdruck: «Das Heil kommt von den Juden» (Joh 4, 22).

In ähnlicher, aber weniger bekannter Weise gelangte das Evangelium zwischen dem 4. und 5. Jahrhundert mit Hilfe der Mönche nach Irland, die auf der «Insel der Heiligen» eine blühende Christenheit an der Peripherie des Kontinents aufbauten.

Seit dem 15. Jahrhundert übernimmt die römisch-germanische, westeuropäische Christenheit die Evangelisierung der Dritten Welt zunächst mit Hilfe Portugals und Spaniens[4], dann durch Holland, Frankreich und England und schließlich als Höhepunkt durch die Vereinigten Staaten. Dies war wiederum eine zentrifugale Bewegung, diesmal von Nord nach Süd.



Diese Christen waren durch die Gewißheit ihrer «kulturellen Überlegenheit» über die anderen Völker beeinflußt. Bis David Livingstone (Missionary Travels and Researches, London 1857) mit seinem «missionarischen» Blick der Habgier der Gesellschaften zur Ausbeutung der Ressourcen der armen Länder den afrikanischen Horizont eröffnete, fiel die ganze Welt der Raubgier Europas und der Vereinigten Staaten zum Opfer. Diese wiederum verwechselten Christsein mit Entwickelt- und Technologisch-Überlegensein. Nehmen wir zum Beispiel den I. Katholischen Missionskongreß der Vereinigten Staaten: «Als ein Mann, der sich des Vorzugs erfreut, alle Länder Europas und viele Länder Asiens und Afrikas und des gesamten Ostens besucht zu haben, bin ich überzeugt, daß es nirgendwo eine solche Katholizität (wie bei uns) gibt..., nämlich die hochherzigste, die mildtätigste, die am meisten die Gesamtheit ihrer Kräfte einsetzende auf der ganzen Erde. Mit anderen Worten: Das sind hier wirklich ideale Katholiken, undich kann mir nicht denken, daß die amerikanischen Katholiken, wenn sie von den großen Nöten unserer heiligen Mutter Kirche in ihren weit entfernt gelegenen Besitzungen (!) erfahren, mit tauben Ohren auf ihre Nöte und Bedürfnisse reagieren werden.»[5]

Nur allzu wohlbekannt ist der Geist der spirituellen «Überlegenheit», mit dem ausgestattet die Missionare aller Kirchen (sowohl der roma-

nisch-katholischen als auch der germanischen, sowohl der historischen protestantischen Kirchen als auch der modernen Sekten) in die Dritte Welt gingen, wo im Ideal der «Christenheit» das Evangelium und die eigene Kultur miteinander verschmolzen.

II. Das «Zurückfluten» des Evangeliums zum Zentrum

So wie das Wasser des Meeres an die Küste «flutet» und in den Schoß des Wassers «zurückflutet», ebenso «flutet» das Evangelium evangelisierend zum Zentrum «zurück». Es gibt so etwas wie sekundäre Bewegungen, die mit dem Zentrum der Kirche nichts zu tun haben. Man spricht beispielsweise von der «reverse mission» oder der evangelisierenden Funktion, die die in der Dritten Welt tätigen Missionare in ihren Mutterkirchen ausüben können. So kann ein nordamerikanischer Afrikamissionar seinen Angehörigen, Freunden oder Nachbarn die Arbeit in den «Missionsländern» erklären. In Analogie etwa zu der Praxis der Urkirche, wo die Kirchen der Diaspora eine Kollekte für die «Heiligen» in Jerusalem durchführten und damit zum Teil ihren Dank für das Geschenk des Evangeliums zum Ausdruck brachten (2 Kor 8–9). Aber darum geht es nicht. Es handelt sich um etwas Wesentlicheres und Tieferes.

Wenn das Evangelium auch von Israel gekommen ist, so sind doch die Heiden an Israels Stelle getreten:

«Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen... Es ist aber keineswegs so, daß Gottes Wort hinfällig geworden ist. Denn nicht alle, die aus Israel stammen, sind *Israel*» (Röm 9, 4–6). «Ich werde ‹Mein Volk› nennen, was nicht mein Volk ist, die Nicht-Geliebte werde ich meine Geliebte nennen, und am selben Ort, wo man ihnen sagte: ‹Ihr seid nicht mein Volk›, wird man sie ‹Söhne Gottes› nennen» (Hos 1, 10, worauf sich Paulus bezieht).

Die Tragödie der «Verwerfung Israels» hat ihre eigene Logik. Der Messias wurde gesalbt, «um die Armen zu evangelisieren» (Jes 61, 1; Lk 4, 18, wie wir es 1959 in Nazaret mit Paul Gauthier gern lasen).

Die «Armen werden evangelisiert» (Lk 7,22), und Jesus fügt hinzu: «Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt.» Warum? Weil von dem Augenblick an, wo die Armen evangelisiert werden, das «Zentrum» sich verlagert und die «Macht» des Evangeliums nicht mehr von «den Palästen» – auch nicht von denen Jerusalems oder Roms –, sondern von der «Wüste» und ihren «Propheten» ausgeht.

Und soviel ist gewiß, daß die Jerusalemer Gemeinde begann, die Herausforderung der Diasporagemeinden anzunehmen und durch sie die Universalität der Erlösung, die Überwindung des engen Nationalismus Jerusalems und die Tatsache, daß das Evangelium für alle Nationen und nicht nur für die Juden da war, zu verstehen: «Da gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen; ein und derselbe ist ja der Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen» (Röm 10, 12). In gleicher Weise wird das an der Peripherie liegende Irland zum neuen Missionszentrum, das als zentripetale Ebbe zum «Kontinent» zurückkehrt, dem es seinen Glauben verdankt, um ihn zu evangelisieren. Wie Kolumban im 5. Jahrhundert, so evangelisiert Winfrid (675–755) nun unter dem Namen Bonifatius die Teutonen. Es ist so etwas wie ein «Zurückebben» des Evangeliums: von den Heiden zu Israel, von Irland zum Kontinent zurück. Ebenso beginnen wir nun in der Gegenwart, diese Tatsache wahrzunehmen.

Nach fünf Jahrhunderten der Evangelisierung an der Peripherie hat es den Anschein, als begänne diese Peripherie der Dritten Welt, als begännen die Armen, auf ihre Mutterkirchen «zurückzuebben», um sie an das *Wesen* des Evangeliums zu erinnern, das im Triumphalismus, im Reichtum, im Stolz, die Ersten, die Ältesten, die Klügsten, die «Genauesten», die Disziplioniertesten, die Ordentlichsten, die Reinsten, die Zivilisiertesten ... zu sein, ein wenig in Vergessenheit geraten ist.

Von Rußland und Polen angefangen bis zu Europa und den Vereinigten Staaten beginnen Katholiken und Protestanten, von ihren Geschwistern aus dem Süden, den «armen» Kirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens «herausgefordert» zu werden. Dieses «Zurückebben» ist nicht leicht hinzunehmen. Es gibt Widerstände, Die-Augen-Verschließen, Verteidigungsversuche oder schließlich die «Kontrolle» der Botschaft, wenn irgendwo ein Fenster offen geblieben ist.

In dieser geheimen, nicht offen zum Ausdruck gebrachten Opposition gegen die «Armen» – angefangen von Rom über Paris und New York nach Konstantinopel oder Moskau – äußert sich eine gewisse Furcht vor Machtverlust: eine Angst

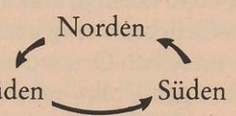
wiederum vor der Universalität, so wie sie die judaisierenden Jerusalemer vor den von Paulus evangelisierten Heiden hatten. Aber dieses «Zurückebben» des Evangeliums wird unaufhaltsam sein, weil die «Armen» das Evangelium auf eine wesenhafte Weise leben, als etwas Natürliches (etwas, das sich von selbst ergibt, ganz offensichtlich, ohne Anstrengung). Das Evangelium gehört ihnen, ist ihr Eigentum. Die Hoffnungen auf das Reich sind die Hoffnungen der Armen, zu Essen zu haben, Kleidung, Wohnung zu haben, Gesundheit, Sicherheit, Gerechtigkeit..., «ihren» Gott, denn sie sind «sein Volk». Nun müssen sich die Heiligen des Zentrums, wenn sie dies sein wollen, mit den Armen Afrikas, Asiens, Lateinamerikas oder mit den (afroamerikanischen) «Schwarzen» oder den (lateinamerikanischen) «chicanos» in den USA oder den ausländischen Arbeitern (aus den armen südeuropäischen oder nordafrikanischen Nationen) in Europa solidarisieren. Die Armen, Subjekt des Reichen und Objekt des Evangeliums, sind der notwendige Bezugspunkt, um *authentisch* Christ sein zu können. Und wenn diese Armen Christen sind, beginnt das bezeichnete «Zurückebben».

Auf eine rein numerische Tatsache weist Th. Stransky hin, wenn er sagt: «By the year 200, from 55 or 60 percent of all christians (70 percent of all catholics) will be living outside North America and Europe»[6]; aber es geht, wie wir sehen werden, um ein *qualitatives* Problem. Dies führte dazu, daß Pius Wakatama ein «Moratorium»[7] vorschlug, das anfangs nur eine Einschränkung war: «... Eigentlich sollte den FÜhrungskräften aus der jeweiligen Nation die Verantwortung übertragen werden, und es sollte nur einer ausgewählten kleinen Zahl von Missionaren für Schlüsselpositionen erlaubt werden, in Stellungen unmittelbarer Lehrtätigkeit zu verbleiben.»[8]

Aber die Bedeutung der Tatsache geht über das Zahlenmäßige weit hinaus. In Asien zeigt das Christentum ebenso wie in der Urkirche, wie man inmitten einer mehrheitlich nichtchristlichen, von Hochreligionen (Islam, Hinduismus, Buddhismus) geprägten Welt Christ sein kann. In Afrika zeigen die Christen, wie man die nichtchristlichen Hochkulturen in der Liturgie berücksichtigen kann, um die christliche Feier des Gottesdienstes neu zu definieren (neu zu erfinden). In Lateinamerika zeigen die Christen, wie man im ökonomisch-politischen Befreiungskampf für die Armen optieren muß. Sie alle sind (mit Ausnahme von Nordafrika oder Äthiopien und Kerala in Indien) «neue», arme, notleidende..., aber von der erneuerten Kraft des Geistes erfüllte Ortskirchen. Was sie im Evangelium – wie durch eine Wundertat Gottes gegenüber seinen Armen durch den Skandal der Expansion der europäisch-angelsächsischen Christenheit – vom *armen und gekreuzigten Christus* erfahren haben (der im Gegensatz zu den *reichen und in der Kultur der Sieger lebenden* europäisch-nordamerikanischen Christen stand), das leben sie jetzt auf beispielhafte Weise, und sie bezeugen nun gegenüber dem «Zentrum» diese Art und Weise, ihr Christentum zu leben. Das Martyrium Erzbischof Oscar Romeros in El Salvador, die heldenhafte Armut eines Bischof Pedro Casaldáliga in Brasilien, das Beispiel des Bischofs Tutu in Südafrika, der «fishermen» in Kerala oder der Christen auf den Philippinen sind heute «universale» evangelisierende Tatsachen einer «spirituellen» Kraft, die in der Welt des «zentralen» Christentums unleugbar sind und missionarisch wirken.

III. «Solidarität» – der moderne Name für Katholizität und Mission

Die gegenwärtige Phase der christlichen Mission ändert ihren Kurs. Dies ist das Ende der «Ära der Mission» und der Beginn der «Solidarität» (*koinonía;* 2 Kor 9,13) zwischen den «Ortskirchen». Die zentrifugale Bewegung (Norden → Süden) verwandelt sich in einen Kreis: Das christliche Leben bewegt sich in einem Kreis. Jetzt lernt Rom von Lateinamerika, Genf von Afrika, New York von den Philippinen oder China. Die Zeit für eine neue Universalität ist angebrochen.



Das «Zirkulieren» des Geistes geschieht nicht nur von Süd nach Nord und umgekehrt. Es vollzieht sich auch von Süd nach Süd. Unter anderem angeregt durch die Missionsarbeit von Marins und seinem Team, die auf der ganzen Welt Basisgemeinden gründen (ich erinnere mich, wie wir uns 1981 rein zufällig im Flughafen von Tokio begegneten; ich kam von den Philippinen, und er war auf dem Weg nach Indien.., wir sprachen die ganze Nacht über die «Süd-Süd-

Mission» und unsere gegenseitige Verantwortung), hat 1984 in Lateinamerika die Abteilung für Mission des CELAM ein Dokument mit dem Titel *A llegado la hora* (= Die Stunde ist gekommen) herausgebracht, «die Stunde» dafür, daß die lateinamerikanische (afrikanische und asiatische) Kirche ihre missionarische Pflicht gegenüber den anderen Kontinenten der Dritten Welt (Süd – Süd) und – warum nicht? – gegenüber den Mutterkirchen (Süd – Nord) wahrnimmt.

Die christliche «Solidarität» ist die wechselseitige Verantwortung, die die Christen gegenüber den anderen «Ortskirchen» übernehmen (und auch die Kirchen von Rom oder Genf sind «Ortskirchen» in der Einheit desselben Geistes). Wechselseitige Verantwortung im liturgischen, wirtschaftlichen, allgemein kirchlichen Leben. Gegenseitige Verantwortung, die von allen zu allen «zirkuliert»[9]. Auf diese Weise geht man von einem Modell *dominierender Uniformität* (bürokratischer Katholizität) zum Modell der Pluriformität aus der Zeit des II. Vatikanischen Konzils über, und von da aus zu einem *wirklich solidarischen* Modell, in dem der Pluralismus der indifferenten Koexistenz in der wechselseitig verantwortlichen Einheit der universalen Solidarität einer Kirche aufgehoben wird, die *eins* ist nicht unter dem Zwang eines *äußeren* und autoritären Gehorsams *(aufgezwungene* Einheit), sondern aufgrund der organischen Struktur der gegenseitigen solidarischen Verantwortung (Einheit aus der *Lebensmitte* des Geistes Jesu und des Vaters heraus): «Gemeinde *(koinonía)*».

In diesem Fall *öffnen sich* die Kirchen des «Zentrums» dem Zeugnis der armen Kirchen der «Peripherie». Sie wollen ihr Zeugnis nicht *kontrollieren* (wie im Fall einer Missionsorganisation, die bestimmte, aus der Peripherie stammende Werke nicht veröffentlichen kann, weil sie zu fortschrittlich sind oder ihre Lehre nicht «sicher» ist, usw.; das heißt, man kontrolliert das Wort des *Protestes* und der *Kritik* des Armen). Auf dieser Ebene muß man die jüngste Konfrontation zwischen der Kongregation für die Glaubenslehre und der von der Peripherie stammenden Befreiungstheologie interpretieren. Das «Zentrum» sucht sich ängstlich vor dem zu schützen, was die Armen der Peripherie verwirklichen (und in diesem Sinn ist auch die schöne, alte slawische Kirche Polens «Zentrum»). Es fühlt sich angegriffen, gedemütigt, zur Veränderung genötigt... und widersetzt sich dem. Dabei merkt es aber nicht, daß das Christentum des «Zentrums» das Produkt einer ambivalenten Identifikation mit der mediterranen und europäischen Kultur und einer späteren Identifikation mit dem kapitalistischen System ist. Beide Identifikationen sind heute «Gefängnisse», «Korsetts», die die Kirche zerstören muß, um sich einer größeren Universalität (jenseits der westlichen Kultur und des Kapitalismus als eines notwendig historischen Systems zu öffnen. In dieser Phase der Umkehr mit dem Ziel, beide Grenzen, beide Mauern (Eph 2, 14–15) zu überschreiten (die wesentliche Transzendentalität des Evangeliums) werden die seit dem 15. Jahrhundert evangelisierten Armen am Ende des 20. Jahrhunderts zu Evangelisatoren: «Jetzt aber seid ihr, die ihr einst in der Ferne wart, durch Christus Jesus, nämlich durch sein Blut, in die Nähe gekommen. Denn er ist unser Friede» (Eph 2, 13–14).

IV. Die prophetisch-evangelisierende «Kirche der Armen»

Die Konferenz von Melbourne (1980) beginnt mit einer Option: «Good news to the poor» («Frohe Botschaft für die Armen») (Abteilung I)[10]. Ich erinnere mich, wie wir bei dem ersten Vorbereitungstreffen die Aufgabe hatten, die These «The Kingdom of God and the poor» («Das Reich Gottes und die Armen»)[11] zu verteidigen: «Gott identifizierte sich mit den Armen und Unterdrückten, indem er seinen Sohn sandte, damit er lebe und diene als einer, der ohne Zwischeninstanzen zum einfachen Volk galiläisch redete.»[12]

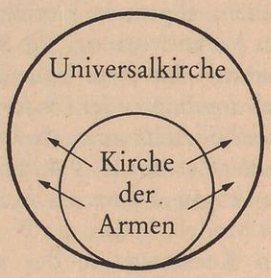
Ich erinnere mich auch, wie in Nazaret, wo ich von 1959 bis 1961 als Zimmermann arbeitete, einmal Billy Graham erschien, um den armen arabisch-christlichen Arbeitern aus dem Heimatort Jesu selbst auf englisch zu predigen. Welche Überraschung für mich zu erleben, wie dieser westliche «Missionar» jenen Männern und Frauen das Evangelium verkündete! Mit welcher Sicherheit, welchem Hochmut, welcher Arroganz... sprach dieser reiche Ausländer zu jenen armen Männern und Frauen aus der «Heimat» Jesu selbst über das Evangelium! Hätte der fundamentalistische Prediger nicht eher auf diesem Boden niederknien und diese *Armen* bitten sollen, ihm das Evangelium zu verkünden? Mir, der ich zehn Stunden am Tag an ihrer Seite arbeitete und meinen Mund nicht aufgemacht hatte, weil ich gerade dabei war, das moderne Hebräisch zu lernen und nicht Arabisch konnte, erschien er als

der Prototyp der *Mission* des christlichen Abendlands: aggressive Herrschaft über andere Menschen.

Daher stellt man in Melbourne fest: «Das Konzept einer Mission, die darin bestand, daß von *entsendenden* Ländern etwas für empfangende Länder geschah, ist seit langem ersetzt worden durch eine Wechselseitigkeit gemeinsamer Entsendungen, wodurch es zu einem in doppelter Richtung verlaufenden Fluß zwischen den Kirchen in den industrialisierten Ländern und denen in der sogenannten Dritten Welt kommt» (IV,23)[13]. Aber es geht um mehr: Wie wir bereits sagten, wird die «Solidarität»(wechselseitige Verantwortung oder «Gegenseitigkeit» – englisch *mutuality* –) in besonderer Weise von einem «Brennpunkt», von einem «Kern», von einer «Gemeinde» aus praktiziert, wo das Evangelium klarer, prophetischer, tiefer, spiritueller fließt. Dieser evangelisierende «Ort» schlechthin ist die «Kirche der Armen» oder *der Teil* der Kirchen, der unter den «objektiv» Armen verwurzelt ist: bei den armen Völkern, den armen Klassen, den Marginalisierten der Städte, den Minderheiten, den Volksstämmen und ethnischen Gruppen, den «Verdammten der Erde» – wie Franz Fanon sagen würde[14].

Wenn eine «Basisgemeinde» – zum Beispiel in Riobamba, wo bis vor kurzem Mons. Proaño Bischof war – sich versammelt, wenn *diese armen Hände,* von der täglichen mühseligen Arbeit geschunden, von der Kälte der Anden wund geworden, durch die Ausbeutung vorzeitig gealtert, *nach der Bibel greifen,* wenn diese durch Unterernährung und Krankheit erblindeten Augen *die Bibel lesen,* wenn diese Münder, deren Lippen durch die Trockenheit, die Schläge der «patrones», die Spärlichkeit ihrer Mahlzeiten aufgesprungen sind, *sich öffnen, um das Evangelium zu erklären,* wenn diese Männer und Frauen, Jugendliche und Kinder, alle miteinander eine *Gemeinde* bilden, indem sie das, was sie besitzen, den andern zur Verfügung stellen, an ihren Tischen das eucharistische Brot brechen, wo sie ihr Brot backen oder ihr armseliges Bohnengericht zubereiten oder wo die Mutter ihre Kinder zur Welt bringt ... wer dürfte sich mit ihnen vergleichen? Ist der große Petersdom ein erhabenerer Ort als die ärmliche Hütte des Andenbewohners?[15]

Diese «Kirche der Armen», die ein integrierender Bestandteil der einen Kirche, doch ihr unverdorbenerer, prophetischerer, den Glauben stärker bezeugender «Teil» ist, sie wird heute auf prophetische Weise missionarisch und hoffnungsvoll evangelisatorisch. Sie ist diejenige, die zur Umkehr zu bewegen, die das Herz aller jungen Leute, aller Männer und Frauen guten Willens, derer im «Zentrum» und derer an der «Peripherie», aufzurütteln vermag. Die evangelisierten Armen *werden* jetzt *zu Evangelisierenden:* «In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben. Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen..» (Praxis 2, 17–18).



Zu Recht schrieb Gerald Anderson: «...*Die Armen* in ihrer Beziehung zur Gottesherrschaft standen in Melbourne im Mittelpunkt der Thematik»[16], und daher erklärte man in der Schlußbotschaft, daß der Arme «in vielen Fällen ... eine radikale Veränderung im institutionellen Leben der Missionsbewegung» bedeuten werde («in many cases ... a radical change in the institutional life of the missionary movement»)[17]. Aber darüber hinaus fodert diese Präsenz des Armen «als Kirche» in der (katholischen, protestantischen, orthodoxen) Kirche zu einer Veränderung nicht nur der Missionseinrichtungen, sondern der Mutterkirchen selbst in ihrem eigenen Leben im «Zentrum» heraus. Gegen diesen Wandel sperren sich die Kirchen des «Zentrums». Ich denke an den Widerstand einiger Mitglieder der römischen Kurie gegen die Veranstaltung von Zusammenkünften der Theologen aus der Dritten Welt in der Vergangenheit und in der Gegenwart. Eine Theologie der Dritten Welt, wie kann es das geben? Ist die Theologie denn nicht *einzig* und *universal?* Es gibt also Widerstand dagegen, daß die Stimme des Armen ins «Zentrum» und zu den anderen Kirchen der armen «Peripherie» dringt. Es gibt Mißtrauen, Angst, Zweifel... Im Grunde aber fürchtet man sich, Identifikationen zu über-

winden, die die Kirche an die Vergangenheit binden: an die westliche Kultur, an den Kapitalismus, an die Macht, an die Herrschaft... Es ist eine Herausforderung zur Armut, Einfachheit, Hoffnung. Der «Geist» Johannes' XXIII., der in der Türkei seine Erfahrung mit einer armen, unterdrückten «Peripherie» gemacht hatte, zeigt uns, wie man vom andern, vom Armen, von anderen «Ortskirchen» lernen kann.

Damit die «Armen evangelisieren» können, ist es selbstverständlich notwendig, daß man ihnen zuhört, sie als würdige Träger des Evangeliums ansieht, als Subjekt des Reiches, als «Jesus selbst» in der Geschichte unter uns. Aber dann muß man die «Fenster» offenlassen. Wie soll der Samariter den überfallenen, ausgeraubten Armen am Wegesrand *sehen*, wenn es eine «Mauer» gibt, die seinen Weg vom Armen trennt? Man muß die Mauern niederreißen oder zumindest Fenster einbauen, um den Armen sehen zu können. Aber darüber hinaus sind Demut, Armut, Offenheit nötig ... geistige Haltungen, die in der heutigen Welt des «Zentrums» sehr schwer zu erreichen sind.

Bewegungen wie die «Sanctuary-Bewegung» in den Vereinigten Staaten, in der Christen des «Zentrums» sich den Armen öffnen, die aus der Peripherie in ihr Land gekommen sind und die man aufnimmt, obgleich man damit gegen die herrschenden Gesetze gegen die Ausländer (vor allem, wenn diese arm sind und aus kapitalistischen Ländern stammen und nicht der Propaganda gegen die sozialistischen Länder dienen) verstößt, diese Christen werden von den Armen evangelisiert und werden innerhalb der Kirchen des «Zentrums» zu einer evangelisierenden «Kirche der Armen»[18]. Diese Bekehrungen zur Gerechtigkeit sind das Ergebnis der Evangelisierung, der Mission der Armen: diese lehren, ein anspruchsvolleres, wirklicheres, universaleres, wahrhaftigeres Evangelium zu leben.

So hat das «Zurückfluten» des Evangeliums begonnen, gerade erst begonnen. In naher Zukunft, wenn die Krise sich verschärft, wenn die Ausbeutung der armen Länder unmenschlicher wird, wenn die Konfrontation zwischen Kapitalismus und Sozialismus unüberbrückbar wird, werden die christlichen Gemeinden unter den Armen (den armen Ländern, armen Klassen, armen Gruppen und einzelnen Menschen) immer mehr zu Vorbildern, zu Evangelisierern werden. Sie werden an ihrem eigenen Leib die Unterdrückung der Armen und dieselbe Folter wie Jesus erfahren. Sie werden evangelisieren.

[1] Orlando Costas, Christ outside the gate: mission beyond Christendom (Orbis Books, New York 1982) (Bibliographie 1975–27); D.S. Amalorpavadass, Approach, meaning and horizon of evangelisation (NBCLC, Bangalore 1973); G. Anderson (Hg.), The theology of the christian mission (Abingdon Press, New York 1961); J.H. Bavinck, An Introduction to the Science of Missions (Presbyterian and Reformed Publisher Company, Philadelphia 1960); Aylward Shorter, Theology of Mission (Notre Dame, Indiana 1972); Oliver Barres, World Mission Windows (Alba House, New York 1963); Choan-Seng Song, Christian Mission in reconstruction: An Asian analysis (Orbis Books, New York 1977); Leslie Newbigin, The open secret (Eerdmans, Grand Rapids 1978).

[2] Vgl. Donald Senior/Caroll Stuhlmueller, The biblical foundations for mission (Orbis Books, New York 1983); John Power, Mission theology today (Orbis Books, New York 1971); Charles Couturier, The mission of the Church (Helicon P., Baltimore 1959).

[3] Im Griechischen trägt das Buch *Acta* oder Apostelgeschichte den Titel «Praxis der Apostel». Auf diese treffende, angemessene Weise wollen wir es zitieren.

[4] Vgl. meinen Artikel «Die Ausbreitung der Christenheit und ihre heutige Krise: CONCILIUM 17 (1981/4) 307–316. Siehe Working Commission on Church History (EATWOT) (Hg. v. L. Vischer), Towards a History of the Church in the Third World (EAOS, Bern 1985); dies. (hg. v. M.D. David), Asia and Christianity (Himalaya Publishing House, Bombay 1985).

[5] Predigt des Rev. Joseph Carey: The First American Catholic Missionary Congress (Lyland, Chicago 1909) 285. Der Kongreß fand vom 15. bis 18.11.1908 statt. Im Hinblick auf die protestantische Tradition siehe Charles Forman, A history of Foreign Mission Theory in America: American Missions in Bicentennial Perspective (William Carey, South Pasadena 1977) 69–140 (Bibiliographie 115–140); vgl. Charles Chanoy, The Birth of Missions in America (W. Carey, South Pasadena 1976).

[6] Ecumenism from 1960 into the 1980s: Witnessing to the Kingdom. Melbourne and Beyond (Orbis Books, New York 1982) 68.

[7] Independence of the Third World Church. An African perspective on Missionary Work (Orbis Books, New York 1978).

[8] AaO. 112. Weiter heißt es: «I question the sincerety of those who have no concern at all for the salvation of pagan American blacks, chicanos, white, indians and others, but will cross oceans to reach and love these same people in other parts of the world» (21). Missionare zu schicken sei nur nötig «to come but for teachers at highlevels» (112). Vgl. 2 Tim 2,2.

[9] Vgl. Jon Sobrino/J. Hernández Pico, Theology of Christian Solidarity (Orbis Books, New York 1985).

[10] Witnessing to the Kingdom, 105ff.

[11] Vgl. International Review of Mission (Genf 1980) 115–130. Ich erinnere mich, daß gegen meinen Namen von der für Ökumenismus verantwortlichen römischen Kongregation wegen unseres Engagements im Zusammenhang mit der Konferenz von Puebla Einspruch erhoben wurde. Wir

mußten den «Armen» auch gegen die Position mancher Leute in unserer Mutterkirche in Schutz nehmen.

[12] Witnessing..., Sect. I, 105–106.

[13] AaO. 164.

[14] Vgl. meinen Artikel «Populus Dei» in populo pauperum. Vom Zweiten Vatikanum zu Medellín und Puebla: CONCILIUM 20 (1984/6) 469–476.

[15] Wenn ich in Rom war, bin ich immer in die Katakombe von Sankt Peter (unter dem großen Dom) hinabgestiegen und habe beim Beten an das kleine Kirchlein am See Genesareth, in der Nähe von Kapharnaum und vom Berg der Seligpreisungen, gedacht, das den Namen St. Peterskirche trägt, mit einer Ausdehnung von nicht mehr als sieben Metern. Ich glaube, in diesem Kirchlein würde sich Petrus seinem armen Volk von Fischern, von denen er selber einer war, nahe fühlen.

[16] Einleitung zu Witnessing..., 2.

[17] Ebd.

[18] Lobenswert ist das Experiment der Unitd Methodist Church (Board of Global Ministries) in den USA, die ein Programm in die Wege geleitet hat, in dessen Rahmen Pastoren der Peripherie (Lateinamerika, Asien, Afrika) vor den Gemeinden in den USA über das Leben ihrer armen Kirchen predigen (vgl. Like into a Mustard Seed. The struggle for community [General Board of Global Ministries, UMCh, Cincinnati 1985]). Aber man wird noch viel weiter gehen müssen.

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

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Doktor der Philosophie (Universität Madrid) und der Geschichtswissenschaft (Sorbonne, Paris), Doctor honoris causa der Theologie (Universität Freiburg im Uechtland). Derzeit Professor der Geschichte der Theologie und der Geschichte der Kirche in Lateinamerika am Theologischen Institut für Höhere Studien in Mexiko. Präsident der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA) und Koordination der entsprechenden Kommission der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT). Neuere Veröffentlichungen: Caminhos de Libertação Latino-Americana. Escritos teológicos, Bd. I–IV (Ed. Paulinos, São Paulo 1985); Introducción a la Historia General de la Iglesia en América Latina, Bd. I/1 (Sígueme, Salamanca 1983); A History of the Church in Latin America (Eerdmans, Grand Rapids 1981); eine deutsche Ausgabe dieses Buches erscheint 1987 im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz; Herrschaft und Befreiung (Exodus-Verlag, Freiburg i.B. 1985); Philosophy of Liberation (Orbis Books, New York 1985); La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse» (Biblioteca del Pensamiento Socialista, Siglo XXI, Mexiko 1985, 456 Seiten); Herausgabe und Einleitung zur spanischen Ausgabe der Technlologisch-historischen Hefte von Karl Marx (London 1851); Cuadernos tecnológico-históricos (UAP, Puebla 1984); Etica comunitaria (in der Reihe «Teología y Liberación», Ed. Paulinos, Buenos Aires / Vozes, Petrópolis 1986) – erscheint später auch in englischer und deutscher Übersetzung. Anschrift: Celaya 21, Depto. 402, Colonia Hipódromo, 06100 México D.F., Mexiko.

Samuel Rayan

Der Einbruch der Armen – Herausforderung für die Theologie

I. Einleitung

Die meisten «Menschen der Dritten Welt» sind gläubig. Unsere gesamte Geschichte hindurch waren wir bestrebt, unseren Glauben in einen konkreten Bezug zu unserem Leben zu bringen und das eine vom anderen her immer neu zu verstehen und zu gestalten. Wir möchten heute diesem Zusammenspiel nicht weniger Aufmerksamkeit widmen. Wir leben heute in einer Welt des beschleunigten Wandels, der abnehmenden Entfernungen und der wachsenden Krisen. So haben wir es mit einer Krise der Werte und der Kultur zu tun, mit einer wirtschaftlichen und politischen Krise, mit einer Umweltkrise und mit einer von Gewalt und Unterdrückung heraufbeschworenen Krise. Die Ursache für dieses allgemeine Unbehagen sind «nicht etwa die Ressourcenknappheit, Preiserhöhungen oder Überbevölkerung, sondern die Weltstruktur»[1].

Das gesamte Umfeld der Dritten Welt wird von einem weltumfassenden Kapitalismus geprägt, der die ganze Welt und auch die meisten Nationen in Arme und Reiche aufspaltet. Für die Masse der Bevölkerung der Dritten Welt aber ist diese weltumspannende Struktur tödlich. Das massive Ungück der um ihr Stück Land gebrachten Menschen und der Schrei der Armen in den planmäßig unterentwickelten Randgebieten Asiens, Afrikas, Lateinamerikas und des Südpazifik fordern uns mit Dringlichkeit dazu auf, unsere Wirtschaft, Politik und Kultur und ebenso unseren Glauben, die Bibel und unsere Feste auf Möglichkeiten hin zu untersuchen, die uns die Strukturen der Gewalt und des Elends neu verstehen und überwinden lassen.

Die Bewegungen der Armen sind ebenfalls Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung. Die Armen, welche den Hauptteil der Weltbevölkerung ausmachen, sind dabei, aus ihren dunklen Löchern auszubrechen, aus den Gettos, Slums, Reservaten und Bantustans und auch aus einer Jahrhunderte währenden Vergessenheit und Selbstverachtung, an die uns die herrschenden Klassen auslieferten. Wir brechen mitten in die Geschichte ein, in die Herrenhäuser der Mächtigen, in die Festungen der Eliten, wo die Entscheidungen fallen, die unsere Geschichte (miß)gestalten und uns, die Armen, so vernichtend treffen. In einem Gleichnis Jesu (Lk 16,19–31) liegt der arme Mann Lazarus von Wunden übersät und hungrig vor der Pforte des (namenlosen) reichen Mannes. Die Lazarusse von heute liegen nicht mehr am Tor und warten. Wir wollen die Aufrufe hören und beherzigen, die uns auffordern, «uns aufzurichten und unsere Häupter zu erheben, da unsere Befreiung nahe ist» (Lk 21,28). Wir brechen das Tor auf und gehen geradewegs in den Festsaal des Schlemmers und fordern unseren Anteil. Dies stört seine Behaglichkeit, seine Kultur und seine Gebete. Der Ausbruch der Armen nimmt viele Formen an. Da ist ein generelles Erwachen und das Ausgreifen nach Freiheit festzustellen; da sind die Kämpfe gegen die Kolonialmächte, der Widerstand in Südafrika, die Befreiungskriege in Vietnam, Mozambique und Nicaragua; da ist die Hoffnung, die durch derartige Ereignisse geweckt wurde, auch durch die Rolle, die der religiöse Glaube und die marxistische Vision spielten, indem sie den Mut entfachten und den Kampf unterstützten; und da ist der Kampf gegen Rassismus, Sexismus, Unberührbarkeit und gesellschaftliche Klassenordnung.

Das bedeutet, daß sich der Prozeß der Befreiung inmitten der Strukturen der Unterdrückung abspielt. Diese komplexe soziale Wirklichkeit, die durch Tod, Kampf und Hoffnung geprägt ist, steht in Wechselwirkung zu unserem Glauben. Sie stellen einander in Frage und interpetieren sich gegenseitig; sie erschließen neue Tiefen der Herausforderung und Sinnhaftigkeit. Wo Glaube und Wirklichkeit aufeinandertreffen, kommt es deshalb zu einer Theologie, die beides zugleich vertreten kann: die transzendente Dimension des Reiches Gottes und des neuen Menschen auf der einen Seite und deren historische und politische Dimensionen auf der anderen – und dies ohne die Vereinfachungen, auf die Marxismus und traditionelle Theologie hereinfielen.

Susan George rät uns, *«die Reichen und Mächtigen zu studieren und nicht die Armen und Ohnmächtigen... Laßt die Armen sich selbst erforschen...* Willst du ihnen wirklich helfen, dann

gib ihnen eine klare Vorstellung von der Art und Weise, wie ihre Unterdrücker zu Werke gehen»[2]. Was zur Organisation der Armen und ihres Widerstandes getan wird, greifen unsere Feinde begierig auf und verwenden es gegen uns. Wir werden uns deshalb zu einigen charakteristischen Besonderheiten des Feindes und des herrschenden Systems, in dem wir leben und gegen das wir uns aktiv wenden, äußern.

II. Der Kontext: Der Kapitalismus

1. Da sich der Kapitalismus als System weltweit durchgesetzt hat, haben wir es heute nur mit einem einzigen Weltmarkt zu tun, dem kapitalistischen. Die Dritte Welt macht einen wesentlichen Teil dieses Marktes aus, und auch die sozialistischen Länder wurden durch Investitionen und Handel in seinen Wirbel hineingezogen; so sehr, daß sie heute nicht nur begeistert an der internationalen kapitalistischen Arbeitsteilung partizipieren, die nach den Regeln und Gesetzen des Kapitalismus abläuft, sondern auch von den Krisen der kapitalistischen Wirtschaft mitbetroffen sind, so daß sie darauf bedacht sind, solche Krisen vorbeugend zu vermeiden oder sie zu beheben; Krisen, die sie in ihrer Theorie einst willkommen hießen, weil sie zur Verschärfung des kapitalistischen Verderbens beitrugen[3]. Es liegt offensichtlich auch ein kulturelles Durchdringen der Dritten Welt und der sozialistischen Länder in hohem Maße vor. Der reiche Westen definiert die Ziele, der Rest der Welt greift das westliche Modell auf und spricht von der Notwendigkeit, mit der allgemeinen Entwicklung Schritt zu halten. Die Technologie des Westens wird so zu einer Notwendigkeit – keine Technik aber ist kulturneutral[4].

2. Dank den Prinzipien der Kapitalakkumulation und des Wettbewerbs gerät das kapitalistische System regelmäßig in eine Krise, wobei sich sein Zentrum verlagert. Seit dem 15. Jahrhundert verschob es sich von Norditalien über die iberischen Staaten und England hin zu den USA. Die Krise selbst äußert sich in einer Abnahme der Profitrate. Um den Gewinn erneut anzuheben, senkt man dann die Produktionskosten, indem man weitreichende Veränderungen im internationalen System kapitalistischer Arbeitsteilung vornimmt. Die Last wird dabei der Dritten Welt zugeschoben; heute im wesentlichen mit Hilfe des internationalen Währungsfonds, der diesen Ländern eine höhere Arbeitslosigkeit, geringere Löhne, eine Beschneidung der allgemeinen Wohlfahrtsausgaben und der für den Export bestimmten Produktion sowie eine Währungsabwertung zumutet, um so eine Verbilligung der Exporte dieser Länder und eine höhere Rentabilität für ausländische Investitionen zu erreichen. Diesen ökonomischen Verhältnissen entsprechen die politischen Verfahrensweisen konservativer Regierungen, entsprechen autoritäre Tendenzen im Westen, entsprechen auch Diktaturen, Militärregime und bewaffnete Konflikte in der Dritten Welt[5].

3. Das kapitalistische System hat sich weltweit als ein Fehlschlag erwiesen. Seine entscheidende Unfähigkeit, die Menschen in ihren Grundbedürfnissen – Nahrung, Unterkunft, Gesundheit und Gemeinschaft – zufriedenzustellen, ist augenfällig geworden. Die Erfahrung der verarmten Bevölkerungsmassen in der Dritten Welt ist mehr als ein Beweis. In Indien lebten nach offizieller Schätzung im Jahre 1980 317 Millionen Menschen unterhalb des Existenzminimums, und dies nach drei Jahrzehnten kapitalistischen Wirtschaftswachstums.

Das Beispiel Brasiliens beeindruckt am meisten. Kapitalistische Ökonomen und Politiker wie M. Friedman und H. Kissinger priesen Brasilien als ein «Wirtschaftswunder». Aber das Wunder war nur kurzlebig; es dauerte von 1968 bis 1973. Das System brach unter der Last seiner inneren Widersprüche und Unbeständigkeit zusammen. Das gesamte Wachstum beschränkte sich in dieser Zeit auf nur fünf bis zwanzig Prozent der Gesamtbevölkerung. Zwanzig Prozent der Bevölkerung verfügten über zweiundsechzig Prozent des Nationaleinkommens; das Wirtschaftswachstum richtete sich strukturell an den Bedürfnissen einer Minorität aus. Die Armen blieben weiterhin arm, ja es ging ihnen sogar noch erbärmlicher. Frauen und Kinder wurden in besonderem Maße ausgebeutet. Die Arbeiter plagten sich sieben Tage in der Woche zwölf bis sechzehn Stunden am Tag bei sehr geringen Löhnen und einer ungewöhnlich hohen Unfallrate. Dank dem fremden Kapital- und Kreditzufluß stiegen die Auslandsschulden Brasiliens von vier Milliarden Dollar im Jahre 1968 auf vierzig bis fünfzig Milliarden im Jahre 1979, ein Betrag, der dreiviertel der gesamten jährlichen Exporteinnahmen ausmacht; die Dienstleistungskosten und Zinsen schlucken zwei Drittel der Exporteinnahmen[6]. Die ILO-Mitteilungen

vom August 1985 weisen darauf hin, daß eine riesige Mehrheit von nahezu einer Milliarde Menschen in der Armutsfalle festsitzen und sich unter äußerst unsicheren Existenzbedingungen in den ländlichen Gebieten durchschlagen müssen. Hält das kapitalistische Wachstum an, werden Unterbeschäftigung und Armut in der Dritten Welt vermutlich noch verstärkt zunehmen. Ebenso ist damit zu rechnen, daß die Umweltverschmutzung, der Raubbau an der Natur sowie die Wahrscheinlichkeit eines bewaffneten Konflikts weiter zunehmen[7].

Sogar in den reichen Ländern ruft das kapitalistische System Armut hervor. Die US-amerikanische Behörde für Volkszählung räumte 1972 ein, daß «mindestens zehn bis zwölf Millionen Amerikaner hungern müssen oder krank sind, weil sie nicht genügend Geld für Nahrungsmittel haben». Im Jahre 1975 wuchs die Zahl der Armen in den USA auf 2,5 Millionen an; inzwischen sind es 12,3 Prozent der Gesamtbevölkerung, die in Armut leben[8]. Der Film *Mutter Teresa* von Ann und Jeannette Petrie, der am 26. Oktober 1985 in der U.N. General Assembly Hall vorgeführt wurde, begann mit den Schüssen von Kalkutta, schon bald aber ging er zu den Bildern der Armut in anderen Teilen der Welt über: Ein in Lumpen gekleideter Mann ist auf einer belebten Straße im Herzen New Yorks zu sehen, wie er in einem Abfallhaufen nach etwas Eßbarem sucht. Die Menschen entdecken auf einmal ein Amerika, von dessen Existenz sie niemals zuvor erfahren hatten: ein Amerika der Hungernden, Obdachlosen, Vernachlässigten und Unglücklichen. Andrew H. Malcolm, ein Mitarbeiter der New York Times, beschreibt «eine riesengroße neue Klasse von verarmten Amerikanern» und behauptet, daß «etwa 13,8 Milionen Amerikaner unter achtzehn Jahren und achtundvierzig Prozent aller schwarzen Kinder in Armut leben». Der Vorsitzende des Deutschen Caritasverbandes stellte in der Verbandszeitschrift fest, daß die Armut in der Bundesrepublik Deutschland im Zunehmen begriffen ist. Ein Anstieg der Armut in den reichsten der kapitalistischen Länder ist ein beredter Kommentar zur Natur dieses vorherrschenden Wirtschaftssystems.

Ein weiterer Kommentar hätte sich zu der Art und Weise zu äußern, mit der der Kapitalismus die Länder der Dritten Welt in eine bösartige Schuldenfalle lockt. Die Schulden der Dritten Welt haben sich inzwischen vervielfacht. Die größten Schulden sind bei Ländern aufgelaufen, die der Politik des Internationalen Währungsfonds folgten und sich lebhaft an der Exportförderung und internationalen Arbeitsteilung beteiligten. Die Schuldnerländer Lateinamerikas beispielsweise haben die unvorstellbare Marke von dreihundertundsechzig Milliarden Dollar erreicht; eine Schuld, die über vierzig Milliarden Dollar Amortisation und Zinszahlung jährlich erfordert. Millionen von Arbeitern wurde der Lohn gekürzt und Millionen Arbeiter wurden entlassen. Und die «Schuldenklemme» besteht fort. Nachdem die Schuldner ihre laufenden Kreditzahlungen geleistet haben, verbleibt ihnen kein Geld für Investitionen in ihre eigene Produktion mehr. Autoritäre Regierungen und Militärregime bestehen aber auf diesen Zahlungen, und sie bedienen sich unerbittlicher Unterdrükkungsmaßnahmen, um Meinungsverschiedenheiten und ein Aufbegehren zum Schweigen zu bringen.

Ganz offensichtlich besteht eine Wechselbeziehung zwischen wirtschaftlichen Schwierigkeiten und politischer Unterdrückung. C. Payer wies darauf hin, daß die Liste der Länder, die von Menschenrechtsverletzungen betroffen sind, nahezu identisch ist mit der Liste der Länder, die von Schuldproblemen bedroht sind[9]. Aufgrund einer Übersicht über den ungleichen Kapitalzuwachs in sieben Ländern der Dritten Welt kommt A.G. Frank zu dem Schluß, daß «in keinem der genannten Wirtschaftssysteme irgendeine Aussicht besteht, daß das Gros der Bevölkerung in absehbarer Zeit und nennenswertem Ausmaß in den Genuß der Vorteile dieses Wachstumsmodells kommen wird»[10]. Die kapitalistische Systemlösung zur Förderung des wirtschaftlichen Wachstums «brachte den Armen nichts als Unglück und erneute Abhängigkeit, während sie die bereits reiche Welt zusätzlich bereicherte»[11].

Der Kapitalismus ist folglich ein mangelhaft organisiertes sozioökonomisches System. Hinsichtlich seiner Zweckmäßigkeit für die Menschen ist er von nur geringem Nutzen. Selbst nach fünf Jahrhunderten «Wirtschaftswachstum» sind wir weit davon entfernt, die menschlichen Grundbedürfnisse einer Mehrheit der Menschen dieser Welt zufriedenstellen zu können. Dies liegt nicht etwa daran, daß wir nicht genügend gearbeitet oder produziert hätten. Der Grund ist, daß «die Produktion in der falschen Weise organisiert wurde»[12]. Der Kapitalismus ist der falsche Weg.

4. Der Kapitalismus ist nicht nur ein falscher, sondern auch ein gewalttätiger und verbrecherischer Weg. Das Versäumnis, das die schlichtesten menschlichen Grundbedürfnisse unbefriedigt läßt, ist durchaus vermeidbar, da wir über die technischen und sozialen Voraussetzungen verfügen, die eine ausreichende Versorgung garantieren könnten. Wenn die menschlichen Grundbedürfnisse also für so lange Zeit unbefriedigt blieben, dann zeigt dies, «daß hier Gewalt am Werke ist»[13]. J.K. Galbraith veranschaulicht die Gewalt, die bei der Geburt des Kapitalismus behilflich war. Pächter wurden mit Feuersbrunst und Hunden vertrieben. Häuser wurden niedergebrannt, ohne daß man die Alten und Schwachen evakuierte. Frauen und Kinder wurden in den Fabriken zu einem Dreizehnstunden-Tag herangezogen. Ein Transport mit der amerikanischen Eisenbahn war mit Beutezügen und Diebstahl verbunden. «Die Unfallraten jener, die mit dem Zug fuhren – ein Ereignis, bei dem Verstümmelung und Tod drohten – reichten durchaus an die eines ausgewachsenen Krieges heran.» «Handel und Gewinnstreben standen unter dem Schutz der britischen Regierung, während in Irland Not, Hunger und Tod ihr Unwesen trieben» (1845–1847)[14]. Man könnte die Grausamkeit der kapitalistischen Handelskriege und Eroberungen, der Kolonialherrschaft, der Beutezüge, des Völkermords, des Sklavenhandels, der Zerstörung von Wirtschaftsgefügen und Kulturen sowie andere die Unerentwicklung herbeiführende Praktiken in Erinnerung rufen. Die Gewalttätigkeit der kapitalistischen Praxis ist von Herbert Spencer, dem Sozialdarwinisten, philosophisch untermauert worden; den Armen zu helfen hieß für ihn, sich mit den Möglichkeiten einer Verbesserung oder Vervollkommnung der Rasse zu befassen. Die Armen wurden benutzt und um der Entfaltung der Reichen willen geopfert[15].

Die Gewalt ist also ein Bestandteil der Natur und Logik des Systems. «Das bourgeoise (kapitalistische) Denken bringt eine unbegrenzte Rechtfertigung der Gewalt mit sich... Es gibt keine Greueltat, die nicht im Namen dieser Unternehmermetaphysik begangen werden könnte.» John Locke beschreibt Folter, Sklaverei und Tod, welche die Gegner der bourgeoisen Gesellschaft zu erleiden hatten[16]. Folter, Sklaverei und Tod sind genau das, was sich die Kritiker des Kapitalismus in den meisten Ländern Lateinamerikas, Ost- und Südasiens und Südafrikas eingehandelt haben, – auf subtilere Weise auch in den südasiatischen Regionen und in den hochentwickelten Ländern. Kapitalismus bedeutet Tod, nicht nur für seine Gegner, auch für die Mehrheit der Bevölkerung, die er ausbeutet. «Der Besitz an Produktionsmitteln bedeutet gleichzeitig die Verfügung über die Möglichkeit, seinen Lebensunterhalt zu bestreiten; eine Frage auf Leben und Tod für diejenigen, die ihre Arbeitskraft verkaufen.» Die vom Kapitalismus hervorgerufenen und verstärkten Ungleichheiten «erweisen sich für jene als besonders tödlich, die sich am Fuß der sozialen Pyramide befinden»[17].

Sogar die Nahrung muß einer todbringenden Herrschaft als Mittel herhalten. «Die Nahrung ist eine Waffe... Sie ist eines der hauptsächlichen Werkzeuge in unserer Verhandlungsausrüsung», erklärte ein Sekretär des US-Landwirtschaftsministeriums. A.G. Frank zitiert andere offizielle Stimmen aus der Zentrale des Weltkapitalismus, die ganz ähnlich klingen[18]. Frank und Susan George zeigen, wie die Landwirtschaft der Dritten Welt inzwischen manipuliert und zerstört wird und wie die Menschen der Dritten Welt von Nahrungsgaben aus der Ersten Welt abhängig gemacht werden[19]. Die menschliche Nahrung wurde zur Waffe. Die Lebensmittelverknappung ist oftmals geplant. Man bewirkt sie, indem man den Anbau unterläßt, Vorräte vom Markt zurückhält oder die Preise erhöht. Ziel der Dritte-Welt-Eliten und ihrer westlichen Helfershelfer ist nicht und war niemals «die Speisung der heute unterernährten und hungernden Millionen, sondern die Verewigung von Armut und Abhängigkeit» aus politischen und wirtschaftlichen Gründen[20].

Die Folge ist, daß vierzig Millionen Menschen oder mehr jährlich Hungers sterben. In Brasilien leiden sechsundachtzig Millionen Menschen an Hunger; zwei Drittel von ihnen können nicht einmal eine Mahlzeit am Tag zu sich nehmen, und von tausend Kindern sterben dreihundert, noch bevor sie drei Monate alt sind. Dabei könnte Brasilien, verfügte es über ein anderes Produktions- und Verteilungssystem, «alle Hungrigen dieser Welt zu einem Festbankett bitten»[21].

III. Die Herausforderung für die Theologie

1. Vor allem der Tod der Armen inmitten der Plagen des Kapitalismus und der Anspruch auf Leben, wie er im Widerspruch der Unterdrück-

ten zum Ausdruck kommt, sind eine Herausforderung für die Theologie. Jede Theologie, die diese Realitäten nicht in Rechnung stellt und sie nicht tatsächlich zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen nimmt, ist im besten Falle belanglos. Es steht zu vermuten, daß der Gott ihrer Erörterungen das Gesicht des gesichtslosen Kapitalismus annimmt. Der Widerstand der Armen gegen den Kapitalismus geht mit der Ablehnung des Gottes des Königs Uzziah und der Götter aller Könige, Präsidenten und Generäle einher (Jes 6,1–10).

Die Armen leisten Widerstand und lehnen es ab, das Elend und den Tod hinzunehmen. Ihr Widerstand beinhaltet eine Bejahung von Realitäten, die sich vom Tod unterscheiden und stärker sind als dieser. Aufgabe der Theologie ist es, sich dem Widerstand anzuschließen und von dort aus die tiefere Bedeutung der über Jahrhunderte währenden Kämpfe der Unterdrückten gegen den Tod und ihren Einsatz für das Leben mit Hochachtung zu erforschen. Im Herzen des Kampfes kommt eine Zukunftsvision zur Entfaltung, der Traum von einem Utopia. Die Theologie hat die Aufgabe, diesen Traum klarer herauszuarbeiten und dabei behilflich zu sein, die Verhältnisse Schritt für Schritt auf seine Realisierung hin zu bewegen. Der lang währende Widerstand der Menschen hat eine Welt des Glaubens entstehen lassen – des Glaubens an das Leben und seine Verheißungen. Im Bereich dieser Glaubenswelt liegt die Aufgabe der Theologie. Dort nur kann der wahre Gott zum Vorschein kommen und angetroffen werden. Der wahre Gott ist der lebendige Gott. Der lebendige Gott aber ist jener, der das Leben beschützt und es nährt und der die Partei jener ergreift, die allen todbringenden und unterjochenden Systemen zum Trotz um Nahrung, Freiheit, Menschenwürde und Gemeinschaft kämpfen.

Der biblische Glaube vollendete sich im Kampf der hebräischen Sklaven gegen Unterdrückung und Tod. Dieser Glaube ist vom gleichzeitigen Widerstand gegen die Tyrannei nicht zu trennen. Nicht, daß wir zuerst den Glauben hätten und unter seinem Einfluß Partei für das Leben ergriffen. Vielmehr ist der Glaube selbst identisch mit dem Akt der Parteinahme für das Leben. Liefern sich also die, welche sich einer kapitalistischen Wirtschaft und Politik verschrieben haben, in einer Umkehrung des Glaubens einem Gott des Todes aus? Möglicherweise. Der tatkräftige Einsatz für das Leben und der Kampf gegen todbringende Systeme ist heute wie von jeher die Norm und der Maßstab für den Glauben an den lebendigen Gott. So besteht unsere theologische Aufgabe also darin, mit der Wirklichkeit eines glühenden Volkes näher in Berührung zu kommen, eines Volkes, das es allerdings ablehnt zu verglühen und dadurch bewegungsunfähig gemacht zu werden; unsere Aufgabe besteht darin, jeden Einsatz und Kampf gegen den Tod in seinen verschiedensten Variationen zu unterstützen und die Kräfte des Lebens, der Freiheit und der Hoffnung zu fördern; unsere Aufgabe besteht darin, sich dem fortwährenden Kampf der Armen anzuschließen und das dort keimende Leben zu erkennen; und sie besteht darin, das Aufwühlende, Erregende jenes Lebens wahrzunehmen, in dem die Zukunft der Erde beschlossen liegt und in dem Gott in der Geschichte lebendig wird.

Ein Gewahrwerden des Todes als eines Feindes und die Suche nach Mitteln und Wegen, ihn zu überwinden, ist zentraler Bestandteil der spirituellen Traditionen Indiens. Ein bedeutender Mythos erzählt von einer gemeinsamen Anstrengung der Götter und der Menschen (Halbbrüder, alle sterblich), den göttlichen mit Milch angefüllten Ozean, in dem ein Unsterblichkeit verleihendes Elixier verborgen sein sollte, aufzuwühlen. Der Ozean suchte sie irrezuführen, indem er ihnen ein verlockendes Geschenk herausgab; sie aber setzten die Suche fort, bis das kostbare Elixier schließlich in ihren Händen war. Daraufhin fingen die Götter an zu betrügen; sie stahlen das Gefäß, tranken von ihm, wurden unsterblich und überließen die Menschen ihrer Sterblichkeit. Der Kampf der Menschen gegen Ausbeutung und Verrat aber dauerte fort und in ihm die Suche der Menschen nach der Fülle des Lebens. Im Laufe dieses Unterfangens entdeckte man, daß Siva (der Glückliche) nicht nur einer der Götter war, sondern *der* Gott des Lebens schlechthin, der als einziger den kosmischen Tod herausfordern und besiegen konnte, indem er ihn «verschlang», sobald er in Form eines giftigen Koloß' aus dem Ozean auftauchte; fiele der Koloß indes auf die Erde, würde er sie augenblicklich in einen Haufen Asche verwandeln. Siva, der die Quelle des Lebens und der Freude ist – symbolisiert durch den Phallus – und der inmitten des Kampfes gegen den Tod anzutreffen ist, ist den Armen gleich, deren Lebensweise und Verachtung für die Sitten und Pietäten der herrschenden Klassen er teilt.

Dies sind Erzählungen aus dem Volk, die ihre Wurzeln in vergessenen soziopolitischen Erfahrungen haben und im Unterbewußtsein der Allgemeinheit noch immer ihre Wirkung tun. Wenn Theologie treiben bedeutet, die tiefgründige Wirklichkeit zu erforschen und die Dinge um der Zukunft willen in Gang zu bringen, dann kann sie solche Erinnerungen nicht unberücksichtigt lassen, es sei denn mit dem Risiko, ihre Wirksamkeit zu verlieren.

Jesus weist alles Tun als ein zutiefst religiöses aus, das sich für die Förderung des Lebens einsetzt (Mt 25,31–40). Oder besser gesagt, er setzt das Leben selbst in einen direkteren Bezug zu Gott, als die konventionelle Religion ihn darstellt. Religiöse Gesetze und Praktiken sind dazu da, den menschlichen Bedürfnissen und allen Festlichkeiten, die das Leben feiern, Raum zu geben (Mk 2,15–28)[22]. Das Leben ist für Jesus in einem tieferen Sinne «religiös» als es die Religion ist. Hier ist die Theologie aufgefordert, ihre kirchlich-konventionellen Grenzen zu überwinden und sich um das Leben in all seinem Reichtum und seinem in den Wechselfällen der Zeit hervortretenden Geheimnis zu kümmern.

2. Eine Herausforderung der Theologie ergibt sich auch aus der Tatsache, daß der Kapitalismus all jene entmenschlicht, die von seinen Klauen erfaßt werden, die Armen nicht weniger als die Reichen. Ein System, in welchem es an der Tagesordnung ist und notwendig erscheint, Nahrungsmittel als Waffe einzusetzen, Hungersnöte auszuhecken, Arbeitslosigkeit hervorzubringen, das Wettrüsten weiter voranzutreiben, Kriege zu unterstützen, den Profit höher zu achten als die Menschen, sich der Kinderarbeit zu bedienen, Hungerlöhne zu zahlen, Arbeiter zu peinigen, um sie gefügig zu machen, sich der menschlichen Arbeitskraft und der Frauen als (billiger) Ware zu bemächtigen, Diktatoren, die ihre Herrschaft mit Hilfe des politischen Mords aufrechterhalten, zu unterstützen und Menschen massenhaft durch Umweltverschmutzung umzubringen – ein solches System muß wesentlich zu einer Brutalisierung führen. Es zehrt alle in Reichweite liegenden besseren Gefühle und menschlichen Grundwerte auf; es sei denn, man begehrt auf und bekämpft es.

Kein Wunder, daß Jesus und die frühe Christenheit die Anhäufung von Reichtum ohne jede Einschränkung verdammten (Lk 6,24). Der Reiche wird unmenschlich und entmenschlicht auch andere. Das Gleichnis von dem gefräßigen Reichen zeigt, worauf es ankommt (Lk 16,19–31); auch das Gleichnis von dem Narren (Lk 12,13–21). Beide waren mehr Ding als Person. Jesus erkannte, daß der gehortete und nicht mit anderen geteilte Reichtum den Menschen «zum Kamel werden läßt» (Mk 10,17–27).

Die Reflexion unseres Glaubens müßte weit mehr als bisher auf die kritische Haltung der Bibel dem Reichtum und der Macht gegenüber eingehen, müßte viel mehr Nachdruck auf die Einstellung Jesu gegenüber den Reichen legen, besonders gegenüber dem, was der Kapitalismus den Menschen angetan hat und noch antut. Der Kapitalismus blockiert nicht nur in mehr als einer Hinsicht das menschliche Gedeihen, das nur in einer sozialen Atmosphäre der Gleichheit und Freundlichkeit möglich ist, er beeinträchtigt auch den Glauben und durchkreuzt die Erfordernisse einer Gemeinde, wie etwa die Feier der Eucharistie. Die durch das Eindringen des Kapitalismus zustande gekommenen Störungen des religiösen Glaubens und seines Brauchtums müssen erst noch untersucht werden. Jene, die den Menschen als Krone der Schöpfung und Evolution ansehen und als Subjekt der Geschichte, können die Reduzierung von Frauen und Männern zur Handelsware nicht hinnehmen. Noch weniger vermögen wir dies, die wir den Menschen als berufen betrachten, dem Bildnis Gottes gleich zu werden, die Gegenwart Gottes in dieser Welt zu verkörpern und der sich entfaltenden Wirklichkeit Gottes auf dieser Erde Raum zu geben.

Wir stimmen Howard Zinn zu, der feststellt, daß Kriege (die Milionen von Menschen das Leben kosten) der Menschheit niemals einen Nutzen oder Gewinn werden bringen können, der es wert wäre, dafür auch nur ein Menschenleben aufs Spiel zu setzen[23]. Hier ist ein theologisches Urteil über die Kriege des Kapitalismus! Zinn kann es abgeben, weil er die Geschichte aus der Perspektive ihrer Opfer betrachtet. Da die Opfer nun aber dabei sind, sich der ätzenden Natur des Systems bewußt zu werden und dem ihren Widerstand entgegenzusetzen, haben sie den Weg bereits beschritten, auf dem sie ihre Würde und ihre Menschlichkeit zurückgewinnen können. Es ist dies ein theologischer Prozeß; er hält Schritt mit dem herannahenden Reich Gottes und mit dem Wachstum im Schoß der Geschichte des Menschen, aus dem nur Gott hervorgehen und unter uns Wohnung nehmen kann in ständigem Gnadenaustausch.

3. Die Theologie ist drittens durch den götzenhaften Charakter des Kapitalismus herausgefordert. Es gab einmal eine Zeit, in der die bourgeoise Gesellschaft atheistisch eingestellt war. Das war während ihres Kampfes um die politische Macht, der sich gegen den Feudalismus richtete, für den die Religion ein Verbündeter war. Als dann der Sozialismus aus der Opposition zum Kapitalismus hervorging, mit diesem aber in seiner materialistischen Haltung und seiner Ablehnung der Transzendenz übereinstimmte, geriet der Kapitalismus in Panik. Die Wiederkehr der antisozialistischen Propaganda zugunsten des Profitstrebens wäre nicht so weit verbreitet, wenn die beiden antagonistischen Systeme eine gemeinsame Grundlage im Atheismus hätten.

Der Kapitalismus begann aber, sich das Mäntelchen der Religion umzuhängen, das der Feudalismus, der jetzt tot war oder im Sterben lag, einst getragen hatte. Heute fürchtet sich der Kapitalismus vor dem Atheismus. Er sieht in ihm eine Bedrohung für die Herrschaft, die er den Völkern der Welt auf die verschiedenste Weise aufzuerlegen sucht[24]. Die Religion sieht er dagegen als ein Werkzeug, mit dessen Hilfe die Menschen auf subtile Weise beeinflußt werden können; man kann sie zur Beibehaltung des status quo überreden, zur Anerkennung der Gesetze des Marktes, zur Ehrfurcht gegenüber der politischen Macht, gegenüber Recht und Ordnung und gegenüber Handelswaren, und man kann sie zur Hingabe an den Konsum bewegen. Dabei bedient sich der Kapitalismus heute einer religiösen Sprache; er unterstützt individualistische, jenseitige und unpolitische Theologien und spirituelle Lehren, die die kapitalistische Sache nicht gefährden können, und lanciert bösartige Angriffe auf theologische und pastorale Bewegungen, die für die Rechte der Armen eintreten. Der südafrikanische Regierungschef Botha behauptet, die Apartheid sei «der Kampf der christlichen Zivilisation des Westens gegen die Mächte der Finsternis und des Marxismus»[25]. Lateinamerikanische Diktatoren und ihre US-amerikanischen Gönner geben vor, die Christenheit zu schützen, wenn sie den Kapitalismus in großem Umfang mit den Mitteln der Unterdrückung und des Massakers verteidigen. Rios Montt, der Militärdiktator Guatemalas, «predigte» jeden Sonntag unermüdlich, wie ihm «Gott selbst in unmittelbarem Auftrag» die Macht übergeben habe[26].

Aber der Gott des Kapitalismus ist nicht der Jahwe des Exodus; er hat nichts zu tun mit der Befreiung der Unterdrückten. Er ist nicht der Herr aus Marias Magnifikat; sein Plan ist, die Hungrigen hungriger zu machen. Er wird auch nicht von dem Jesus der Seligpreisungen und der sozialen Umkehr vertreten (Mt 20,16; Lk 9,48; 14,7–4). Der Gegenstand des Kapitalismus sind die Waren und der Gewinn; sind Geld, Privateigentum, Marktgesetze, politische Macht, Individualismus, Wettbewerb und ungehindertes wirtschaftliches Wachstum ohne Rücksicht auf die Auswirkungen des Systems auf den Menschen[27]. In einem kapitalistischen System wird all das mit einem Charakter absoluter Gültigkeit versehen. Es ist Sitte geworden, dieses System «the American way of life» zu nennen. Es «ungeachtet der Kosten und Risiken» zu verteidigen, haben sich die USA verpflichtet[28]. Dies ist auch, was die US-amerikanische Botschaft in dem Film MISSING verteidigt, indem sie an einem vernichtenden Massaker in Chile mitwirkt (1973).

In allem menschlichen Tun ist ein Gott, eine Theologie enthalten. Ein tyrannisierendes Verhalten beinhaltet die Kreuzigung des wahren Gottes in den Kindern Gottes und ebenso die Anbetung falscher Götter. Befreiungskampf bedeutet die Verwerfung der tyrannisierenden Götter und das Feiern des lebendigen und befreienden Gottes. Die Praxis des Kapitalismus erweist sich als ein Moloch. Er ist der Mammon, der einziger Rivale des Gottes Jesu ist. Der Mammon stellt die Verkörperung der Habgier dar. Die Habgier «kommt der Anbetung eines falschen Gottes gleich» (Kol 3,5; Eph 5,5). Der Kapitalismus ist die Ausgeburt der bewaffneten und organisierten Habsucht. Seine Geschichte bestätigt nur diese Definition. Seine weltweite Verbreitung bedeutet die weltweite Verbreitung des Götzendienstes. Sollte es ihm gelingen, die Menschen zu zerstören, dann hat er das einzige lebende Ebenbild Gottes auf dieser Erde zerstört.

Der wahre Gott aber sieht das Leid und Elend der Menschen und steht den Unterdrückten in ihrem Kampf bei. Der wahre Gott ist der, dessen Gedanken bei den Menschen und den Armen weilen, auch wenn prächtige Liturgien ihn für sich reklamieren (Jes 6,1–9). Der Götze dagegen hat keine Augen für die Wunden der Menschen, keine Ohren, ihren Schrei zu vernehmen. Seine Augen sehen nur den Profit und die Macht, und sein Herz begreift die Nahrung als Waffe (Ps 115).

In einer solchen Situation von Gott zu sprechen heißt, das System anzuprangern und seine Götter abzulehnen. Die Theologie muß ihren Anfang paradoxerweise beim Atheismus nehmen. Wie die frühen Christen sind wir der Meinung, daß der Kaiser nicht Gott ist, noch auch das Geld, der Kapitalismus oder irgendeine andere politische Ordnung. Wir machen einen Anfang, indem wir die Götter der multinationalen Konzerne und Generäle, die die Menschen tyrannisieren und umbringen, ablehnen. Ebenso wie die Propheten, die jede Anbetung ablehnten, die abseits von Gerechtigkeit und den Kämpfen um die Menschenwürde und Rechte der Geringsten unter uns stattfand, lehnen wir all dies ab. Ohne einen solchen Atheismus aber und im Falle einer Bejahung all der Götter ist ein Glaube an den wahren Gott nicht möglich. Der Maßstab, nach dem die Götter beurteilt werden, heißt Gerechtigkeit; alle Götter, die der Ungerechtigkeit Vorschub leisten, werden sterben (Ps 82). Der Raum, der durch die Beseitigung der uns unterjochenden Götter entsteht, wird als ein durch Protest erkämpfter Raum erkannt werden und als ein Raum, der von dem Gott der Gerechtigkeit und Befreiung bewohnt ist. Unser Kampf führt uns in die Gegenwart des wahrhaftigen Gottes, von dem wir in unseren Geschichten, Liedern und gemeinsamen Feiern künden.

Die Götter des Kaisers und Unterdrückers aber zu verneinen, heißt, politisch zu werden; so tiefgehend und gefährlich politisch, wie es das Buch der Offenbarung ist. Unpolitisch sein heißt, sich damit zufrieden zu geben, daß man niemals und für niemanden vernehmbar ausspricht, daß der Kaiser nicht Gott ist und der Kapitalismus keine absolute Gültigkeit hat. Unpolitisch sein bedeutet, daß man den falschen Göttern die Herrschaft überläßt und den Götzendienst billigt. Wir müssen die Bestie, die Brutalität beim Namen nennen und es ablehnen, den wahren Gott mit der tyrannisierenden Macht gleichzusetzen. Gott hält sich nicht auf, wo die Macht ist, er ist vielmehr «im Glauben, Leben und Tod der Armen»[29].

In der Geschichte tritt Gott «im Fleisch» in Erscheinung, in den schwachen und ohnmächtigen Klassen, und er fordert sie dazu auf, Nein zu sagen zur bewaffneten Macht des Geldes. Der Widerstand gegen die unterdrückenden Mächte ist das Unterpfand von Gottes freundlicher Gegenwart. Der Einbruch der Armen in die Geschichte ruft nach einer theologischen Beurteilung der Welt der Macht. Er fragt an, ob die Konzeption von einem Herrschergott nicht Herrenmenschen und Götzendienst hervorgebracht hat.

Wie wir aber gesehen haben, wird der Widerstand gegen die Brutalität, die Bestie, zu einem Risiko auf Leben und Tod. Unsere Theologie beabsichtigt, uns mit dem geistigen Rüstzeug für ein Martyrium und für ein mutiges Zeugnis für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Veränderung der Welt zu versehen. Der Einwand gegen den Kapitalismus richtet sich gegen die Ausformung einer ungleichen – und deshalb unfreien – Gesellschaft, dagegen, daß bestehende wirtschaftliche und politische Lebensgefüge von der Struktur des Götzendienstes durchsetzt werden. Die organisierte Gegenstimme der Armen und ihr Zeugnis bis in den Tod zeigen die Umrisse eines Gottesverständnisses, das nur in einer freien Gesellschaft von Gleichen vertreten werden kann.

Mit uns muß auch die Theologie auf ein Martyrium vorbereitet werden. Ein klares Wort von einem Gott, der nicht mit der sozioökonomischen, der kirchlichen und der politischen Macht gleichgesetzt werden kann, wird von den Mächtigen zurückgewiesen werden. Die Theologie von einem lebendigen Gott ist für die Händler eines Systems, das durch den Tod von Menschen blüht und gedeiht, nicht annehmbar. Weder die Botschaft von einem Gott, der befreit, noch das Wort über einen Gott, der in den Kampf der Menschen um Würde und Freiheit eintritt, kann den Pharaonen, Herodesen und Cäsaren willkommen sein, nicht den alten und nicht den neuen. Es wird Versuche geben, die prophetische Theologie zum Schweigen zu bringen; Versuche, wie sie ein Amos und auch ein Jeremia kannten (Amos 7,12–13; Jer 11,21–22). Für die Mächtigen, die es auferlegen, mag das Schweigen ein Problem sein. Für die Armen ist ihre zum Schweigen verurteilte Theologie ein Symbol für die umfassendere Wirklichkeit, die ihre Kultur und ihre Geschichte zum Verstummen bringt. Das unseren Theologen auferlegte Schweigen stellt eine belebende Einweihung in die gekreuzigte Kultur des Volkes dar. Für uns alle ist es ein Ort, an dem das Schweigen Gottes und Jesu Geschichte macht und der Ungerechtigkeit entgegentritt (Mich 3,4–7; Lk 23,9; Mk 15,5). Das Schweigen ist eine Herausforderung für die Theologie und zugleich eine Weise, Theologie zu treiben.

Dies ist die Herausforderung: Als der gepeinigte Menschensohn – eingehüllt in Schweigen und in Ketten – vor dem König Herodes steht, schreit sein ganzer Körper auf und sagt zu uns Armen: «Richtet euch auf, erhebt eure Häupter, eure Befreiung ist nahe.»

[1] J. Galtung, The True Worlds (New York 1980) 1–3.
[2] S. George, How the Other Half Dies, The Real Reasons for World Hunger (New York 1977) 289.
[3] A.G. Frank, Crisis: In the World Economy (London 1980) 178, 246–262, 315–321. Ders., Crisis: In the Third World (London 1981) XI, XII.
[4] J. Galtung, aaO. 109.
[5] A.G. Frank, aaO. 1980, 306–314. Ders., aaO., 1981, XII–XIII, 82f. J.P. Wogaman, The Great Economic Debate, An Ethical Analysis (Philadelphia 1977) VIII.
[6] A.G. Frank, aaO, 181, 6–13.
[7] J. Galtung, aaO. 18f.
[8] S. George, aaO. 30f., 350.
[9] A.G. Frank, aaO. 1981, 9, 11, 132, 153.
[10] A.G. Frank, aaO. 1981, 61, 154.
[11] S. George, aaO. 17.
[12] J. Galtung,aaO. 21, 19.
[13] S. George, aaO. 21.
[14] J.K. Galbraith, The Age of Uncertainty, A History of Economic Ideas and Their Consequences (Boston 1977) 27–30, 37–40, 49–53.
[15] J.K. Galbraith, aaO. 45–48.
[16] P. Richard et al., The Idols of Death and the God of Life, A Theology (New York 1983). Dies., La Lucha de los dioses: los idoles de la oppression y la busgueda del Dios Liberador (San José und Managua 1980) 167f.
[17] J. Galtung, aaO, 110, 112.
[18] A.G. Frank, aaO. 1981,62f.
[19] Ebd. 64–71, 76, 87–95, S. George, aaO. Kap. 5, 7, 8.
[20] S. George, aaO. 19, 46, 139–157, 271, P. Richard, aaO. 179–181.
[21] Chr. Worker, 3rd Q (Colombo 1975) 43.
[22] J.P. Wogaman, aaO. 1–13.
[23] H. Zinn, A People's History of the United States (New York 1980) 350.
[24] R. Richard et al., aaO. 3–5.
[25] A.G. Frank, aaO. 1981, 59. Chr. Worker, 2nd Q, aaO. 43.
[26] LADOC (Latin American Documentation) XIV, I (Sept/Okt 1983).
[27] V. Fbella, S. Torres, Doing Theology in a Divided World (New York 1985) 82f. R. Richard et al., aaO. 171f. 189–192.
[28] F. Greene, The Enemy, Note on Imperialism and Revolution (Calcutta 1970) 17.
[29] R. Richard et al., aaO. 151.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit M. Saiber M.A.

SAMUEL RAYAN

1920 geboren, 1939 Eintritt in den Jesuitenorden. 1955 ordiniert. 1950 Graduierung in Literaturwissenschaften an der Universität Trivandrum. 1960 Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1961–1972 Kaplan einer Organisation für Universitätsstudenten in Kerala, Indien. Seit 1972 Professor der Theologie in Vidya Jyoti, Delhi. 1968–1982 Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Sektionsleiter des Herausgebergremiums von *Jeevadhara, journal of theology*. Veröffentlichungen: The Holy Spirit (Orbis Books, New York 1978); The Anger of God (Bombay 1982); Beiträge für theologische Zeitschriften in Indien und im Ausland. Anschrift: 23, Raj Niwas Marg, Delhi 110054, Indien.

Walter Fernandes

Eine Herausforderung für die katholische Erziehung

Nach zwei Jahrzehnten der Entwicklungshilfe kamen die meisten Sozialwissenschaftler zu dem Schluß, daß die bislang praktizierten Entwicklungsmodelle in Wirklichkeit zu einer Vergrößerung der Kluft zwischen reichen und armen Ländern – und in der Dritten Welt zwischen den Eliten und der Masse der Bevölkerung – geführt haben. Diese Schichtung und Verarmung ist im Bildungsbereich ebenso offensichtlich wie in anderen gesellschaftlichen Bereichen. Um einer Dritte-Welt-Theologie sachdienlich sein zu können, müssen wir die Umstände begreifen, die zu diesen Ungleichheiten geführt haben. Wir werden deshalb vor allem einige hauptsächliche Gesichtspunkte der Schichtproblematik in den Ländern der Dritten Welt (besonders Indiens) untersuchen, uns deren Niederschlag im Erziehungssystem des näheren ansehen und schließlich der Frage nachgehen, welche Rolle die Christen in dieser Situation spielen.

Eine Situation der Ungleichheit

Ein auffallendes Merkmal der meisten Gesellschaften der Dritten Welt ist die hierarchische Strukturierung all ihrer Bereiche. Diejenigen, die den untersten Rang einnehmen (in Indien die untersten Kasten) stehen in wirtschaftlicher, sozialer, politischer und kultureller Hinsicht am Rande der Gesellschaft, d.h. sie sind die Opfer «kumulativer Ungleichheiten». Die Schichtung einer Bevölkerung äußert sich im Besitz an Vermögenswerten, in der Einkommensverteilung, dem Gesundheitszustand, der Bildung etc. In Indien besaß die unterste Kaste, die zwanzig Prozent der Bevölkerung ausmacht, im Jahre 1972 weniger als zwei Prozent der Vermögenswerte, während die oberste Kaste mit einem fünfprozentigen Bevölkerungsanteil fast fünfzig Prozent der Gesamtvermögenswerte ihr eigen nannte. Unterernährung, mangelhafte Gesundheit und eine hohe Sterblichkeitsrate besonders unter den Kindern (vierzig Prozent von ihnen sind unterernährt) sind in erster Linie unter den besitzlosen Armen der Landgebiete zu finden. Die meisten von ihnen sind ohne Landbesitz, gehören den unteren Kasten an und leben unterhalb der Armutsgrenze, d.h. sie können sich nicht einmal 2250 Kalorien am Tag leisten[1]. Diese Erscheinungen sind eng mit dem Analphabetentum verknüpft, von dem besonders die Frauen betroffen sind[2].

Die Bildungsraten

Der Bildungsgrad richtet sich nach der Kasten- oder Schichtzugehörigkeit, dem Geschlecht sowie dem Stadt-Land-Gefälle, dem Wohnort der Familien also. Im Jahre 1981 konnten in Indien beispielsweise über achtzig Prozent der männlichen Oberschicht in den Städten lesen und schreiben. Diese Rate bewegte sich je nach Schicht-, Kasten- und Geschlechtszugehörigkeit der Menschen nach unten, bis zu 27,9 % bei den Männern der untersten Kaste und zu 8,45 % bei ihren Frauen[3].

Kurz, der Bildungsgrad symbolisiert die Ungleichheiten, die in einer Gesellschaft als ganzer vorhanden sind. Die unterste Kaste der indischen Gesellschaft, die zwanzig Prozent der Bevölkerung ausmacht, weniger als zwei Prozent des Gesamtvermögens besitzt und unterhalb der Armutsgrenze lebt, hat keinen Zugang zu den Bildungseinrichtungen oder anderen Dienstleistungen. Auf der anderen Seite stellt das Bildungsmonopol sicher, daß diejenigen, welche Zugang zu den Eliteschulen haben, gleichzeitig auch über ein Monopol hinsichtlich der Führungspositionen der Gesellschaft verfügen, wie viele Untersuchungen zur Kasten- und Schichtzugehörigkeit von Medizinern, Ingenieuren und anderen Berufen mit hohem Status belegten[4]. Mit anderen Worten, die Bildungseinrichtungen stellen das wichtigste Auslese- bzw. Rekrutierungsinstrument einer Gesellschaft dar.

Der historische Kontext

Untersuchungen zur Entstehung der Bildungseinrichtungen in Ländern der Dritten Welt, die ehemals Kolonien europäischer Nationen waren, zeigten, daß die Kolonialgesellschaft im wesentlichen ein dreigliedriges System war, das 1. aus dem herrschenden Kolonialvolk an der Spitze, 2.

der Oberschicht der einheimischen Bevölkerung und 3. dem Gros der einheimischen Bevölkerung als der Unterschicht bestand. In der Praxis äußerte sich der Kolonialismus in der Kollaboration der einheimischen Oberschicht mit der jeweiligen Kolonialmacht, was dieser die Beherrschung der Mehrheit der einheimischen Bevölkerung ermöglichte. Die Erziehungseinrichtungen hatten die Aufgabe, das kulturelle Erbe der Kolonialmacht zu vermitteln und auf diese Weise das bestehende Schichtsystem in seinem Fortbestand zu sichern. Dem frühesten Dokument britischer Bildungspolitik in Indien ist zu entnehmen, daß ihr Zweck in der Machtreduzierung der herrschenden Schichten bestand. Man erreichte dies, indem man die einheimische Oberschicht mit Hilfe der Kolonialsprache, also des Englischen, in das britische System integrierte und sie zu Kollaborateuren der Kolonialmacht machte. Die Oberschichten sorgten dann für die allgemeine Verbreitung der Werte der britischen Geschäftswelt, verhalfen der westlichen Art, sich zu kleiden, sowie anderen westlichen Produkten zu Ansehen und schufen so einen Markt für die britischen Textilien und andere britische Industrieprodukte, die man zum Zwecke der Ausbeutung der Kolonie benötigte[5]. Legitimiert wurde all dies im Namen einer «zivilisierenden Erziehung». Während die Erziehungseinrichtungen einerseits zwar die rechtlichen Ungleichheiten aufhoben, welche sich auf die Kastenordnung oder die Geschlechtszugehörigkeit eines Menschen beriefen, waren sie andererseits doch ebenso bemüht, den Maßstäben und Bedürfnissen der einheimischen Oberschicht und der britischen Kolonialmacht Rechnung zu tragen. So sorgte man dafür, daß die Einrichtungen jenen verschlossen blieben, die nicht in der Lage waren, «den geforderten Ansprüchen zu genügen», oder aber ihre Kinder tagsüber im eigenen Haus benötigten, damit sie bei der Aufbesserung des dürftigen Einkommens der Eltern behilflich sein konnten[6].

Das schiere Resultat war, daß die ohnehin schon starken und über sozioökonomische Macht verfügenden Reichen diese ihre Macht noch vergrößerten, indem sie sich zusätzlich mit einer englischen Erziehung und Professionalität ausstatteten. Es waren diese Oberschichten, die die Freiheitsbewegung unter Kontrolle behielten und die im Jahre 1947 die politische Macht von den Briten übernahmen. Diese Gruppen stellten ihrem unbedingten Interesse am *status quo* entsprechend sicher, daß alle Entwicklungsbemühungen auf die Interessen ihrer Schicht abgestimmt wurden.

Obwohl eine allgemeine Primärerziehung das erklärte Ziel der Regierung ist, nahmen die Investitionen in diesem Bildungsbereich ab; sie sanken von 55 % der Gesamtausgaben für Bildungszwecke in der Zeit des ersten Fünfjahresplanes (1951–1956) auf 35,9 %, die für den sechsten Fünfjahresplan (1980–1975)[7] aufgewandt wurden. Die Zuteilungen für den höheren Bildungsbedarf nahmen unterdessen an Umfang zu. Kurz, die den Mächtigen zugutekommenden strukturellen Bedingungen wurden auf Kosten der Machtlosen weiter verbessert. Die Folgen zeigen sich in Erscheinungen wie der Unterernährung, der erhöhten Kindersterblichkeit, dem Analphabetentum und der weiter zunehmenden Marginalisierung der schwächeren Gruppen der Gesellschaft.

Die christliche Erziehung

Der Ursprung der katholischen Schulen ist im Kontext dieser Kolonialverhältnisse zu sehen. Die Missionare waren davon überzeugt, daß eine englische Erziehung der erfolgversprechendste Weg für die Bekehrung der Inder zum Christentum sei und daß die einheimischen Oberschichten zur Verbreitung des christlichen Gedankenguts auch in den unteren Schichten beitragen könnten, wenn sie ihren Aberglauben erst einmal durchschaut und sich bekehrt hätten[8]. Sehr bald schon sollte die soziale Wirklichkeit die Missionare jedoch einholen. Die Schulen befriedigten das Streben der Oberschicht nach sozialem Aufstieg innerhalb des Kolonialsystems, ohne daß es zu irgendwelchen Bekehrungen kam. Daraufhin fand man eine neue Legitimierung der «Praeparatio Evangelica» in dem Glauben, daß die Schulen auf längere Zeit gesehen schließlich doch zu einer Verbreitung der christlichen Werte führen würden[9]. Aber auch dieses Argument stellte sich als nicht sehr überzeugend heraus, da in einem Zeitraum von einigen Jahrzehnten nur sehr wenige Bekehrungen erfolgten. Als einzige Rechtfertigung blieb schließlich die Würdigung eines «christlichen Einflusses in der Verwaltung eines britisch-protestantisch beherrschten Landes». In ihrem nicht realisierbaren Bestreben, «Seelen zu retten», bereiteten die Missionarsschulen lediglich auf die Laufbahn eines Verwaltungsbeamten der Oberschicht und Verbreitungsagenten für

die kulturellen und kommerziellen Werte der Briten vor; sie stärkten damit erneut Bestrebungen der im Sinne der Kolonialmacht wirkenden einheimischen Oberschicht, die ärmsten Teile der Bevölkerung weiter ins Abseits zu drängen.

Der Trend, die Oberschichten zufriedenzustellen, setzte sich auch nach Erlangung der Unabhängigkeit fort. Die Anzahl der von Katholiken geführten Universitätscolleges stieg um fünfhundert Prozent, die Anzahl der katholischen Highschools nahm um mehr als hundert Prozent zu, während die katholischen Primarschulen einen Anstieg von nur fünfzehn Prozent zu verzeichnen hatten[10]. Die hauptsächlichen Motive für diese Entwicklung seien die Evangelisation und die Sicherheit der christlichen Gemeinschaft, erklärte man. Die führenden Persönlichkeiten der katholischen Kirche sahen ihre eigene Gesellschaft als eine Minorität in einem von Hindus beherrschten Indien an. Angesichts dieser Einschätzung gelangten sie zu dem Schluß, daß die Christen für ihre Sicherheit Sorge tragen müßten; vor allem, indem sie Einrichtungen schüfen, die die Mittelschichtgemeinden zu stärken vermochten. Gleichzeitig sollten sie aber auch vermehrt englische Mittelschulen für die Kinder der Entscheidungsträger aus der Oberschicht einrichten, um sich auf diese Weise einen der Sicherheit der Kirche zuträglichen Einfluß auf die mächtigen Gruppierungen im Lande zu sichern[11].

Nach Erreichung der Unabhängigkeit hat es verschiedene Angriffe auf die Christen gegeben; meist aber nur in den Feudalstaaten, in denen die Christen vor allem Stammesangehörige sind oder einer niedrigen Kaste angehören. Die feudalen Kräfte sehen die Bekehrung als einen ersten Schritt all jener auf ihre Befreiung zu, die sie über Jahrhunderte unter Kontrolle zu halten trachteten, und sie stellen sich ihrer Bekehrung entgegen aus Furcht, diese Menschen könnten nun in den Genuß einer Erziehung kommen, die sie in die Lage versetzt, sich aus ihrer Knechtschaft zu befreien. Aus mangelhafter Einsicht in die sozioökonomischen Kräfte, die hier am Werke sind, betrachten die führenden Männer der christlichen Kirchen all dies jedoch als ein rein religiöses Problem und fahren fort, Einrichtungen zu schaffen, die die Oberschichten zufriedenstellen; nach wie vor sind sie von der Hoffnung beseelt, sie könnten auf diese Weise die Kooperation der Oberschichten in Fragen der Evangelisation gewinnen.

Die Herausforderung für die Christen

Die Herausforderung der Christen sollte im Kontext dieser aufeinander einwirkenden dominanten Kräfte und der Evangelisationsmotive der Kirche gesehen werden. Die christlichen Schulleiter betrachteten die Erziehung als ein Instrument im Dienst der Evangelisation und kirchlichen Sicherheit, ohne daß sie dabei die Kräfte untersucht und in Rechnung gestellt hätten, die in der Gesellschaft als ganzer wirksam sind. Die vorherrschenden Mächte der Gesellschaft aber nutzten diese Anstrengungen zugunsten ihres eigenen Fortkommens, ohne den schwächeren Gruppen der Gesellschaft in irgendeiner Weise ihre Unterstützung zukommen zu lassen. Mit anderen Worten, in Indien war die Kirche wie in den meisten anderen Ländern der Dritten Welt aus einem rein religiösen Motiv heraus – dem ihrer eigenen Sicherheit nämlich – daran interessiert, in wichtigen gesellschaftlichen Reproduktionsbereichen, wie dem der Erziehung, mitzuarbeiten, ohne daß sie die beteiligten gesellschaftlichen Kräfte untersucht und durchschaut hätte. Die Folge war, daß die Kirche zur weiteren Stärkung der ohnehin schon Mächtigen beitrug, – auf Kosten der Armen, in deren Dienst sie sich wähnte. Um der Wahrung ihrer eigenen Interessen willen arbeitete die Kirche so schließlich gegen den Willen ihres Auftraggebers, der zum Sklaven geworden war, um die Welt von Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu befreien, und dessen Werk forzusetzen sie aufgerufen ist.

Und dennoch stellt die sozioökonomische Ungleichheit nach wie vor eine der hauptsächlichen Herausforderungen in der Dritten Welt dar. Sie macht sich zunächst in der Erziehung, dann das ganze spätere Leben hindurch bemerkbar. Dabei könnten die Bildungsmaßnahmen bei angemessener Steuerung die soziale Mobilität vieler marginaler Gruppen garantieren. Um dies zu erreichen, hätten die Kirchen der Dritten Welt allerdings die Bedeutung des «Wohles der Kirche» neu zu überdenken. Sie müßten sich die Frage stellen, ob sie sich weiterhin für die Aufrechterhaltung des *status quo* einsetzen wollen, indem sie im Verbund mit den Mächtigen nach Sicherheit streben, oder ob sie nicht lieber das Volk Gottes werden möchten, das die «Zeichen der Zeit» vernimmt (Lumen gentium 4). Sie könnten ihre Legitimation dann nicht mehr im «Wohl der Kirche» finden, sondern in ihrer Reaktion auf eine soziale Wirklichkeit, die für

eine breite Mehrheit des Volkes eben eine Wirklichkeit der offenkundigen Ungleichheiten und der Verweigerung der Menschenrechte ist. Die Kirchen hätten sich klarzumachen, daß all ihre Anstrengungen mit jenen Kräften zusammenwirken, die in der Gesellschaft als ganzer am Werke sind, und sie müßten erkennen, daß sie weiterhin nur zur Stärkung der bereits Mächtigen beitragen, wenn sie sich diese Vorgänge nicht ins Bewußtsein rufen und sich gezielt für die Unterstützung des marginalisierten Teils der Bevölkerung entscheiden und einsetzen.

Die katholische Erziehung kann in den Ländern der Dritten Welt nur an Bedeutung gewinnen, wenn sie zu einem Werkzeug der Befreiung der ohnmächtigen Mehrheit umgemünzt wird. Die gegenwärtige Erziehung ist, wie bereits erörtert, ganz auf das Wertsystem und die Kultur der mächtigen Minorität eingestellt. Die aus diesem Wertsystem hervorgehenden Maßstäbe werden der ohnmächtigen Mehrheit aufgedrängt, ohne daß sie in der Lage wäre, ihnen zu «genügen».

Die Erziehung wird für die marginalisierte Mehrheit erst dann interessant werden, wenn die Erzieher dazu übergehen, die Kultur des Volkes zu achten und ihre eigenen Norm- und Wertvorstellungen zu überprüfen. Das methodische Vorgehen des neuen Bildungsangebots müßte die heute gültigen Einstellungen der Mächtigen völlig verändern; es müßte der «Kultur der schweigenden Mehrheit» zu einer Aufwertung verhelfen; es müßte die Machtlosen als Menschen behandeln, die fähig sind, eigene Entscheidungen zu treffen, und es müßte ihnen die Menschenrechte zubilligen, wie in diesem Fall das Recht auf Bildung. Eine solche Erziehung müßte in dem marginalisierten Teil der Bevölkerung von neuem ein Gefühl der Selbstachtung wekken, sie müßte ein Klima begünstigen, das zu einem auf Befreiung ausgerichteten Handeln ermuntert, und sie müßte die Kreativität dieser Menschen zu Tage fördern, die immer noch als Unzivilisierte gelten, obwohl sie doch über Jahrhunderte fähig waren, trotz widriger Lebenschancen zu überleben.

Findet diese Sicht der Dinge Anerkennung, dann wird man die Bildungseinrichtungen neu organisieren und sie auf die Bedürfnisse der Armen einstellen müssen. Man wird einer elementaren Erziehung den Vorrang vor einer höheren Bildung und der Universitätsbildung geben und für deren allgemeine Verbreitung sorgen müssen. Neue informelle Methoden wären auszuprobieren, die Lehr- und Zeitpläne sowie die Unterrichtsmethoden wären zu verändern und auf die Bedürfnisse der Armen auszurichten. Die Erfahrungen in Ländern wie etwa Nicaragua haben gezeigt, daß ein derartiges Ziel erreichbar ist, wenn sich die Einstellungen entsprechend verändern[12].

In diesem Zusammenhang werden die Kirchen der Dritten Welt die Bedeutung ihres Konzeptes «Sicherheit für die Kirche» neu zu überdenken haben. Sie dürften versucht sein, Sicherheit nur auf Seiten der wenigen Mächtigen gewährleistet zu sehen. Soll die Erziehung aber wirklich an den Bedürfnissen der Armen ausgerichtet werden, dann kommen die Kirchen dieser Länder nicht umhin, sich früher oder später von diesem Sicherheitsverständnis frei zu machen und sich der Wirklichkeit der in unsicheren Verhältnissen lebenden marginalisierten Bevölkerung zu stellen; dabei werden die Kirchen Risiken eingehen und mit neuen Versuchen experimentieren müssen. Ihre christliche Motivation kann hierbei eine wichtige Rolle spielen. Die Inspiration für dieses experimentelle Vorgehen wird von Jesus ausgehen, der in seinem eigenen Leben keinerlei Risiko scheute, der sogar sein Leben hingab, um Leben zu geben.

Diese Inspiration muß sich allerdings an der von Ungleichheit geprägten sozialen Wirklichkeit orientieren, wenn die Kirche nicht nur den ohnehin schon Mächtigen in die Hände arbeiten will. Mehr als die Kirchen der reichen Länder müssen die Kirchen der Dritten Welt deshalb offene Gemeinden werden; offen für die Zeichen der Zeit und die maßgeblichen Verhältnisse. Im Geist ihres Glaubens müssen diese Kirchen ihre Wahl treffen; sie haben zu entscheiden zwischen einer von den Mächtigen garantierten Sicherheit, bei gleichzeitiger Anerkennung ihres Wertesystems auf der einen Seite und einem risikobereiten Experimentieren mit dem Ziel des Aufbaus von Gemeinden der Armen und Unterdrückten auf der anderen Seite. Der Befreiungsauftrag Christi darf nicht losgelöst von den sozioökonomischen Verhältnissen dieser Länder verstanden werden.

Schlußfolgerung

Wir haben in diesem Artikel die sozioökonomische Situation einiger Länder der Dritten Welt untersucht und konnten dabei sehen, wie das jeweilige Bildungssystem dieser Länder die

Schichtordnung ihrer Gesellschaften immer wieder neu hervorbringt. Dies ist die Situation, in der die Kirchen der Dritten Welt ihre Wahl zu treffen haben. Was bedeutet in diesen Ländern «der Tod am Kreuz um der Auferstehung willen«? Was ist in diesen Ländern unter der «christlichen Hoffnung» zu verstehen, wenn auf einen Großteil des Volkes doch nur ein tödliches Leben in Hoffnungslosigkeit wartet? Die von Christus in die Welt gebrachte Befreiung muß für die Unterdrückten unbedingt Wirklichkeit werden.

Diese Sicht der Dinge ruft zu einer Überprüfung des gegenwärtigen Systems auf und führt zu der Einsicht, daß Alternativen gefunden werden müssen, die sich nicht darin erschöpfen, daß man den Armen ein paar Trostpflästerchen zukommen läßt. Die Alternativen müssen vielmehr eine Verfänderung des gesamten Systems, das die Armen in der Unterdrückung festhält, beinhalten. Das Bildungssystem muß für alle zugänglich werden; es ist auf eine Weise zu verändern, die den Bedürfnissen der Armen und Unterdrückten gerecht wird. Um dies zu erreichen, hätten die christlichen Gemeinden in diesen Ländern ihr von den Mächtigen abhängiges Sicherheitsverständnis um des Überlebens der Schwachen willen neu zu überprüfen. Dies ist die Herausforderung, der sich die Verantwortlichen einer katholischen Erziehung zu stellen haben.

[1] ILO, Profiles of Rural Poverty (International Labour Organisation, Genf 1979) 14f.

[2] M. Chatterjee, Health for All: Whither the Child?: Social Action 35, 3 (1985) 225–228.

[3] W. Fernandes, Development and People's Participation, An Introduction: W. Fernandes (Hg.), Development with People, Experiments with Participation and Non-Formal Education (Indian Social Institute, New Delhi 1985) 3–5.

[4] I. Qadeer, Health Services in India, An Expression of Socio-economic Inequalities: Social Action 36, (1986/3) 205–207.

[5] B.B. Misra, The Indian Middle Classes, Their Growth in Modern Times (Oxford University Press, London 1961) 149–152.

[6] J.P. Naik, Equality, Quality and Quantity, The Elusive Triangle of Indian Education (Allied Publishers, New Delhi 1975) 79–89.

[7] C.M. Padmanabhan, Resource Constraints for Indian Education: Social Action 36 (1986/1)112–153.

[8] M.J. Laird, Missionaries and Education in Bengal 1793–1837 (Oxford University Press, Oxford 1972) 20f.

[9] G.A. Oddie, Social Movements in India: British Protestant Missionaries and Social Reforms, 1850–1900 (Manohar Book Service, New Delhi 1978) 22f.

[10] W. Fernandes, The Indian Catholic Community: Its Peoples and Institutions in Interaction with the Indian Situation Today (Pro Mundi Vita, Brüssel 1980) 3–5.

[11] Th. Pothacamury, The Church in Independent India (The Examiner Press, Bombay 1961) 110.

[12] R.F. Arnove, Education and Revolution in Nicaragua (Indian Social Institute, New Delhi 1983).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit M. Saiber M.A.

WALTER FERNANDES

Mitglied des Jesuitenordens. Soziologe. Direktor des Indian Social Institute in Neu Delhi und Herausgeber von *Social Action*. Veröffentlichungen: Mehr als ein Dutzend Bücher und Aufsätze über die Beteiligung des Volkes an Entwicklungsprogrammen, über Umwelt und Stammesgruppen sowie über die katholische Gemeinschaft in Indien. Namentlich seien genannt: Caste and Conversion Movements in India (1981); Participatory Research and Evaluation: Experiment in Research as a Process of Liberation (1981); Towards a New Forest Policy: People's Rights and Environmental Needs (1983); Forests, Environment and People: Ecological Values and Social Costs (1983); Trade Unions and Industrial Relations in India (1984); Social Activists and People's Movements: Search for Political and Economic Alternatives (1985); Inequality. Its Bases and Search for Solutions (1986). Anschrift: Indian Social Institute, 10, Lodi Road, New Delhi – 110003, Indien.

Richard A. Couch

Die Kirchen in den entwickelten Ländern und die Bevölkerung der Dritten Welt

Die auffälligen Unterschiede zwischen der entwickelten und der Dritten Welt treten mir jetzt, wo ich dies schreibe, besonders klar vor Augen, denn ich reise gegenwärtig, zusammen mit meiner Frau und meinem Sohn, einigermaßen intensiv in Peru und Mittelamerika herum. Siebenundzwanzig Jahre der Lehrtätigkeit an einem Seminar und weitere ökumenische Aktivitäten in Argentinien und Uruguay haben mir die ganze Problematik des Gegensatzes zwischen der Dritten Welt und der entwickelten Welt recht klar gemacht, doch die menschliche Seite unserer Erlebnisse auf dem Wege war diesmal ganz besonders eindrücklich: Zwei junge Brüder, Quechua-Indianer, die uns lächelnd aus dem triefenden Regen in ihre Lehmhütte am Royal Inca Trail einluden, als wir auf dem Weg über die Anden nach den Ruinen von Machu-Picchu waren. Während wir dann unser Gepäck in Ordnung brachten und am dürftigen Feuer in der Ecke einige Kleider trockneten, machte der ältere Junge große Augen im Verlangen, unseren Reiseführer durchzublättern. Obwohl das Buch auf englisch abgefaßt war, war er von dessen Inhalt, den er sich vorstellte, fasziniert und bedauerte es, daß seine Eltern, die jetzt im Tal arbeiten und zu einer unbestimmten Zeit zurückkehren sollen, entschieden hatten, daß er die Schule verlassen und heimkehren solle, um die Hütte zu hüten.

Wir könnten noch lange erzählen. Wir rufen uns die verschiedenen Menschenantlitze in Erinnerung: das der erstaunlich behenden Quechua-Träger, die mit schweren luxuriösen Artikeln den Inca Trail auf und ab wanderten, so daß die wohlhabenden Trecker der entwickelten Welt vom Komfort von daheim nur wenig missen mußten; das der jungen engagierten Regierungsbeamten in Managua, die den Verlauf der Veränderungen in Nicaragua überzeugend erklärten; ihre tiefe Sorge um das Wohl des nicaraguanischen Volkes inmitten verheerender Uneinigkeit und ihre Angst, Washigton könnte an seine eigene Rhetorik zu glauben beginnen und die gefürchtete Invasion auslösen; die Landkooperative bei Matagalpa (Nicaragua), wo fünfzig Männer, Frauen und Kinder anfänglich zurückhaltend, später liebend gern uns voller Stolz ihre Häuser und Felder zeigten, wackeres, reinliches Landvolk, aber nur mit minimalsten Anzeichen von Wohlstand, das harte Schanzarbeit zu verrichten hatte, um sich vor nächtlichen Überfällen durch die Contras zu schützen. Eine kleine Schar einheimischer Frauen mit ledriger Gesichtshaut und ein Mann, dreißig Meilen von der honduranischen Grenze entfernt. Die Frauen sind Hebammen und haben eine einfache Ausrüstung und tüchtige Ausbildung erhalten, um ihre Leistungsfähigkeit zu steigern; sie können aber mit einer gewissen frustrierenden Häufigkeit wegen der nächtlichen Aktivität der Contras nicht zu vor der Niederkunft stehenden Frauen gelangen.

Diese flüchtigen Blicke auf einige Aspekte des Lebens in einem Winkel der Dritten Welt haben wahrscheinlich bloß folkloristischen Wert. Doch die Frage, die sie stellen, geht weit über bloße Folklore hinaus in die Weltpolitik, den Weltfrieden und die Zukunft der Menschheit. Die jetzige Studienreise wird uns nun nach Kuba führen; sodann werden wir, mit all diesen Begegnungen und Eindrücken beladen, einen Monat in New York und Philadelphia verbringen, um kirchlichen und anderen Gruppen etwas menschlich Bedeutsames mitzuteilen.

Die Frage ist, ob bei allem guten Willen das Bewußtsein der dort ansässigen Menschen ihnen ermöglichen wird, die menschliche und evangelische Bedeutung all dieser Armut, dieses Leidens und dieser Hintansetzung zu ermessen. Im ersten Augenblick können wir dies bloß verneinen. Jedenfalls ist das die Art von Antwort, die die Geschichte erteilt hat. Vielleicht sind im Lauf der Generationen die Bande zwischen mitfühlenden und gütigen Menschen rund um die Welt – ob Christen oder nicht – von Zeit zu Zeit auf diese oder jene Weise bedeutsam gewesen, doch die grausamen Räder der Geschichte haben schwächere Völker überfahren und wurden nie – oder kaum je – durch das Mitgefühl eines Volkes für ein anderes Volk oder durch die Macht ethischer Überzeugungen aufgehalten, um Macht und Habgier zu heilen.

Vielleicht gibt es also zu einer kulturüberschreitenden Dimension des Unternehmens Kir-

che nur einen sinnvollen Weg: den des Abkürzens oder den des Aufgebens. Doch die Frage, die wir hier zu stellen und wenn möglich zu beantworten suchen, ist die: Gibt es unter den Kraftreserven der christlichen Weltgemeinschaft etwas Bedeutungsvolles, das geschehen oder in die Wege geleitet werden kann, etwas, das irgendeinen gewichtigen Einfluß darauf haben kann, wie die heutigen Reichen und Mächtigen die heutigen Armen und Schwachen unterdrücken?

Das allgemeinere Problem: Die Reichen und die Armen auf der Welt

So gesehen, haben wir es mit einem sehr praktischen und sehr menschlichen Problem zu tun, an das wir von zahlreichen winzigen Gesichtswinkeln her herangehen können, um uns zu fragen, wieso die Menschen so empfinden, wie sie das tun, und was die Menschen ihre Einstellungen ändern läßt; wie man ein durchgreifendes Erziehungsprogramm zusammenstellen kann, um einen Wandel in den Haltungen und Lebensstilen herbeizuführen; welche Atmosphäre und welche Tätigkeiten wir in den Pfarreien, Diözesen, Presbyterien, Synoden usw. zu erreichen hoffen. Diese ganze Angelegenheit hat auch eine direkte Auswirkung auf unsere Liturgie, unsere Predigttätigkeit, unser Gebet und unsere Frömmigkeit, und jedes dieser Elemente hat einen tiefen Einfluß auf «die ganze Sache» selbst.

Es gibt Leute, die betonen würden, daß wir nur hier, in diesem vertrauteren Kreis – in unserem Innern und im innern Kreis der Christengemeinden und Pfarreien – das Problem der Trennung und der gegenseitigen Gefühllosigkeit unter den Völkern der Welt anpacken und dabei hoffen können, etwas Wirksames dagegen zu tun. Einverstanden: Wir dürfen keineswegs meinen, es stehe uns frei, uns um diesen entscheidenden Bereich «herumzudrücken». Weiter unten möchten wir darauf zurückkommen. Zunächst aber ist es wichtig, das allgemeinere Problem, weitere Wege des Herangehens zu sehen.

Die Schranken und die Feindschaft zwischen den Völkern sind nichts Zufälliges. Macht und Überlegenheitsgefühl, vereint mit einem Habitus der Habsucht, die dann für gewöhnlich in der einen oder anderen Form von Herrschaft oder Ausbeutung zum Ausdruck kommen, führen zu einer Trennung, die jahrhundertelang dauern kann.

Die Geschichte verläuft natürlich nie so einfach, aber dieses sind klassische, immer wiederkehrende Elemente. Wenn die christliche Weltgemeinschaft oder irgendeine örtliche Christengemeinde sich nach dieser ganzen Sache zu fragen beginnt, ist es entscheidend wichtig, sich bewußt zu werden, daß hinter den Hauptherren und -ausbeutern der letzten zwei Jahrhunderte (Europäer und Nordamerikaner) ein Überlegenheitsgefühl und eine Aggressivität steckten, die direkt in einer Form des Christentums wurzeln. Als höhere Wahrheitsträger, die sich dazu ernannt fühlten, die Glaubensanschauungen, das Leben und den Zustand der Völker zu ändern, annektierten und plünderten und knechteten Europäer und Nordamerikaner in einem in der Geschichte noch nie gekannten Ausmaß.

Seltsamerweise verweist uns unser Blick auf das «allgemeinere Problem» gleich auf ein peinlich intimes Problem zurück: die Möglichkeit und Formulierung eines folgerichtigen «Sündenbekenntnisses für stolze, ausbeutende christliche Nationen». Obwohl das nicht sehr liturgisch tönt, ist es eben die Art einer Änderung in unserer Liturgie, zu der es kommen wird, wenn wir über das, was wir in der Welt tun, ehrlich nachdenken und sprechen. Es muß in der christlichen Welt in bezug auf die Art und Weise, wie sie andere Welten sieht – auf sie herabsieht –, eine radikale Änderung eintreten, sonst wird kein Grund zu der Hoffnung bestehen, daß eine wirklich neue Beziehung zu den einst und jetzt Unterdrückten geschmiedet werden kann.

In den westlichen Kirchen sind sich nur wenige Gläubige bewußt, wieviel Stolz und sogar Häresie darin liegt, wie wir vor den Herrn hintreten und Gottesdienst halten. Wir verehren Gott als Einzelpersonen oder individuelle Gemeinschaften/Gemeinden. Wir bekennen unsere individuellen Verfehlungen oder suchen in der gleichen beschränkten Perspektive um Heilung und Vergebung nach. Und wenn kleine Minderheitsgruppen, zumal in der Dritten Welt, in bezug auf historische globale Sünden, die in der Welt weiterhin großen Schaden anrichten, das Gewissen wecken, werden sie als nicht rechtgläubig abgelehnt.

Diese Angelegenheit hat eine seltsame ökumenische Tragweite. Während die westliche (christliche) Religion eine besondere Tendenz zu Aggressivität an den Tag legte, waren östliche Religionen eher bestrebt, friedlich zu sein und das Leben zu respektieren. Die Gewissenserfor-

schung, die wir für die europäischen und nordamerikanischen Christen als notwendig erachten, damit irgendwelche neue Schritte zu einer menschlichen Beziehung zu den enteigneten Nationen der Welt unternommen werden können, erfolgt deshalb wohl am besten in einem ökumenischen Dialog mit Angehörigen östlicher Religionen, weil allein diese vielleicht fähig sind, uns zu dem zu rufen, was zum wahren Frieden gehört. Ökumenischer gesagt: Könnte das, «was zum Frieden dient» (Lk 19,42) und was das Christentum oft als seltsam und unattraktiv empfunden hat, nicht vielleicht erst dann wahrnehmbarer und einleuchtender werden, wenn man in einem offenen, redlichen weltökumenischen Dialog mit den östlichen Religionen, für deren klassische Einstellung der Friede so zentral ist, danach sucht?

Die Welt mit weitem menschlichen und evangelischen Interesse ansehen, besagt für die Kirche und jede andere Gruppe in irgendeiner gegebenen Situation, die politischen Alternativen ernstzunehmen. Das heißt nicht unbedingt, daß man sich voll und ganz für die eine oder die andere Partei entscheidet und sie unterstützt, obwohl bei besonderen Geschichtskonstellationen unsere Verantwortung eben das verlangen kann. Entscheidend ist, daß man sich der Beziehung zwischen dem Wohlergehen des Menschen und der Macht voll bewußt ist und auch weiß, wie Macht das Wohl des Menschen fördern oder aufs Spiel setzen kann.

Das gilt von jeder Macht, trifft aber ganz besonders auf die Macht zu, die wir selbst, ob wir es nun wollen oder nicht, schon einfach dadurch ausüben, daß wir in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte gesellschaftlich, wirtschaftlich und national da sind, wo wir sind. Keine gläubige Kirche irgendwo auf der Welt darf diesen Sachverhalt mißachten oder es versäumen, diese Verantwortung auf sich zu nehmen und wahrzunehmen. Für denkende Christen ist es nichts Neues mehr, daß es in diesem Bereich keine Neutralität geben kann und daß eine der «wirksamsten» Weisen, Politik zu treiben, die ist, sich aus der Politik herauszuhalten. In dieser Hinsicht ist jedoch in großen Kreisen der Kirche, für welche politische Neutralität als Forderung des Evangeliums gilt, noch viel Arbeit zu leisten.

Etwas, das uns während unseres kurzen Aufenthaltes in Nicaragua am meisten stutzig machte, war der scharfe Gegensatz zwischen der Situation, wie sie von protestantischen und katholischen Laien, Missionaren und Pfarrern geschildert wurde, und dem Bild der Situation, wie es in den Vereinigten Staaten von der Regierung und den nichtamtlichen Quellen gezeichnet wird. Die Angelegenheit ist besonders ernst, weil es sich nicht einfach um Informationsdiskrepanzen handelt, sondern um einen nicht deklarierten regionalen Krieg, der schon im Gang ist, oder vielleicht gar um den Funken, der einen dritten Weltkrieg auslösen könnte. Wir müssen den Schluß ziehen, daß entweder die Kirchen von Nicaragua keine Kommunikation mit ihren Schwesterkirchen in den Vereinigten Staaten haben, oder daß sie Kontakte haben, aber nicht gebrauchen, oder daß sie diese Verbindungen gebrauchen, daß aber die Kirchen Nordamerikas das, was sie hören, nicht ernst nehmen oder daß die Angehörigen dieser Kirchen der Botschaft keinen Glauben schenken. Auf jeden Fall ist es eine schreckliche Tragödie, daß die Kirchen in Nicaragua – in der ganzen Breite des theologischen Spektrums – genügende Erfahrung und Information haben, um die offizielle Mär der US-Regierung zu entkräften, die dazu bestimmt ist, die Militarisierung der Region zu rechtfertigen. Die Darstellung aber, die gegenwärtig durchkommt, ist die offizielle, hinter der nur wenig oder keine Erfahrung oder Information steht.

Was immer auch diese Kommunikationsgeschichte uns sonst noch lehren mag, so erhellt daraus sicherlich dies: daß die Kirche außer dem Evangelium selbst im Interesse des Friedens und des Wohlergehens noch vieles andere sagen sollte, was sie für gewöhnlich irgendwie nicht verlauten läßt.

Nicaragua ist diesbezüglich ein Sonderfall, weil er uns unmittelbar angeht und gefährlich, vielleicht global gefährlich ist, aber er ist sonst gar nicht so besonders unüblich. Die Information, welche die entwickelte Welt über Konfliktstellen in der Dritten Welt besitzt, stammt aus den Nachrichtendiensten, die oft ein beneidenswertes journalistisches Geschick, aber auch ein instinktives Gespür dafür haben, was die Leute zu hören wünschen und was nach dem Wunsch befreundeter Regierungen gesagt werden sollte. Diese Quellen haben eben das nicht, was die Kirchen des jeweiligen Landes haben: eine schon lange dauernde Präsenz im betreffenden Land, eine Vielfalt von Kontakten, in verschiedenen Gesellschaftbereichen eine persönliche Kenntnis von Gesichtspunkten, die jeweils miteinander in

Konflikt stehen. Es würde seltsam tönen, wenn man behaupten wollte, es gehöre zur Sendung der Kirche, zu einem speziellen Nachrichtendienst zu werden. Doch Nicaragua ist nicht die einzige Stätte, wo die Kirche einfach dadurch, daß sie das, was sie weiß und sieht, weitersagt, die Geschichte auf den Frieden hin ändern könnte. Information ist innerhalb der Kirche jahrhundertelang hin- und hergereicht worden. Ist nicht die Zeit gekommen, die Welt in diesen Prozeß einzubeziehen?

Ein enger Freund und Kollege, ein protestantischer Pfarrer, der sich aus Chile ins Exil begab, um sein Leben zu retten, «erfand» einen kirchlichen Dienst, der diesem Anliegen sehr entspricht, und brachte eine protestantische Denomination in den Vereinigten Staaten dazu, ihn zu diesem Dienst anzustellen. Dieser besteht darin, daß er in den Vereinigten Staaten wirkt, dabei aber oft ausgedehnte Reisen nach Lateinamerika macht, um dann in beiden Kontinenten zu Kirchen-, Studenten- und Bürgergruppen zu sprechen. Die Nachfrage nach seinen Verständnis fördernden Vorträgen nimmt beständig zu, und eine immer größere Zahl von nichtkirchlichen Gruppen bekommt ein Interesse daran, an diesem Prozeß teilzuhaben und darum zu wissen, was in diesem engagierten Mann der Kirche vor sich geht.

Ein weiterer Blick auf das Innerkirchliche

Es ließe sich noch viel mehr sagen über die verschiedenen Weisen, wie man das allgemeinere Problem in den Griff bekommt und im Kontext der glaubenden Kirche eine Antwort darauf gibt. Wir wollen jedoch, wie versprochen, das Problem wiederum aus einem intimeren, mehr innerkirchlichen Blickwinkel her sehen. Wir haben bereits den Gedanken geäußert, daß in der üblichen Praxis des Sündenbekenntnisses einige radikale Änderungen stattfänden, wenn dieses in den breiteren Rahmen der Gesellschaft und Geschichte hineingestellt würde. In der ganzen Gemeinde käme es zu tiefgreifenden Änderungen, wenn das Leben der Gemeinschaft darauf ausgerichtet würde. Man sähe jeden Teil der Liturgie als seiner Natur nach global an, nicht weil wir das erfunden hätten, sondern weil wir etwas entdeckt haben, das stets vorhanden war: die Sakramente, die Gebete, die Predigten, die besonderen liturgischen Gesten, besondere Liturgien der Solidarität mit Brüdergemeinden und -völkern rund um die Welt.

Die bei den Mitgliedern von Amnesty International nun übliche Praxis, Frau und Familie eines politischen Häftlings zu adoptieren und sich um sie zu kümmern – obwohl die Verbindungen sich um die halbe Welt erstrecken –, ist eine Art menschlichen Mitgefühls, das mit den besten Formen des christlichen Dienstes sehr übereinstimmt. Wir haben hier eine Eindringlichkeit und Menschlichkeit, welche die christliche Fürsorge in engem Kontakt mit realen menschlichen Problemen halten und konkret den breiten politischen Kontext vor Augen führen könnten, der in bezug auf den Grad des menschlichen Leidens von so großem Gewicht sein kann. Und die liturgischen, intellektuellen und praktischen Aspekte des christlichen Gemeindelebens könnten von diesem Fürsorgetypus tief beeinflußt werden.

Es besteht ein tiefer innerer Zusammenhang zwischen dieser über verschiedene Kontinente hinweg sich erstreckenden Fürsorge und dem Mitgefühl mit menschlicher Not, der wir daheim auf der Straße und in der Stadt begegnen. Die Armut, die Ungerechtigkeit und das Leid sind auf der ganzen Welt im Grunde dieselben, und es ist deshalb unvernünftig, es an der einen Stelle wahrzunehmen, an einer anderen aber nicht.

Einer der einfallreichsten Versuche, sich mit Voreingenommenheit, Rassentrennung und Armut zu befassen, wurde während der «Rassenunruhen» gestartet. Zwei presbyteranische Gemeinden, die eine mit weißen Christen der oberen Mittelklasse in einem vornehmen Wohnviertel, die andere mit schwarzen Christen der unteren Klassen in Stadtzentrum, kamen überein, je sechs Familien zu bestimmen, die aus ihrer eigenen Gemeinde ausziehen und Glieder der anderen Gemeinde werden sollten. Man ließ sich dabei vom Gedanken leiten, daß man andere Rassen eher verstehen und akzeptieren lerne, wenn man miteinander lebt, füreinander da ist, miteinander Gottesdienst hält und arbeitet, als wenn man spezielle Zusammenkünfte und Kundgebungen von Gläubigen verschiedener Rassen veranstaltet. Das Programm wurde jahrelang durchgeführt, und die Resultate waren, wie man allgemein anerkannte, ermutigend. Die Lernprozesse und die Ansprechbarkeit, die man einübte, waren wesentlich auf das ausgerichtet, was notwendig wäre, damit man heute in Lateinamerika oder Südafrika oder im Libanon einander verstünde.

Die Christenfamilie ist eine einzig dastehende weltweite Organisation. Wenige andere Organisationen, wenn es solche überhaupt gibt, sind in so vielen Teilen der Welt so stark verwachsen. Und wenige, wenn überhaupt welche, sind so tief verpflichtet, auf der ganzen Welt dazusein, und zugleich so tief und so stark mit den Brudergemeinden in anderen Ländern der Welt verbunden. Daß diese Familie in allen ihren Teilen sich der Welt bewußt und für sie und die Christenfamilie als ganze offen ist, daß sie einsichtig ist und die Wahrheit weitersagt, ist für ihr eigenes Wohl und das der Welt entscheidend wichtig.

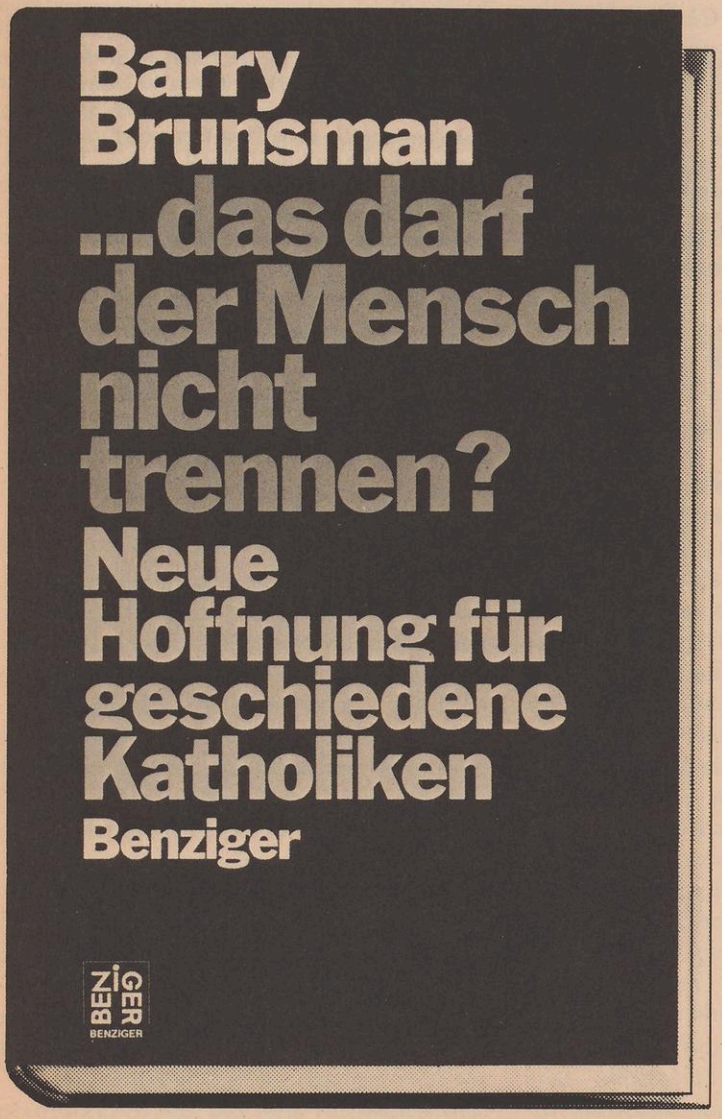
RICHARD COUCH

Studierte Theologie am Princeton Theological Seminary in New York. Nach dieser theologischen Grundausbildung weiterführende Studien und Forschungen am Union Theological Seminary in New York und an den theologischen Fakultäten der Universitäten Bonn und Straßburg. Seit 1959 als «Fraternal Worker» der Presbyterianischen Kirche der USA in Argentinien tätig. Bis 1980 war er Professor für systematische Theologie und Ethik am ISEDET, einer protestantischen theologischen Hochschule in Buenos Aires. Zur Zeit ist er Theologischer Sekretär des Institutes für Ökumenische Beziehungen und Koordinator eines unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Zentrums in Montevideo stehenden Projektes für die Erneuerung der Liturgie. Veröffentlichungen: (Zusammen mit anderen Wissenschaftlern und Praktikern der Rio-de-la-Plata-Gruppe:) Familia y sociedad (Zentrum für Christliche Studien/La Aurora, Buenos Aires); ein Aufsatz über das biblische Verständnis von Gewissen in der Zeitschrift der Christlichen Studentenbewegung (MEC) in Argentinien, Testimonium (1963). Anschrift: Francisco Bilbao 1645, 1406 Buenos Aires, Argentinien.

Benziger

Religion heute

Ein aufrüttelndes Buch, das geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken neuen Mut macht.



Barry Brunsman
... das darf der Mensch nicht trennen?

Neue Hoffnung für geschiedene Katholiken

Aus dem Amerikanischen von R. Benn

224 Seiten. Broschiert
DM 28,–/Fr. 26.–
ISBN 3 545 21060 X

Eine kritische Hinterfragung des katholischen Kirchenrechts, das Geschiedene und Wiederverheiratete mit der Exkommunikation bestraft. Ein ermutigendes Plädoyer für eine menschenfreundliche Kirche.

Benziger Verlag, Zürich

Vorwort

Giuseppe Alberigo / James Provost

Synode 1985 – eine Auswertung

Das Ereignis der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 in Rom löste schon beträchtliches Interesse in der Öffentlichkeit und Diskussionen aus, ehe es noch stattgefunden hatte. Die Herausgeber von CONCILIUM selbst hatten aktiven Anteil an dieser allgemeinen Anteilnahme an der Synode: Sie veröffentlichten einen offenen Brief unter dem Titel «Nicht zwanzig Jahre zurückblicken, sondern zwanzig Jahre vorwärtsblicken» (1985/5, 295–297). Während der zwei Wochen dauernden Sitzungen der Synode selbst zeugte die Anwesenheit der Weltpresse für das Interesse und die Erwartungen, die dieses Ereignis ausgelöst hatte.

Innerhalb weniger Tage oder Wochen aber schien die Synode wieder aus dem öffentlichen Bewußtsein verschwunden zu sein. Was da im voraus zunächst als so bemerkenswert betrachtet worden war, wurde fast zu einem «Nicht-Ereignis» für die weltliche und kirchliche Presse.

Die Wirklichkeit dieser Außerordentlichen Synode wird jedenfalls erst jetzt langsam zu einer Angelegenheit, die man zu würdigen beginnt. Aufgerufen zu einer Auswertung der Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils nach zwanzigjährigen Erfahrungen, bietet uns die Synode ein unerwartet fruchtbares Zeugnis einer Kirche im Prozeß der Umwandlung, eine wertvolle Bilanz einer fortschreitenden Reform.

So wie es bei jedem Prozeß der Fall ist, so ist auch der, von dem die Synode Zeugnis ablegt, kompliziert. In diesem Heft bieten wir eine Auswertung der Synode, die sich nicht scheut, auch diese Kompliziertheit anzusprechen, wobei wir nicht den Anspruch erheben, eine erschöpfende Analyse oder eine umfassende Synthese zu liefern. Unsere Autoren haben eher versucht, Schlüsselaspekte der Synode – und im Leben der Kirche, von dem die Synode Zeugnis gibt – hervorzuheben, um so ein größeres Wertempfinden zu wecken für das vielgestaltige Geheimnis des Volkes Gottes auf dem Wege, dieses pilgernden Volkes, das seine Sendung lebt in ständig sich wandelnden Zeiten und Kulturen.

Unsere Auswertung durchläuft drei Etappen: 1. die Vorbereitung der Synode, 2. die Synodenversammlung selbst, 3. die Folgen der Synode, wobei wir Themen, die im Schlußbericht der Synode genannt wurden, besondere Aufmerksamkeit widmen wollen. Obwohl unsere Autoren unabhängig voneinander gearbeitet haben, haben sie doch einige gemeinsame Elemente durch alle drei Etappen hin wahrnehmen können, welche die Lebendigkeit der katholischen Kirche in ihrem Bemühen um die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanums, aber auch die Komplexität einer Kirche mit vielen unterschiedlichen Tendenzen in unterschiedlichen Kulturen bestätigen.

In einem ersten Abschnitt erforschen vier Studien die Situation der Kirche im Augenblick der Synodeneröffnung. Avery Dulles untersucht die Themenschwerpunkte, welche die Theologen interessiert haben, vor allem in der Ekklesiologie, und zwar anhand der seit dem Zweiten Vatikanum erschienenen Werke. Alberto Melloni andererseits erkundet die Wirklichkeit der Kirche in diesem Zeitabstand vom Zweiten Vatikanum, wie sie sich in den Augen der Bischöfe darstellt und wie sie zum Ausdruck kommt in den präsynodalen Berichten, die von einer Reihe von Bischofskonferenzen eingereicht wurden. Diese beiden Studien entwerfen außerdem noch zusätzliche und ergänzende Bilder von Problemen, die noch zu lösen bleiben und für die vom Zweiten Vatikanum ausgelöste Dynamik Zeugnis ablegen.

Zwei andere Untersuchungen werten besondere Dokumente aus, die unmittelbar vor Beginn der Synode veröffentlicht wurden und die Span-

nungen in der nachkonziliaren Kirche sichtbar machen. James Provost untersucht die Vorschläge zur Reform der römischen Kurie. Ronaldo Muñoz kommentiert das von der Internationalen Theologenkommission im Blick auf die Synodensitzung veröffentlichte Dokument.

Vier Aufsätze untersuchen die Synodentagung selbst. Jan Kerkhofs bietet eine statistische Analyse der Teilnehmerschaft bei der Synode und vergleicht die Ergebnisse mit der Teilnehmerschaft am Zweiten Vatikanischen Konzil und anderen Synodalversammlungen. Ein aussagekräftiges Portrait der nachkonziliaren Kirche entsteht hier, das Bild einer Kirche, die – um mit Karl Rahner zu sprechen – dabei ist, «Weltkirche» zu werden.

Joseph Komonchak illustriert die verschiedenen Etappen der Synodaldebatten über die ekklesiologischen Schlüsselthemen, vom Vorausbericht bei der Eröffnung der Synode bis zum Schlußbericht, der von der Synode erarbeitet wurde. Dieses abschließende Dokument selbst wird analysiert von Jean-Marie Tillard, nach dessen Urteil dieses sowohl eine Rezeption wie auch eine «Neulesung» des Zweiten Vatikanums durch die Bischöfe, von denen viele nicht am Konzil teilgenommen haben, darstellt. Aus diesem Blickwinkel ist vor allem das Zeugnis von Kardinal Aloísio Lorscheider von besonderem Interesse.

Der letzte Teil des Heftes spricht verschiedene Themen an, die nach Feststellung der Synode noch weiterer Studien bedürfen. Die Autoren haben diese Themen in ihre konziliaren und nachkonziliaren Zusammenhänge eingeordnet in dem Bemühen, die Synodenvorschläge in eine zutreffende Gesamtperspektive zu rücken.

Der Vorschlag, «einen Katechismus oder ein Kompendium der gesamten katholischen Lehre» zu erarbeiten, wird von einem Bischof und von einem Wissenschaftler geprüft. Bischof Elias Zoghby ruft auf zu einer größeren Sensibilität für kulturelle Verschiedenheiten und für die evangeliumsgemäße Dimension der Katechese und bringt Argumente gegen die verbindliche Auferlegung eines Katechismus, der aus einer begrenzten Sicht geschrieben ist. Berard Marthaler beweist aus der Geschichte der Vorschläge des Ersten und Zweiten Vatikanums und verschiedener Sitzungen der Bischofssynode, daß es bei dem vorgeschlagenen Kompendium nicht um einen Katechismus für Kinder geht. Vielmehr müsse dieses auf derselben Linie gesehen werden wie das vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Auftrag gegebene Allgemeine Katechetische Direktorium.

Hermann Pottmeyer stellt die Diskussion über die Kirche als Mysterium, als Communio und als Institution in den Zusammenhang des Zweiten Vatikanums, der nachkonziliaren theologischen Diskussion und des Schlußberichtes der Synode selbst. Henri Teissier entwirft die Agende für eine Studie über den theologischen Status der Bischofskonferenzen, wobei er sowohl patristische Quellen wie die Lehren des Zweiten Vatikanums heranzieht.

Die Rolle der Subsidiarität in der Kirche wurde, nachdem sie bei der Revision des Codex Iuris Canonici wohlwollend übernommen worden war, im Schlußbericht der Synode in Frage gestellt. Peter Huizing untersucht die Bedeutung dieser Frage. Die Synode rief auch zu einer «Option für die Armen» auf. Als Zeuge für die pastoralen Implikationen einer solchen Option spricht Jacques Gaillot, und zwar aus seinen persönlichen Erfahrungen als Bischof. Verschiedene Themenstellungen, die im Schlußbericht der Synode angesprochen werden, spiegeln eine gleiche Sicht der Beziehung zwischen Kirche und Welt, die übrigens auf dem Zweiten Vatikanum zu den bedeutsamsten Themen gehörte. Giuseppe Ruggieri untersucht einige Elemente im Schlußbericht, um damit die kritischen Optionen in den Blick zu bringen, die im Licht der Synode betrachtet werden müssen.

Eine längerfristige Folge der Außerordentlichen Synode von 1985, eine Folge, die noch lange Zeit weiterbestehen könnte, nachdem die oben genannten Themen längst erledigt sind, ist das neue Gespür dafür, was es bedeutet, Kirche zu sein, das auf der Synode fast schon als gegeben betrachtet wurde und dort auch lebendigen Ausdruck fand. Giuseppe Alberigo zeigt auf, wie – ungeachtet der ungewöhnlichen Umstände, welche die Vorbereitungsphase und die Durchführung der Synode kennzeichneten – ein solches Bewußtsein von Kirche und ihrer Sendung entstand. Dieses Bewußtsein ist tatsächlich unter dem Einfluß des Zweiten Vatikanums gewachsen, und es ist in den verschiedenen präsynodalen Berichten von Bischofskonferenzen und sogar im Schlußbericht der Synode selbst eindeutig belegbar.

Das Ereignis der Außerordentlichen Synode von 1985 ist heute schon ein historisches Faktum, das gewertet werden muß in seinem eigenen

Kontext, mit seinen Elementen von Einsicht und Kompromiß, von Glaube und Kirchenpolitik – so wie jede andere Kirchenversammlung unserer Zeit auch. Aber das Geschehen der Synode ist – wenn man Bilanz zieht – ein fortdauerndes Zeugnis für das Unterwegssein des Gottesvolkes, das von Johannes' XXIII. «neuem Pfingsten» erleuchtet ist und unter Gottes Wort in unterschiedlichen Kulturräumen die Gegenwart Christi in unserer Zeit erfahrbar macht.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die Vorbereitung der Synode

Avery Dulles

Die katholische Ekklesiologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Jeder Überblick über die katholische Ekklesiologie der letzten zwanzig Jahre muß sich auf das Zweite Vatikanum konzentrieren, das nahezu alle ihre Hauptthemen zur Sprache brachte. Die Vorstellungen, die auf dem Konzil auftauchten, wurden sicher nicht aus dem Nichts hervorgebracht. Tatsächlich waren all diese Ideen in der theologischen Literatur der vorhergehenden Jahrzehnte in ziemlicher Gründlichkeit diskutiert worden, besonders in dem Theologenkreis um Yves Congar. Ohne diese vorausgehende Reflexion über Episkopat, Kollegialität, Ökumenismus, Kirchenreform, Rolle der Laien, Religionsfreiheit und liturgische Erneuerung – um nur einige der geläufigen Themen zu erwähnen – wären die Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht möglich gewesen. Jedoch gab das Konzil dem, was vorher bloße Spekulation seitens der avantgardistischen – und in einigen Fällen der beargwöhnten – Theologen gewesen war, einen völlig neuen Status. Durch die Unterstützung des Konzils wurden viele dieser Vorstellungen feststehende katholische Lehre. Das Zweite Vatikanum schuf daher einen neuen Ausgangspunkt und machte es dadurch fast überflüssig, sich auf die vorkonzilare Phase zu beziehen. Das Konzil selbst mag deshalb als hauptsächlicher Mittelpunkt dieses Artikels dienen.

Das Konzil verpflichtete sich – meiner Meinung nach klugerweise – keiner einzelnen theologischen Richtung. Es versuchte, einen umfassenden katholischen Konsens zu erreichen und auszudrücken und alle Fragen offenzulassen, die noch nicht reif für eine Entscheidung waren. In dieser Hinsicht folgte das Zweite Vatikanum der Praxis vieler früherer Konzilien, einschließlich Konstantinopel, Ephesos, Chalkedon und Trient. Die wohlbekannten Doppeldeutigkeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils sind keine faulen Kompromisse im Sinne von taktischen Manövern zwischen rivalisierenden Parteien, sondern zum größten Teil allgemeine Beschlüsse, um die Freiheit der Katholiken zu schützen, die Themen, die noch der Klärung bedürfen, gründlicher zu erforschen.

Das Wesen der Kirche

Die grundlegendste dieser unentschiedenen Fragen betrifft das Wesen der Kirche selbst. Das Konzil unterließ es wohlbedacht, eine Definition im aristotelischen Sinne zu versuchen. Das erste Kapitel der Konstitution über die Kirche stellt die Kirche als einen Aspekt des Geheimnisses Christi dar und deutet dadurch an, daß die Kirche alle menschlichen Begriffe und Formulierungen grenzenlos übersteigt. Nach der Betrachtung verschiedener biblischer Metaphern wie Herde, Weinstock, Tempel, Mutter und Braut geht die Konstitution dazu über, zwei Bilder – das des Leibes Christi und das des Volkes Gottes – sehr viel ausführlicher zu erörtern. In verschiedenen Schlüsselpassagen wird die Kirche außerdem als «Sakrament der Einheit» (*LG* 1) oder «universales Sakrament des Heils» (*LG* 48) beschrieben. Die institutionellen Aspekte der Kirche, die im nachtridentinischen Katholizismus so nachdrücklich betont worden waren, werden etwas untergeordnet, insofern als Kapitel III über die Hierarchie in der Endfassung des Textes hinter Kapitel II über das Volk Gottes gestellt wurde.

Indem es mit einer Vielfalt von Metaphern oder Beispielen operiert, kann man vom Konzil sagen, daß es die Bühne geschaffen hat für die Diskussion jener «Modelle», die in der Ekklesiologie der letzten zwanzig Jahre bestimmend gewesen waren[1]. Die verschiedenen Modelle beleuchten, ohne einander direkt zu widersprechen, unterschiedliche Aspekte und Funktionen, indem sie je andere Prioritäten und Ziele vor-

schlagen. Es bleibt abzuwarten, ob die verschiedenen Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils in eine Gesamtsynthese integriert und durch ein einziges überspannendes Modell ausgedrückt werden können. Einer Anregung von Papst Johannes Paul II. folgend, habe ich vorgeschlagen, daß das Bild der «Gemeinschaft von Jüngern» verwendet werden kann, um die Elemente, die sich in den vorhergehenden fünf Modellen finden, zu vereinigen[2]. Aus einer etwas anderen Perspektive versuchte die Außerordentliche Synode von 1985, aus den kirchlichen Apostolaten der Verkündigung des Evangeliums, des Ökumenismus und der gesellschaftlichen Veränderung im Lichte einer Ekklesiologie des Mysteriums und der Communio eine Synthese herzustellen. Entsprechend dem Schlußbericht «ist die Kirche als Communio ein Sakrament für das Heil der Welt»[3].

Kirche, Welt und Reich Gottes

Die verschiedenen Ansichten über die Kirche beeinflussen die Diskussion all jener Problembereiche, denen wir uns nun zuwenden. Es gibt zum Beispiel eine Vielfalt von Meinungen darüber, wie die Kirche zum Reich Gottes in Beziehung steht. Das Zweite Vatikanum erklärte, daß die Kirche «das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Gottes ist» (*LG* 3) und daß die Kirche «Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden darstellt» (*LG* 5). Aber es ließ die Fragen offen, ob das Reich Gottes auf Erden außerhalb der Grenzen der Kirche gegenwärtig sei, und ob das endgültige Reich Gottes irgendetwas anderes als die Kirche selbst in ihrer letzten glorreichen Gestalt sein werde[4].

Ekklesiologen, die auf das «Diener»-Modell festgelegt sind, tendieren dahin, die Kirche als eines von vielen Werkzeugen zu betrachten, das dazu bestimmt ist, die Welt zu einem Ort von Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit und Wohlstand zu machen. Diese Werte werden eher als Verwirklichungen des Reiches Gottes gesehen denn als spezifisch religiöse Merkmale. Aber andere Theologen, die es vorziehen, sich die Kirche als Leib Christi oder, in einem streng realistischen Sinne, als Sakrament Christi vorzustellen, meinen, daß die Kirche in einem bestimmten Sinne um ihretwillen existiert. Für sie ist die Kirche allein die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Eine Spannung zwischen diesen beiden Perspektiven der Kirche-Reich-Gottes-Beziehung durchzieht viele Werke der nachkonziliaren Literatur über Ekklesiologie.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist ein Großteil der Energie der Ekklesiologen von dem Versuch in Anspruch genommen worden, das Verhältnis zwischen der Kirche und der Welt zu klären, das mit der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute in eine neue Phase trat. Mit Recht haben Katholiken eine bestimmte gemeinsame Verantwortlichkeit für den Schutz menschlichen Lebens und für die Förderung der Menschenrechte empfunden. Aber indem sie erstrebten, diesen Interessen konkreten Ausdruck zu geben, haben sie sich in Mitchristen und Mitkatholiken getrennt gefunden. Hinsichtlich des offiziellen Engagements der Kirche in gesellschaftlichen und politischen Fragen entstanden ernste Probleme. Die moderne Tendenz scheint zu sein, darauf zu bestehen, daß die Verteidigung der Menschenrechte gegenüber tyrannischen Herrschaftssystemen wesentlich zur Predigt des Evangeliums gehört, aber zur gleichen Zeit zu verfechten, daß sich die offizielle Kirche – einschließlich ihrer Bischöfe und Priester – der Parteipolitik enthalten solle. Die Unterscheidung ist eine sehr feine und hat innerhalb der Kirche zu manchen Mißverständnissen geführt. Aber es ist für die Kirche unumgänglich, auf der einen Seite den Rückzug in die Sakristei zu vermeiden, und auf der anderen Seite sich davon fernzuhalten, übermäßig in den Kämpfen praktischer Politik kompromittiert zu werden.

Ökumenismus und Mission

Das Zweite Vatikanische Konzil verpflichtete die katholische Kirche fest zum Ökumenismus, aber unterließ es, vorher die subtileren Fragen zu entscheiden, die als Themen für den Dialog vorgeschlagen worden waren. Daher sprach das Konzil recht vage über den ekklesialen Status nicht-römisch-katholischer Christen und über die Sakramente und Ämter anglikanischer und protestantischer Kirchen. Auch weiterhin entzünden sich die Debatten an der Frage nach der richtigen Interpretation der Aussage, daß die Kirche Christi «in» der römisch-katholischen Kirche «subsistiert» (*LG* 8).

Viele Theologen, die aufzeigen, daß dieser Begriff eingesetzt worden war, um das «ist» im früheren Entwurf zu ersetzen, folgern, daß das Konzil tatsächlich die Lehre Pius' XII. verwerfe, daß der Geheimnisvolle Leib ausschließlich mit

der römisch-katholischen Gemeinschaft identisch sei. Einige Theologen ziehen den weiteren Schluß, daß die katholische Kirche, indem sie nur ein Teil der Kirche Christi ist, nicht so angemessen handeln kann, wie wenn sie die ganze Kirche Christi wäre. Sie fahren dann fort, die Ökumenizität der Konzilien, auf denen nur römische Katholiken beschließende Stimme hatten, in Frage zu stellen und ebenso die Gültigkeit von Dogmen, die durch die Autorität römisch-katholischer Konzilien oder Päpste bestimmt worden waren. Konservativere Theologen behaupten, daß der Begriff «subsistiert» genau dazu gewählt worden war, um darauf hinzuweisen, daß die Gesamtheit der Kirche Christi in der katholischen Kirche gegenwärtig sei und daß daher andere Christen wenigstens von der wahren Kirche getrennt seien.

Tatsächlich brachte in gewissem Sinne das Zweite Vatikanum eine nuancierte Position ein, die es unangemessen machte, die katholische Kirche entweder als die ganze oder als einen bloßen Teil der Kirche Christi zu betrachten. Die Kirche Christi ist in der römisch-katholischen Kirche in ihrer institutionellen Fülle verwirklicht, aber weil ekklesiale Elemente wie die Bibel, Sakramente und verschiedene Formen von Gebet und Gottesdienst auch jenseits der offiziellen Grenzen der römisch-katholischen Kirche gefunden werden können, kann man sagen, daß die Kirche Christi auch in anderen christlichen Gemeinschaften in verschiedenen Maßen und Modalitäten gegenwärtig sei[5]. Dank der ekklesialen Elemente in diesen Gemeinschaften können sich ihre Mitglieder einer wahren Gemeinschaft mit Christus erfreuen und in einer gewissen, obwohl unvollkommenen, Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen. Das ökumenische Apostolat zielt darauf, den Weg für die volle Versöhnung und Gemeinschaft zwischen den Kirchen zu bereiten.

Der Enthusiasmus, der durch das Zweite Vatikanische Konzil für das weltliche Apostolat und für den Ökumenismus entstand, neigte dazu, die traditionellen Formen der missionarischen Tätigkeit zu überschatten. Die nachkonziliaren Jahre haben sich als eine schwere Zeit für Missionsarbeit erwiesen. Die Lehre des Konzils bezüglich der positiven Werte nicht-christlicher Religionen und der Heilsmöglichkeiten für Nichtbekehrte zerstörte, was für viele das Hauptmotiv für Missionsarbeit gewesen war. Theologen wie Karl Rahner versuchten, ein Grundprinzip für die Mission – im Einklang mit einer höchst optimistischen Sicht der religiösen Situation der «anonymen Christen» – auszuarbeiten, aber dieses Grundprinzip war zu subtil und komplex, um eine breite Anhängerschaft zu gewinnen. Einige Klarheit wurde schließlich in die Situation gebracht durch das 1975 von Papst Paul VI. herausgegebene Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi*. Seit dieser Zeit begann der Gedanke der Evangelisierung in katholischen Kreisen an Boden zu gewinnen, aber eine überzeugende, zeitgemäße Missiologie muß erst noch entworfen werden.

Einheit und innere Vielgestaltigkeit

Ein anderes Thema, das vom Konzil der weiteren Erforschung erschlossen wurde, ist das der inneren Vielgestaltigkeit innerhalb der katholischen Kirche. Auf dem Zweiten Vatikanum zeigte sich die Kirche zum ersten Mal in der Geschichte als in jedem Kontinent fest verwurzelt. Die Konzilsdokumente zogen den Schluß, daß jeder soziokulturelle Großraum für sich geeignete Formen von Theologie und religiösem Leben entwickeln sollte, jedoch frei von allem Synkretismus und falschem Partikularismus (*AG* 22). So sollte die Kirche die Anlagen und Sitten aller Völker fördern und übernehmen (*LG* 13). Rom als Prüfstein der Einheit wurde eine doppelte Aufgabe zuteil: die legitimen Differenzen zu schützen und darüber zu wachen, daß solche Verschiedenheiten der Einheit nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen (*LG* 13). Diese und ähnliche Direktiven wurden von vielen als Ermutigung zur Inkulturation verstanden. Jedoch entstanden sehr schnell Probleme bezüglich der Grenzen dieses Prozesses. Bis zu welchem Ausmaß sollten regionale Kirchen bestärkt werden, ihre eigenen liturgischen Formen und ihre eigenen Formulierungen der Glaubenslehre zu schaffen? Sind alle Kulturen gleichermaßen empfänglich für echtes Christentum, oder müssen die Kulturen, wie Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* (*EN* 20) lehrte, «evangelisiert» werden? Wie kann eine derartige Evangelisierung von der zudringlichen Einmischung in fremde Kulturen, von geistlicher Kolonisation unterschieden werden? Sowohl Paul VI. als auch Johannes Paul II. haben diese Fragen oft in Angriff genommen und damit eine Dokumentationssammlung geliefert, die weit über die kurzen Hinweise des Zweiten Vatikanischen

Konzils hinausreichen. Einige Autoren sprechen nun von einem «wunderbaren Austausch»: Das Evangelium offenbart und befreit die wahren und beständigen Werte in allen Kulturen, während diese Kulturen neue Aspekte des Evangeliums sichtbar werden lassen, indem sie ihm schöpferischen Ausdruck verleihen[6].

Noch ein anderer, vom Konzil unentschieden gelassener Punkt war die verhältnismäßige Priorität der universalen und der örtlichen Kirche. Anders gesagt: Entspringt die örtliche Kirche einer inneren Teilung der Gesamtkirche, oder entsteht ganz im Gegenteil die universale Kirche durch einen Zusammenschluß von örtlichen Kirchen? Verschiedene Passagen der Konzilsdokumente können je zugunsten der einen oder anderen Position zitiert werden (vgl. *LG* 23,26; *CD* 11). Es macht einigen Unterschied, ob die Kirche Christi als in der örtlichen Kirche (die der Reihe nach als regionale Kirche, Diözese, Gemeinde oder noch kleinere eucharistische Versammlung verstanden werden kann) ganz oder nur teilweise gegenwärtig gesehen wird. Die Meinungsverschiedenheiten über dieses Thema scheinen hinter den Unstimmigkeiten über die Frage zu lauern, ob das Prinzip der Subsidiarität für die Kirche gilt – ein Problem, das in einem anderen Artikel des vorliegenden Heftes aufgegriffen wird. Das Prinzip der Subsidiarität wäre einleuchtender anwendbar, wenn die universale Kirche einfach eine Versammlung von örtlichen Kirchen wäre, die je in sich alle Wesensmerkmale der Kirche besitzen.

Primat und Kollegialität

Auch betreffs der inneren Organisation der Kirche wurden zahlreiche Fragen vom Zweiten Vatikanum offengelassen. Am vielleicht grundlegendsten war der Problembereich, der das Prinzip der Kollegialität betrifft. Das Prinzip selbst war vom Konzil begeistert gebilligt worden, aber eine präzise Interpretation wurde nicht auferlegt. Seit dem Konzil haben nun zwei gegensätzliche Ansichten um Anerkennung gekämpft[7]. Theologen der ersten Richtung sind der Meinung, daß es zwei ungenügend unterschiedene Subjekte der höchsten Vollmacht in der Kirche gebe – den Papst und das Bischofskollegium. Der Papst als Haupt des Kollegiums kann seine oberste Vollmacht entweder persönlich oder kollegial ausüben, während die anderen Bischöfe sie nur kollegial anwenden können. Diese Sicht der Dinge scheint von der *nota praevia* der Theologischen Kommission begünstigt zu werden, die in viele Ausgaben der Konzilsdokumente aufgenommen worden ist. Aber eine zweite Auffassung kann ebenfalls als mit der Lehre des Zweiten Vatikanums vereinbar gerechtfertigt werden – nämlich, daß die höchste Vollmacht in der Kirche nur im Kollegium, bestehend aus dem Papst und seinen Mitbischöfen, liegt. Jeder Gebrauch dieser obersten Gewalt ist kollegial, denn der Papst handelt nicht als Papst, außer wenn er im Verbund mit dem und als Haupt des Kollegiums handelt. Diese letztere Sicht, die die Unterstützung von Congar und Rahner besitzt, wirft viele weitere Fragen über die Macht des Papstes auf, ohne oder sogar gegen die Meinungsmehrheit seiner Bischofskollegen einzugreifen. Kann man noch sinnvoll sagen, daß der Papst, sogar wenn er sich Entscheidungen für sich vorbehält, kollegial handle?

Der Status der römischen Kurie und der der Bischofssynode sind in erster Linie eher kanonische als theologische Fragen. Es ist jedoch beachtenswert, daß in diesen Diskussionen theologische Sachverhalte auf dem Spiel stehen. Ist die römische Kurie ein Organ des Papstes als Bischof von Rom, oder sollte sie unter der Kontrolle und zur Verfügung des weltweiten Episkopates stehen? Die Bestrebungen Pauls VI., die Kurie – in Reaktion auf das Zweite Vatikanische Konzil – zu internationalisieren, und selbst seine Maßnahme, den verschiedenen römischen Kongregationen einige residierende Bischöfe zuzugesellen, lösen diese theoretische Frage nicht. Damit hängt die Frage zusammen, ob das Kardinalskollegium selbst eine kollegiale Körperschaft sei, befähigt, allgemeine Entscheidungen zu treffen, oder ob es nur ein Stab von Ratgebern für den Papst sei, der nie in entscheidender Weise handelt, außer, wenn er einen neuen Papst wählt.

Als Antwort auf viele Anträge an das Konzil auf ein Organ, das bleibend die Kollegialität der Bischöfe ausdrückt, wurde von Paul VI. in seinem Schreiben *Apostolica sollicitudo* (15. September 1965) die Bischofssynode eingesetzt. Aber weder aus dem *Motu proprio* des Papstes noch aus den Konzilsdokumenten oder aus dem revidierten Kodex des Kanonischen Rechts geht klar hervor, ob diese Synode eine echt kollegiale Einrichtung ist oder eine, die eher zum Papst in seiner Ausübung des Primats gehört. Die Tatsache, daß die Mehrheit der Mitglieder von den

Bischofskonferenzen gewählt wird und aufgefordert ist, ihre Konferenzen zu vertreten, deutet darauf hin, daß die Synode einen echt kollegialen Charakter hat. Aber der Umstand, daß sie nur in beratender Eigenschaft handelt und nur auf die Aufforderung des Papstes hin zusammentrifft, spricht eher zugunsten ihres Dienstes für den Papst in seiner Funktion als universaler Primas.

Die Aussagen des Zweiten Vatikanums hinsichtlich regionaler und nationaler Bischofskonferenzen waren voll von Spannungen und Doppeldeutigkeiten. Es war nicht entschieden worden, ob solche Konferenzen als Erfüllung des Prinzips der Kollegialität gesehen werden müssen. Im strengsten Sinne sind kollegiale Akte solche, die dem Gesamtepiskopat als einer vereinigten Körperschaft entspringen. Aber viele Theologen beurteilen die Konferenzen – meiner Meinung nach berechtigt – als beschränkten Ausdruck von Kollegialität, indem sie das erfüllen, worauf sich das Zweite Vatikanische Konzil als auf die «kollegiale Gesinnung» (*affectus collegialis, LG* 23) bezog. Die Internationale Theologenkommission verkündete vor kurzem – sehr zum Erstaunen einiger Theologen –, daß Bischofskonferenzen nicht kollegial seien, außer in «einem analogen, theologisch unrichtigen Sinne»[8]. Die Synode von 1985 hat nach einer gründlicheren Untersuchung des theologischen Status und der dogmatischen Autorität von Bischofskonferenzen verlangt.

Lehramt und Dissens

Noch ein anderes Problem, welches das Zweite Vatikanum der nachkonziliaren Kirche hinterließ, hat mit der Beziehung zwischen kirchlichem Lehramt und Theologen zu tun. Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ermutigte die Theologen, immer wieder nach einer geeigneteren Weise zu suchen, die Glaubenslehre den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln (*GS* 62), und die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung zeigte Hochachtung für die Arbeit der Bibelwissenschaftler, die dazu verhilft, das Urteil der Kirche reifen zu lassen (*DV* 12). Das Dekret über den Ökumenismus räumte ein, daß es Mängel in den offiziellen Formulierungen der Glaubenslehre geben könne, obgleich diese vom Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muß (*UR* 6). Die Konstitution über die Kirche bestand jedoch auf der Pflicht aller Katholiken, dem Lehramt des Papstes und der Bischöfe Gehorsam zu leisten, auch wenn kein Anspruch auf Unfehlbarkeit erhoben wird (*LG* 25). Die Theologische Kommission des Konzils wies verschiedene Gesuche, sich mit dem Problem des legitimen Dissens zu beschäftigen, ab.

Aber die tatsächliche Praxis des Konzils verursachte unvermeidlich die (wiederholte) Frage nach dem Dissens. In einer Reihe wohlbekannter Fälle (vgl. historisch-kritische Exegese, Ökumenismus und Religionsfreiheit) bestätigte das Zweite Vatikanische Konzil Theologen, deren Orthodoxie zehn Jahre früher unter Verdacht gestanden hatte. Daher konnten nachdenkliche Menschen nicht umhin zu fragen: Kann es so etwas wie loyale Opposition in der Kirche geben? Hat der Theologe manchmal das Recht und die Pflicht, seine Zustimmung der zur Zeit offiziellen Lehre, die im Prinzip besserungsfähig ist, zu versagen? Könnte nicht ein öffentliches Eintreten für dogmatische Veränderung ein geeigneter Weg sein, eine erwünschte Entwicklung der Glaubenslehre vorzubereiten? Wenn diese Fragen positiv beantwortet würden, müßte weiter gefragt werden, ob das Lehramt noch in einer Position stünde, mit bindender Autorität zu lehren, und wenn nicht, ob das Vermögen der Kirche selbst, wirksames Zeugnis für das Evangelium hervorzubringen, nicht letztlich vernichtet würde. Diese Fragen sind keine leeren Abstraktionen. Sie erfuhren zahlreiche konkrete Anwendungen in den folgenden zehn Jahren nach dem Konzil, besonders in Zusammenhang mit *Humanae vitae* (1968), der «Geburtenkontrolle»-Enzyklika Pauls VI. Abgelehnt von einer großen Mehrheit von Priestern, Theologen und Laien in vielen Teilen der Welt, wurde diese Enzyklika eine Art Testfall für das Verständnis von der Autorität des Lehramts. Das Fehlen von vereinbarten Normen und Vorgehensweisen für den Umgang mit Fällen gewissensdiktierten Dissenses ist eine bedeutende Quelle der Spannung und des Unbehagens in der Kirche und in der Gemeinschaft der Theologen[9].

Ämter

Ein letzter Bereich, in dem viel Arbeit zu tun übrig bleibt, ist die Theologie des Amts. Das Zweite Vatikanum erhob die Stellung der Bischöfe zu beispiellosen Höhen, indem es ihre

Vollmachten als Nachfolger der Apostel zu lehren, zu leiten und zu heiligen hervorhob. Jedoch trachtete das Konzil nicht danach, Priester, Diakone und Laien in der Kirche herabzusetzen.

Das Konzil wird allgemein so verstanden, daß es das Priestertum entmystifiziert habe, indem es sich von der höchst sakralisierten Theologie der Weihen – charakteristisch für den mittelalterlichen und nachtridentinischen Katholizismus – distanzierte. Allgemein gesprochen, ist die Auffassung vom Priesteramt pastoral und funktional. Die Konstitution über die Kirche versicherte allerdings deutlich, daß der geweihte Priester am Altar «in der Person Christi» handle und daß sein Priestertum sich dem Wesen, nicht nur dem Grade nach, vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen unterscheide (*LG* 10). Diese hierarchischen Merkmale des Priestertums, die von der Bischofssynode 1971 nochmals bestätigt wurden, sind schwer in Einklang zu bringen mit der mehr gemeindeorientierten Theologie des Amts, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in vielen Teilen der Welt entstand.

Außerdem bestärkte das Konzil die Hierarchie, indem es die Wiederherstellung des ständigen Diakonats in den Kirchen des lateinischen Ritus guthieß. Aber die genaue Funktion des ständigen Diakonats wurde ziemlich vage gelassen. In den letzten zwei Jahrzehnten hat es ernste Meinungsverschiedenheiten gegeben zwischen solchen, die die hauptsächliche Rolle des Diakons darin sehen, daß er dem Priester in liturgischen Aufgaben hilft, und anderen, die ihm eine überwiegend weltliche Funktion in Werken der Nächstenliebe und Gerechtigkeit zusprechen. Viele mißbilligen die «Klerikalisierung» des Diakonats, scheinbar mit der Begründung, daß eine Art «dritte Klasse» benötigt wird, um zwischen dem klerikalisierten Priestertum und dem säkularisierten Laienstand eine Brücke zu bauen.

Hinsichtlich des Laienstands kann man vom Konzil sagen, daß es die vorsichtigen, aber konstruktiven Vorschläge, die in den 50er Jahren von Theologen wie Congar vorgebracht worden waren, bekräftigte. Congar hatte den Laien einen festen Platz im «Leben», nicht aber in der «Struktur» der Kirche gegeben[10]. Wie Congar kennzeichnete auch das Konzil eher die Welt als die Kirche als den primären Bereich des Laienapostolats (*LG* 31). Die Hirten werden ermahnt, innerhalb der Kirche «gern auf die Laien zu hören» und sie bei geeigneten Gelegenheiten zu ermutigen, ihre eigene Initiative zu gebrauchen (*PO* 9). Aber weder die Konzilsdokumente noch der revidierte Kodex des Kanonischen Rechts gewährten den Laien irgendeinen wirklichen Einfluß. Im Vergleich mit vielen zivilen Regierungen erreicht es die Kirche nicht, ihren Mitgliedern wirksame Mittel der Verteidigung ihrer Rechte zur Verfügung zu stellen. Trotz manchem Fortschritt seit dem Konzil werden die geistlichen Gaben von Frauen unzureichend genutzt. Der Patriarchalismus der traditionellen Theologie ist noch nicht völlig überwunden.

Die Theologien des Amts, die seit dem Konzil zu gedeihen begonnen haben, können für die Ekklesiologie der Zukunft entscheidend wichtig sein. In diesen Theologien wird die hierarchische Stufung der Kirche in Klassen einigermaßen durch eine Theologie der miteinander in Wechselbeziehung stehenden Gaben und Berufungen ausgeglichen. Autorität wird verstanden als weniger von Amt und Vollmacht als von Charisma und Dienst abhängig. Elemente dieses geistlichen und organischen Standpunkts – biblisch begründet im ersten Korintherbrief – können im zweiten Kapitel der Konstitution über die Kirche gefunden werden.

Hermeneutik des Konzils

In allen vorangehenden Problemfeldern kann man zwei generelle Tendenzen unterscheiden. Liberale oder progressive Katholiken sind geneigt, das Zweite Vatikanum in scharfem Kontrast zu der vorherigen Zeit zu interpretieren. Für sie zeigte das Konzil das Ende des nachtridentinischen Katholizismus und den Beginn einer neuen Ära an. Autoren dieser Gesinnung charakterisieren die vorausgehenden Jahrhunderte mit herabsetzenden Begriffen wie Dogmatismus, Juridizismus, Klerikalismus und Autoritarismus. Sie schildern den vorkonzilaren Katholizismus als statisch, abwehrend, polemisch, sakral, hierarchisch, monolithisch und zentralistisch – im Kontrast zu einer neuen Ära, die man sich als personalistisch, teilnehmend, gemeinschaftlich, dynamisch, offen, dialogisch und pluralistisch vorstellt. Von traditioneller Denkenden werden progressive Katholiken ihrerseits als vergiftet vom Liberalismus, Säkularismus, Laizismus und Modernismus und als solche, die einen nicht akzeptablen Pluralismus fördern, betrachtet. In dem Jahrzehnt nach dem Konzil teilten sich die Katholiken in zwei entgegengesetzte Lager, und auf einzelne wurde großer

Druck ausgeübt, damit sie die totale Parteilinie des einen oder anderen Lagers übernähmen.

Noch bevor das Konzil zu einem Ende kam, ergriffen die Progressiven die Initiative, indem sie die Dokumente als ihre eigene Position befürwortend interpretierten. Obwohl sie zugaben, daß bestimmte Aussagen in den Dokumenten ihre Gegner bestätigten, strebten sie weg vom Buchstaben und wendeten sich dem Geist des Zweiten Vatikanums zu. Diesen Geist entdeckten sie in der dynamischen Interpretation. Einige Kommentatoren schlugen vor, daß eine einwandfreie Hermeneutik den Schlüssel zur Bedeutung des Konzils in seinen Neuerungen finden solle. Wo auch immer das Konzil nur wiederholte, was früher gelehrt worden war, schrieb man das der Trägheit zu, der mechanischen Rhetorik oder der Notwendigkeit, die konservative Minderheit zu beschwichtigen. Im Gegensatz dazu neigten konservative Interpretatoren dazu, die Bestätigungen der Positionen der Konzilien von Trient und des Ersten Vatikanums sowie Pius' XII. durch das Zweite Vatikanum als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis aller anderen Passagen zu benutzen. Im zweiten Jahrzehnt nach dem Konzil sind diese einseitigen Interpretationen energisch angegriffen worden. Theologen wie Walter Kasper und Hermann-Josef Pottmeyer haben gegen selektive Interpretationen protestiert, die versuchen, dieselben Kämpfe fortzusetzen, die das Konzil durch seinen Konsens im Prinzip überwand. Der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils kann weder gegen den Buchstaben geltend gemacht werden, noch kann man plausibel behaupten, daß die Mehrheit der Bischöfe mit der früheren katholischen Tradition zu brechen wünschte[11]. Die Konzilsdokumente müssen deshalb nicht selektiv, sondern integrierend, nicht in Opposition zu, sondern in Kontinuität mit dem Katholizismus früherer Jahrhunderte gesehen werden. Wo sich das Konzil damit zufriedengab, traditionelle und neuere Formulierungen einfach nebeneinanderzustellen, sind die Interpreten herausgefordert, eine einheitliche Synthese zu suchen, die beiden gerecht wird[12].

Die der Außerordentlichen Synode von 1985 vorliegende Frage war nicht – wie manche Kommentatoren sich einbildeten –, ob man das Zweite Vatikanum bestätigen oder verwerfen sollte, sondern vielmehr, wie man es interpretieren sollte. In ihrem Schlußbericht entwarf die Synode einige ganz besonders kluge hermeneutische Prinzipien. Erstens muß man allen Konzilsdokumenten in ihrer Wechselbeziehung Beachtung schenken und dabei besonders die vier größeren Konstitutionen berücksichtigen. Zweitens muß man vermeiden, den pastoralen Charakter des Konzils gegen seine dogmatische Bedeutung auszuspielen oder den Buchstaben des Konzils seinem Geist gegenüberzustellen. Drittens muß das Zweite Vatikanum in Zusammenhang mit der großen Tradition der Kirche verstanden werden. Und zuletzt müssen wir dem Konzil erlauben, uns in unserem Bestreben, die Zeichen unserer Zeit zu lesen, zu erleuchten[13].

In der kurzen Zeit, die ihr zur Verfügung stand, war die Synode nicht fähig, eine ausführliche und einheitliche Synthese zustandezubringen, die alle Polarisierungen der jüngsten Vergangenheit hinfällig zu machen vermöchte. Aber in einem beträchtlichen Maße wies sie den Weg dorthin. Geleitet von einer Hermeneutik der Einheit, wird die Ekklesiologie der Zukunft fähig sein, einige der Unausgewogenheiten der letzten zwanzig Jahre auszugleichen. Es scheint einleuchtend, daß eine weniger politische und mehr ausgesprochen theologische Sicht der Kirche erzielt werden muß. Wenn die Kirche getreu den geistlichen Prinzipien des Evangeliums reformiert werden würde, würde sie nicht länger ein Schauplatz zerstörerischer Parteikämpfe sein. Innerlich verbunden durch gegenseitiges Vertrauen und Liebe, könnte die Kirche noch einmal die Art von Signal sein, die sie für die Heiden des alten Griechenland und Roms war. Dialog und Mitwirkung würden weder länger als Bedrohungen für Autorität und Ordnung angesehen noch würde die Institution als Feind der Freiheit gelten. Primat und Kollegialität, Hierarchie und Laienstand würden als gegenseitig notwendig und einander unterstützend betrachtet werden. Die Ekklesiologie kann diese Art geistlicher Reform nicht aus eigener Kraft zustandebringen, aber sie kann wenigstens die Dringlichkeit einer solchen Erneuerung aufzeigen. Damit die Kirche wahrhaft sie selbst sei, muß sie in handfester Wirklichkeit eine strukturierte Gemeinschaft von Jüngern sein, beseelt und geeint durch den Geist des auferstandenen Christus.

[1] A. Dulles, Models of the Church (Doubleday, Garden City, N. Y. 1974). Zu einer anderen Typologie, fußend auf neuerer ekklesiologischer Literatur, siehe B. Mondin, Le nuove ecclesiologie (Ed. Paoline, Rom 1980).

[2] A. Dulles, A Church to Believe In (Crossroad, New York, N. Y. 1982). Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika «Redemptor hominis» (1979) Nr. 21.

[3] Bischofssynode, Der Schlußbericht, II D 1; Ursprünge 15.27 (19. Dezember 1985), 499.

[4] Der neueste Bericht der Internationalen Theologenkommission, Die eine Kirche Christi, stellt fest: «Es ist offensichtlich, daß es in der Lehre des Konzils keinen Unterschied hinsichtlich der Wirklichkeit, die am Ende der Zeit sein wird, geben kann zwischen der vollendeten Kirche (consummata) und dem vollendeten Reich (consummatum)» (Nr. 10–2). Der Bericht erklärt außerdem hinsichtlich der irdischen Kirche, daß «dem Reich zuzugehören eine zumindest implizite Zugehörigkeit zur Kirche ausmachen muß» (ebd.). Siehe P. Eyt, L'unique Eglise du Christ (Centurion, Paris 1985) 68 u. 70.

[5] G. Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen: Concilium 1 (1965/4) 291–303.

[6] Eyt, Nr. 4–2, 29.

[7] Diese Meinungen sind deutlich herausgestellt in: Y. Congar, Ministères et communion ecclésiale (Ed. du Cerf, Paris 1971) 187–227.

[8] Eyt, Nr. 5–3, 38.

[9] Siehe den Kommissionsbericht der Canon Law Society of America and the Catholic Theological Society of America, Cooperation between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium (VLSA, Washington, D. C. 1982)

[10] Y. Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums (Schwabenverlag, Stuttgart 1956).

[11] H.-J. Pottmeyer, Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. In: La Réception de Vatican II (l d. du Cerf, Paris 1985) 43–64, bes. 56–58.

[12] W. Kasper, Gesichtspunkte für die außerordentliche Bischofssynode 1985. Typoskript, 1–2.

[13] Bischofssynode, 445–446.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

AVERY DULLES

1918 geboren. 1946 Eintritt in den Jesuitenorden. 1956 Priesterweihe. Seit 1974 Professor der Theologie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D. C. 1975–1976 Präsident der Catholic Theological Society of America. 1978–1979 Präsident der American Theological Society. Veröffentlichungen: etwa 15 Bücher und zahlreiche Artikel in theologischen Zeitschriften. Neueste Bücher: Models of Revelation (Doubleday, Garden City, N. Y. 1983); The Catholicity of the Church (Clarendon, Oxford 1985). Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Theology, Washington, D. C. 20064, USA.

Alberto Melloni

Die Nachkonzilszeit und die Bischofskonferenzen: die Antworten auf die Umfrage

I.

Wie immer man auch die Resultate der Außerordentlichen Synode beurteilen mag, so ist doch jedenfalls klar, daß diese für die Kirche ein tiefes Erlebnis war. Einer der Kanäle, durch die das Interesse für die Synode und die Reflexion über das Konzil floß, war die vom Allgemeinen Sekretariat, das von der vorhergehenden ordentlichen Synode gewählt worden war[1], beschlossene Befragung der Bischöfe. Um diese durchzuführen, waren den Patriarchen und den Präsidenten der Bischofskonferenzen ein Fragebogen[2] und ein grundsätzliches Arbeitsprogramm (dieses sah einen einleitenden Bericht, eine allgemeine Diskussion, Gesprächsgruppen, Gruppenberichte, Schlußfolgerungen vor) übersandt worden. Die von den Konferenzen und den Patriarchen erbetenen Gutachten sollten zur Abfassung des einleitenden Berichtes dienen.

Gegenüber den Bischöfen wurde die ekklesiologische «ratio et cardo» des Zweiten Vatikanums und das Bedürfnis hervorgehoben, eine Überprüfung des «status Ecclesiae» im Blick auf die Anregungen des Konzils hinsichtlich der Kirche «ad intra et ad extra» durchzuführen. Dann stellte man ausdrücklich vier allgemeine und dreizehn besondere Fragen. Allgemein fragte man, was zur Kenntnis, zur treuen Rezeption und zur Verwirklichung des Konzils getan wurde, welche Früchte dieses in den verschiedenen Regionen gebracht habe, ob bei der Auslegung und Anwendung der Konzilstexte Irrtümer und Mißbräuche vorgekommen und wie diese korrigiert worden seien, welche Schwierigkeiten im Blick auf die neuen Erfordernisse der neuen Zeit der Rezeption entgegengestanden seien und was die Synode beschließen müsse, um das christliche Leben gemäß dem Geist und dem Buchstaben des Konzils zur Entfaltung zu bringen. Die Fragen stellten einen eigentlichen Fragebogen über die Rezeption der einzelnen Konzilsdokumente dar, deren Hauptthemen oft mit brutalen Verkürzungen angegeben wurden[3].

Trotz der auf bloß sechs Monate beschränkten Frist waren von 136 Berechtigten bis zur Eröffnung der Synode beim Allgemeinen Sekretariat 95 Antworten eingegangen[4], so daß für die Arbeit von G. Danneels und W. Kasper, die vom Papst zum Berichterstatter bzw. Sondersekretär der Synode ernannt worden waren, eine Fülle von Material vorlag.

Diese Antworten, die bis jetzt erst zum Teil veröffentlicht worden sind[5], erscheinen mir in zweifacher Hinsicht wertvoll. Zum einen ergibt sich (analog zu der Konsultation, die acht Jahre nach dem Konzil von Chalkedon [451] stattfand[6]) die Möglichkeit, die Rezeption anhand der Gutachten der Bischöfe auf weltweiter Ebene zu prüfen, was im Fall des Zweiten Vatikanums, dessen Durchschlagskraft sich nicht bloß abschätzen läßt, sich als höchst notwendig erweist. Zum andern hat in der noch jungen synodalen Erfahrung die Befragung der Bischöfe, die ohne vorgängige Arbeitsdokumente vorgenommen wurde, gezeigt, wie sehr die Bischofskonferenzen nicht bürokratisch, sondern wirklich bischöflich denken.

II.

Ich werde deshalb einige der meines Erachtens besonders wichtigen allgemeinen Themen und einige bezeichnende konkrete Schwierigkeiten vorzulegen suchen, auf die die mir vorliegenden Antworten zu sprechen kamen. Man konnte diese in den Monaten um die Synode herum dem Bericht entnehmen, der sie zusammenfassen sollte. Ich berühre dabei auch diejenigen Wortmeldungen in der Synode, in denen einige Konferenzpräsidenten diese Dokumente knapp wiedergaben[7]. Unverzüglich sei etwas zu der inhaltlichen Konvergenz der hier geprüften Antwortreihe gesagt, die von einigen auffallenden Diskrepanzen nicht verdunkelt wird. Sie ließe sich darauf zurückführen, daß zufällig in gleicher Richtung denkende Bischöfe zu der Veröffentlichung bereit waren, aber dies erscheint mir nicht wahrscheinlich. Vielmehr haben die Dokumente, von denen wir sprechen, einen je eigenen Charakter. Ob sie nun aus einer breiten Befragung der Konferenz selber oder aus Arbeitsgruppen hervorgingen, die vom Präsidenten angeregt

worden waren, mußten sie als «Antworten» sich irgendwie nach den vom Generalsekretär gestellten Fragen richten und dazu negativ oder positiv Stellung nehmen. Und da in vielen dieser Fragen, zumal in den besonderen, implizit vorausgesetzt wurde, daß die Synode vor allem die Grenzen der Rezeption des Zweiten Vatikanums aufzeigen könnte, haben sich die Antworten mit dem Problem ernsthaft auseinandersetzen müssen. Wie der Schlußbericht bestätigt, waren sich die Konferenzen im allgemeinen bewußt, daß sie etwas mehr bieten sollten als einen bloßen Lebensindex der Kirche, und zwar im Hinblick auf das Thema wie auf die Umstände. Die Debatte, in der sich die Vorbereitung der Synode abwickelte, war ja von einigen Themen und Positionen in Beschlag genommen, zu denen die Kirchen irgendwie Stellung nehmen mußten[8].

Eine der Hauptpersonen dieser Periode war zweifellos J. Ratzinger, der vor allem durch seinen Bericht «Zur Lage des Glaubens» einige Linien zur Deutung der Nachkonzilszeit zu ziehen versucht hatte. Dieser Text ist dermaßen bekannt, daß ich ihn nicht wiederzugeben und zu erörtern brauche. Er war bei der Vorbereitung der Synode Gegenstand sehr lebhafter Debatten über seine Form und seinen Inhalt, welche die Bischöfe nicht unbewegt ließen. Die These Ratzingers, die im großen und ganzen wenig Zustimmung fand[9], ging dahin, daß die letzten Jahre für die Kirche Jahre der Enttäuschung und der Unordnung, der «Krise» und «zunehmenden Dekadenz» gewesen seien.

Andere Theologen haben seine Auffassung nach drei Richtungen hin kritisiert. Einige haben in bezug auf das Problem des Konzils die Ansicht vertreten, der Pessimismus Ratzingers sei aus Desinformation, einer Art von theologischem Provinzialismus, aus dem bayrischen Horizont hervorgegangen, in dem er befangen gewesen sei; nach dem Urteil der Beantworter außerhalb Westeuropas waren die Analysen des Kardinals unzulässig[10]. Andere haben im Urteil über das Konzil den entscheidenden Punkt der Analyse Ratzingers ermittelt und ihr entgegengehalten, daß der Bericht über den Stand des Glaubens Ursachen und Wirkungen miteinander verwechselt habe. Die «Krise» des Katholizismus sei durch das behutsame Vorgehen und die Grenzen, die dem Konzil gesetzt gewesen seien, zu erklären[11]. Wieder andere haben die einzelnen Herausforderungen dieser Befragung (welche die Bischofskonferenzen, die Befreiungstheologie, die Afrikanisierung, den Feminismus usw. zum Thema hatten) zusammengenommen und hervorgehoben, daß diese Themen miteinander zusammenhängen und für die richtige Rezipierung von Bedeutung sind[12].

III.

Die Antworten der Konferenzen sind in dieser Atmosphäre entstanden. Sie bestärken den Eindruck, daß Ratzinger, abgesehen von den einzelnen Einwänden gegen seine Auffassungen, das objektive Verdienst zukommt, eine Debatte ausgelöst zu haben, die er dann nicht mehr zu steuern vermochte. Im Gefolge der Bischofskonferenz von England und Wales, die als erste ihr Dokument erarbeitet und veröffentlicht hatte, unternahmen die Bischöfe eine große Anstrengung, die Verhältnisse, mit denen sie es zu tun haben, gründlich zu sichten und zusammenzufassen. Ihre Forschungsarbeit lohnte sich; sie wurde für sie zu einem Erlebnis, das sich dem kollektiven Bewußtsein der Konferenzen auf lange hinaus eingeprägt und sich im Schlußbericht in den Abschnitten über die Gemeinschaft niedergeschlagen hat. Indem sie uns eine unersetzliche detaillierte Phänomenologie der Konzilsrezeption boten, haben sich die Konferenzen als fähig erwiesen, über die Grenzen hinwegzukommen, auf die manche auf theologischem oder kanonistischem Gebiet unversehens gestoßen waren[13].

Fast alle Antworten, mit denen ich arbeiten konnte, enthalten eine Distanzierung vom negativen Ton, den der Fragebogen des Generalsekretärs und auch die Hypothesen von J. Ratzinger anschlugen. Einige Konferenzen, z. B. die Brasilianische, haben die Fragen in einer anderen Reihenfolge beantwortet, als sie gestellt worden waren. Viele andere haben sich um den Aufbau des Fragebogens überhaupt nicht gekümmert. Wieder andere haben deutlich ihr Nichteinverständnis zum Ausdruck gebracht. Am aufschlußreichsten erscheint mir jedoch, wie diese Abstandnahme vorgenommen worden ist. Ich gebe einige Abschnitte wieder.

In der Sammlung von Antworten und Wortmeldungen, die mir zur Verfügung steht, schlägt man mindestens vier Wege ein:

a) Eine vorsichtige, zurückhaltende Weise, die von manchen Antworten angewandt worden ist, um sich von den negativen Auffassungen über die Auswirkungen des Konzils zu distanzie-

ren, besteht darin, daß man betont, wie gut das Konzil in den Kirchen aufgenommen worden ist. Die Antwort der Konferenz von England und Wales sagt zum Beispiel: Die Konzilsdekrete «sind im allgemeinen begrüßt worden»; die Niederländische, die tragischerweise voll ungelöster Spannungen ist, erblickt «in bezug auf die Rezeption des Geistes und der Beschlüsse des Konzils positive Gegebenheiten»; die Schweizer Konferenz (die mit J. Ratzinger die Unterscheidung zwischen «vor dem Konzil» und «nach dem Konzil» als «eine schematische Sicht» betrachtet) anerkennt: «Es erscheint also unbestreitbar, daß das Konzil in den letzten zwanzig Jahren der Kirche sowohl in den Äußerungen ihres inneren Lebens als auch in ihren Initiativen, der Welt präsent zu sein, größere Schäden erspart hat.» In der Meinungsäußerung, die er im Namen seiner Mitbrüder an der Synode vortrug, sagte der Präsident der Konferenz der Antillen: «Die Durchführung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanums war im allgemeinen vorbildlich und für die Kirchen unserer Region überaus wohltuend.» Im Namen der syro-malabarischen Kirche wird gesagt: «Während der Periode der letzten zwanzig Jahre wurde eine ehrliche Anstrengung unternommen, um die Lehren des Zweiten Vatikanums den Gläubigen bekanntzumachen und seine Weisungen in die Tat umzusetzen.»

b) Zu einem anderen Weg haben sich diejenigen Konferenzen entschieden, welche die These, wonach das Konzil zu einer Krise geführt habe, direkt angreifen und offen kritisieren. Am deutlichsten drückt sich die Italienische Bischofskonferenz in diesem Sinn aus, derzufolge die «allgemeine, unbestrittene Überzeugung» vorhanden ist, daß das Konzil «an und für sich eine außerordentliche Gnade des Herrn gewesen ist und in seinen heilsamen Auswirkungen dies immer noch ist... Man darf nicht behaupten, einige Schwierigkeiten, in denen sich die Kirche befindet, seien vom Konzil oder von der Art und Weise bewirkt, wie es durchgeführt worden ist, oder auch von Ausrichtungen, die von ihm kamen.» Die Französische Konferenz ist der Ansicht, daß das Konzil «die große Chance für unsere Kirche gewesen ist, die der modernen Geisteshaltung gegenübersteht,» und daß, wer es als «eine Botschaft des Glaubens und des Humanismus» versteht, es «in einer Haltung echter Kontemplation» annehmen muß. Sie fügt sodann hinzu: «Es ist undenkbar, daß irgendein Mißbrauch bei der Anwendung der vom Konzil gegebenen Ausrichtungen als Ursache der gegenwärtigen Schwierigkeiten der Kirche gelten darf.» Die Kanadische Konferenz behauptet, das Konzil sei «auf dem Boden Kanadas gut aufgenommen worden. Es rief weder eine bedeutende Trennung noch eine systematische Zurückweisung hervor»; und sie bekräftigt: «Es ist wichtig, daß man nicht das Zweite Vatikanum allein verantwortlich macht für die zahlreichen Schwierigkeiten, die ihre Wurzeln anderswo haben». Die Bischöfe von Gabun, die sich mit der Bewegung Lefebvres auseinanderzusetzen haben, betonen in ihrer Stellungnahme: «Diejenigen, welche die Konzilsreformen kritisieren, sind oft die, deren christliches Zeugnis am schwächsten ist.»

c) Andere Konferenzen äußern ihr Einverständnis mit dem Konzil in rein positiver Form. So z. B. beginnt die Konferenz der Vereinigten Staaten ihre Antwort mit der Aussage: «Das Zweite Vatikanische Konzil war ein echtes Zutagetreten des Heiligen Geistes, der in der Kirche am Werk ist.» Die Skandinavische Konferenz «beurteilte damals – und tut es heute noch – das Zweite Vatikanische Konzil sehr positiv.» Die Deutsche spricht, wenn auch ein wenig einschränkend, von «positiven Entwicklungen». Der Präsident der Konferenz von Togo sagt in seiner Wortmeldung an der Synode: «Das Zweite Vatikanum...bleibt das Ereignis des Jahrhunderts... Es war also providentiell, und Afrika wird sich stets dankbar daran erinnern, daß sich während des ganzen Verlaufs dieser Feier der zum Konzil versammelten Kirche fast zusehends die autochthone Hierarchie aufgebaut hat.» Der Präsident der Konferenz von Thailand erklärt: «Mit dem Zweiten Vatikanum hebt für die Kirche eine neue Ära an»; es führte zu etwas «Neuem, das auf vielen Gebieten sichtbar ist.»

d) Eine Gruppe von Konferenzen, vor allem der Dritten Welt, weist das negative Vorurteil gegenüber dem Konzil zurück, doch ohne zum Konzil an sich Stellung zu nehmen. Sie betonen lieber, welche positiven Früchte es hervorgebracht hat. Am gründlichsten sind in dieser Richtung die Bischöfe der Maghreb-Länder, die erklären: «An diesem zwanzigsten Jahrestag handelt es sich für uns nicht darum, Irrtümer zu berichtigen, sondern eher darum, den großen Intentionen des Konzils im Leben der Gemeinde eine neue Dynamik zu geben» (S. 4). Und sie fügen noch hinzu: «Obwohl das Konzil in unserer Region das Aufkommen der religiösen

Gleichgültigkeit bei der großen Mehrheit der Getauften nicht eingedämmt hat, so hat es doch kostbare Elemente geliefert zur Erneuerung der Gemeinden der Praktizierenden und vor allem ihrer Animatoren» (S. 6). Etwas weniger tiefgründig erklärt die Konferenz von Sambia: «Das Konzil hat dem Leben der Kirche unseres Landes viel Gutes gebracht» (S. 1). Und die Konferenz von Tschad sagt: «Die dauernde Weiterbildung war lange Zeit auf die Dokumente des Zweiten Vatikanums konzentriert.» Die brasilianischen Bischöfe zählen auf den ersten sechs der 79 Seiten, aus denen ihr umfangreiches Dokument (das die Gutachten der Regionalkonferenzen und Kommissionen zusammenfaßt) besteht, die positiven Ergebnisse des Konzils auf (wenn auch über das Konzil keine globalen Urteile gefällt werden). Sie charakterisieren die brasilianische Kirche als «sehr dynamisch...sehr aufgeschlossen...Pilgerin und Dienerin...sehr dezentralisiert und sehr artikuliert, sehr modern und sehr von der aktiven Beteiligung aller bestimmt», als eine Kirche, in der «Freiheit, Optimismus, Dialog, Initiative, Kreativität» Raum gefunden haben, mit einer «vorrangigen Option für die Armen..., einer sehr weitgehenden Reform und Umgestaltung» (S. 2). Sie besehen dann diese Ergebnisse in bezug auf die kirchlichen Institutionen, die kirchlichen Dienste, die Laien, das Ordensleben, das Missionarische, die Evangelisierung, die Katechese und Theologie, die pastorale und katechetische Erneuerung, die Liturgie und das geistliche Leben, den Ökumenismus, die Beziehungen zwischen Kirche und Welt und die Förderung einer gerechten, brüderlichen Gesellschaft. In seiner Wortmeldung in der Synode hat der Präsident der Konferenz von Bénin für den Text der Internationalen Theologen-Kommission viel Verständnis gezeigt, in bezug auf die Früchte des Konzils jedoch gefragt: «Wie würde die Kirche diesen Situationen heute gegenüberstehen, wenn es nie ein Zweites Vatikanum gegeben hätte?» Der Präsident der Konferenz von Bangladesch betont, daß das Konzil «eine echte Erneuerung des christlichen Lebens in unseren Kirchen Asiens mit sich gebracht hat», wonach er dann die Hauptpunkte aufzählt. Ähnlich heben die Bischöfe von Belgien hervor, daß das Konzil die Epoche der geschlossenen Christenheit beendigt hat, und nehmen zur Kenntnis: «Die Dynamik, die dem Leben der Kirche eingehaucht worden ist, läßt sich nicht bestreiten. Und wenn sie auch im Verlauf der letzten Jahre zum Teil erschlafft ist, ist sie doch keineswegs erschöpft.»

Diesem allgemeinen Ton widerspricht bloß der Text der Koreanischen Konferenz, der im Unterschied zu den bis jetzt angeführten in der Antwort auf die Frage nach den Irrtümern der Nachkonzilszeit ein katastrophales Bild vorlegt: «Das Interesse an horizontalen menschlichen Beziehungen ist an die Stelle des Interesses für die vertikale Beziehung mit Gott getreten. Es besteht eine Tendenz, sich in der Praxis nicht um das Kirchenrecht zu kümmern. Irrige Auffassungen über einige Punkte des Dogmas (...) sind aufgekommen und auch eine subjektive, humanistische Auffassung über ethische Fragen (...). Auch gingen einige Priester in ihrem Vollzug der Feier der Liturgie und der Sakramente zu weit.»

Auf dieser Grundlage ist der von ihnen vorgebrachte Vorschlag zu beurteilen – der jedoch schon im Dokument der Bischöfe der U.S.A. (wenn auch mit einem ganz anderen Akzent versehen) vorhanden war und im Eröffnungsbericht einen kleinen Raum finden wird –, der dann am Schluß der Synode vom Papst übernommen wird: «Wir empfehlen, daß der Vatikan einen Einheitskatechismus herausgibt (Catechismus Romanus iuxta mentem Concilii Vaticani II), um Irrtum zu berichtigen und Verwirrung zu vermindern.»[14]

Schon diese von den Konferenzen gemachten Bemerkungen würden einige Erwägungen zulassen. Man hat den Eindruck, daß die verschiedenen Kirchen eigenständig und dynamisch zum Konzil Stellung nehmen und so zeigen, daß sie den «Ruf-ins-Dasein», der vom Zweiten Vatikanum an die Ortskirchen ergangen ist, über jede Erwartung hinaus rezipiert haben. Auch zeigt sich, daß die Kirchen sehr allgemein nicht für die pessimistischen Gedanken zugänglich waren, die vom Sekretär der Synode und, in besorgniserregenden Unkorrektheiten, vom Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre geäußert worden waren.

IV.

Das wären jedoch voreilige Erwägungen. Man könnte ja auch denken, daß die Übereinstimmung der Antworten in ihrem allgemeinsten Ton nicht einer wahren Gemeinschaft zu verdanken sei, sondern einer äußeren Willfährigkeit gegenüber einem Konzil, nach welchem man disparate Tendenzen beheben wollte. Eine erste, flüchtige

Prüfung dieses Verdachts ist möglich, indem man einige mehr besondere Gesichtspunkte und die Diagnose der Irrtümer der Nachkonzilszeit durchgeht. Man könnte hervorheben, daß manche Antworten auf dem Gedanken der Subsidiarität insistieren (der im Bericht von Danneels nur spärlich rezipiert ist) und auf dem Thema der Bischofskonferenzen, das Anlaß zu Spannung gegeben hat. Diese Themen stellen jedoch infolge ihres großen Gewichts einige allgemeine Schlüssel zur Synode dar. Deshalb ziehe ich es vor, mich in dieser Hinsicht mit vier weniger globalen, doch ebenfalls bedeutsamen Aspekten zu befassen.

a) Wenn man die Antworten liest, wird man inne, daß ihre beinahe uneinschränkbare Vielstimmigkeit eben mit dem Inhalt des Zeugnisses zusammenhängt, das sie einmütig für das Konzil ablegen. Je mehr nämlich die Kirchen das Konzil wirklich rezipiert haben, desto mehr ist ihre Rezeption von der Beziehung zwischen dem Evangelium und den Völkern befruchtet worden.

b) In den Antworten tritt zutage, wie hinfällig die Versuchung ist, die Rezeption des Konzils in der bürokratischen Anwendung irgendeines Motu proprio oder irgendeines liturgischen Buches zu erblicken. Sie zeigen, wie sich die Rezeption des Konzils in einem eigenen Rhythmus, mit einer eigenen Kraft entwickelt hat, sowohl was die positiveren Seiten betrifft als auch die problematischeren (die sich übrigens keine Bischofskonferenz verhehlt). Der Knotenpunkt auch in bezug auf das Urteil über die Reform der Liturgie und der Ekklesiologie ist das, was die Antworten von der Schrift sagen: In eben dem Maß, wie man aus dem Wort Gottes nicht nur da und dort die kleinen Reformakte träufeln ließ, die zu einer stufenweisen Veränderung hätten führen sollen, ist es auf jedem Kontinent – von Europa bis zu Nord- und Lateinamerika, von Asien bis zu Afrika – zum bewegenden Motor der Rezeption, zum Rad des Konzilswagens geworden.

c) Fast alle Antworten weisen in bezug auf die Art und Weise, wie die Dinge von Rom dargestellt worden waren, ein weiteres eigentümliches Element auf. Die beiden letzten allgemeinen Fragen und viele Einzelfragen hatten auf den Mißbräuchen, den Irrtümern und den Schwierigkeiten insistiert, was eine Anregung darstellte, das übermäßige Experimentieren, zu dem es in den ersten Jahren der Rezeption gekommen war, zu beklagen. Die Antworten haben jedoch auch Klage erhoben gegen die Bremsfunktion, die einige zentrale Institutionen der Kirche gegen eine folgerichtigere Ausfaltung der Intuitionen des Konzils in Richtung der Gemeinschaft und der Kollegialität ausübten.

V.

Der letzte Akt der Vorbereitung und der erste der Synodenversammlung selbst war der von G. Danneels vorgelesene Bericht, an dessen Abfassung in unbekanntem Ausmaß W. Kasper beteiligt war. Der Titel, der die Konzilsbotschaft und die Synode selbst programmatisch knapp zum Ausdruck bringen wollte, lautete: «Die Kirche, gehorsam dem Wort Gottes, feiert die Geheimnisse Christi im Dienst am Heil der Welt»[15]. Dieses Dokument gehört zu der hier gebotenen Analyse insofern, als der einleitende Bericht die 95 Antworten der Konferenzen hätte in sich aufnehmen sollen[16], da entschieden worden war, die Antworten selber nicht an die Synodenteilnehmer auszuteilen – was die Arbeiten gewaltig vereinfacht und geklärt und die Gemeinschaft unter den Teilnehmern objektiv verstärkt hätte.

Es handelt sich um einen Text, der (wie auch der Schlußbericht) sich in einem doppelten Sinn deuten läßt. Er rezipiert und bestätigt einige Aussagen (die wir auch in den uns vorliegenden Texten gefunden haben) von großem theologischem Gewicht, die im allgemeinen Kontext, in dem die Synode eröffnet wurde, von großer Bedeutung waren. Ich zähle bloß einige davon auf.

Vor allem ist der Bericht mit der Annahme einverstanden, daß das Konzil etwas Entscheidendes war: «Man kann nicht zum Zustand vor dem Konzil zurückkehren» (S. 5). Sodann spricht er sich gegen die Gleichsetzung aus, wonach «das, was nach dem Konzil eingetreten ist, wegen des Konzils eingetreten sei» (S. 6). Der Bericht gibt von Anfang an der vorrangigen Option für die Armen Raum (S. 8, ohne die pharisäische Klausel «nicht exklusiv!») sowie den Basisgemeinden als Zeichen der «Hoffnung für die gesamte Kirche» und nicht nur für einige Kirchen (S. 7). Die gleiche vorsichtig positive Haltung wird auch im Abschnitt über die Bischofskonferenzen (S. 8) durchgehalten, worin man in bezug auf die Beziehungen zwischen den Bischöfen innerhalb der Konferenzen und zwi-

schen den verschiedenen Konferenzen geschickt den «affectus collegialis» («Lumen gentium», 23) anführt. Noch entscheidender erscheint die Aussage, daß man den pastoralen Charakter des Zweiten Vatikanums nicht dazu verwenden dürfe, um dieses auf kleinere Maße zurückzustutzen, da zwischen der Wahrheit des pastoralen Handelns und der dogmatischen Wahrheit eine innere Konvergenz bestehe.

Der Bericht macht jedoch auch den Eindruck eines Zwischenurteils, den die Presseorgane sogleich festgestellt haben. Der Bericht nahm auch pessimistischer gestimmte konservative Positionen auf. Wiederum einige Beispiele:

In zwei Abschnitten (S. 4 und 20–21 im lateinischen Text) wird gesagt, das Konzil habe sich «aus den lebendigen Quellen..., d. h. aus der Heiligen Schrift und der Überlieferung» genährt, und erwecke so für die Bibel und die Überlieferung, die mit «Dei Verbum» auf eine einzige «Quelle» zurückgeführt worden waren, die Mehrzahl «Quellen» wieder zum Leben. Weiter unten werden sie in der umgekehrten Reihenfolge als «Heilige Überlieferung und Heilige Schrift» angeführt (S. 21). In einem Punkt (S. 9), der den Ökumenismus betrifft, schreitet man so weit zurück, daß man das katholische Engagement für ihn als eine Teilhabe am «motus unionis» bezeichnet, und man blickt auf die konfessionsverschiedenen Ehen mit etwelchem Mißtrauen (S. 13). Zum Teil im Gefolge der Schweizer Konferenz stempelt der Bericht etwas, was in Wirklichkeit kein Bischof gesagt hatte, als absurd ab, nämlich daß die Kirche vor dem Konzil nicht die gleiche Kirche gewesen sei wie nach dem Konzil. Damit aber leugnet er gewissermaßen die Möglichkeit zu jeder Unterscheidung zwischen Vor- und Nachkonzilszeit, die doch kurz zuvor getroffen wurde (wie man in bezug auf S. 5 gesehen hat), und macht sich die (mehr zweideutige als klare) These zu eigen, das Zweite Vatikanum sei «im Zusammenhang» (S. 17) mit den christologischen Bekenntnissen der ersten Konzilien und sodann mit dem Tridentinum und dem Ersten Vatikanum zu lesen. Man leugnet (S. 17) die Möglichkeit eines neuen Pfingstens, die doch Papst Johannes XXIII. in der Idee, die er vom Konzil hatte, zu etwas Zentralem hatte werden lassen.

Kurz, der Bericht Danneels-Kasper erweist sich im Vergleich mit den uns vorliegenden Antworten zwar als mit der Meinung der Bischofskonferenzen übereinstimmend, wirkt aber auf den ersten Blick bloß notariell. Er registriert die in diesen Texten erwähnten Phänomene (wie auch J. Komonchak in der Einleitung zu SE bemerkt hat), ordnet sie aber nicht, wertet sie nicht, sondern legt sie einfach dar. Dies ist insbesondere bei den negativen Phänomenen der Fall, die deshalb ein ihnen nicht zustehendes quantitatives Übergewicht erhielten, auch wenn das vielleicht nicht genau dem «sensus loquentis» entsprach[17]. Gleichzeitig läßt er verstehen, warum die Synode nicht einem solchen Weg gefolgt ist. Der «sensus locutionis», den die Synodalen dem Ansatz von Danneels in großer Mehrheit zugeschrieben haben, erscheint nun als eine der fruchtbarsten Achsen des Schlußberichts: die Tendenz, die Probleme lieber offen zu halten als sie im einen oder anderen Sinn abzuschließen. Das niedrige Profil des Berichtes und sein unorganischer Charakter sind zum Transmissionsriemen geworden, durch den die Früchte und Abfälle der Debatte, die vor der Synode unter den Bischöfen stattgefunden hatte, an die Synode, an ihre Entschließungen und an die Formulierung übermittelt worden sind, in der diese Entschließungen zum Ausdruck gebracht worden sind.

VI.

Am Ende dieses raschen Durchgangs durch die Texte der Vorbereitung auf die Synode lassen sich einige Schlüsse ziehen. Aus der Distanz bloß weniger Monate seit ihrem Abschluß kommt einem die Synode verblaßt vor. Sie erscheint sogar in der Beachtung durch die höchsten Spitzen der Kirche als *consummata* (es läßt sich schwer sagen, ob aus taktischen Erwägungen, die mit dem Verlauf der Synode oder mit dem Vorherrschen neuer Ausrichtungen zusammenhängen, oder aus inneren Antrieben). Müßte man im Licht dieser Ereignisse nicht den Schluß ziehen, daß man Texten, den Antworten, die letzten Endes nur einen Tag lang gegolten hätten, eine übermäßige Bedeutung zugeschrieben habe? Meines Erachtens nicht. Ja, ich denke, daß gerade die Antworten der Bischöfe paradoxerweise die dauerhafteste Frucht der Synode darstellen, weil sie Ergebnis eines Suchens und Zeugen eines Weges sind, der, selbst wenn er um weitere vierzig Jahre in der Wüste verlängert würde, gewiß nicht zum Ausgangspunkt zurückkehren wird. Zwar erscheinen die Antworten, wenn man sie einzeln liest, im allgemeinen dunkel; nimmt man sie jedoch alle zusammen, so bezeu-

gen sie, daß das Konzil für die Kirche nicht ein Landungsplatz war, sondern ein Licht, das allzu groß und leuchtend war, als daß man es unter den Scheffel stellen könnte.

Von der Konsultation nach dem Konzil von Chalkedon (451), auf die ich einleitend anspielte, ist die so sehr nach dem Evangelium schmeckende geistreiche Bemerkung bekannt, mit der der Bischof Euippos, welcher der Hegemonie eines allzu philosophischen Ansatzes für die Behandlung der christologischen Probleme mißtraute, seine Antwort einleitete. Er sagte, er habe «piscatorie et non aristotelice – wie ein Fischer und nicht wie Aristoteles» gesprochen. Heute noch wird man den Bischofskonferenzen vorwerfen können, das eine oder andere Problem umgangen zu haben; man kann vielleicht gar auch denken, daß unter den nicht verfügbaren Antworten mehr als eine für gewisse Lesarten des Konzils allzu sensibel war und sich gedrängt fühlte, unreife Meinungen oder Urteile zu formulieren. Doch gewiß zeigen diese Antworten, gerade deshalb, weil sie «piscatorie» formuliert worden sind, daß die epochale Bedeutung des Zweiten Vatikanums nicht ein Wunsch oder eine Hypothese, sondern eine Wirklichkeit ist. Sie läßt Entwicklungen zu, die immer mehr der dynamischen Natur, die sein Vater Johannes XXIII. «in demütiger Entschlossenheit»[18] dem Konzil gegeben hat, entsprechen und immer weniger von den Schwankungen seiner unzähligen Erzieher (vgl. 1 Kor 4,15) bestimmt werden.

[1] Die Mitglieder des Allgemeinen Sekretariats, die in einer Abstimmung der Außerordentlichen Synode gesamthaft bestätigt wurden, was eines ihrer größten Ergebnisse darstellt, sind: P. E. Arns, J. Bernardin, J. Cordeiro, R. Etchegaray, M. Hermaniuk, S. F. Hamao, B. Hume, A. Lopez Trujillo, A. Lorscheider, C. M. Martini, S. Naidoo, J. Ratzinger, J. Schotte, J. L. Sin, H. Teissier, P. Zoungrana. Am 7. März hatte Kardinalstaatssekretär A. Casaroli an den Synodensekretär einen Brief geschrieben, der das Handlungsfeld der bevorstehenden außerordentlichen Versammlung einzuengen suchte. Anfangs Oktober – vgl. L. Kaufmann, Impulse zu weiterführender Erneuerung, in: Orientierung 49 (1985) 226 – teilte wiederum die Staatskanzlei mit, daß die von den Konferenzen eingereichten Antworten nicht zu veröffentlichen seien, was jedoch die Bischöfe Englands und der U. S. A. bereits getan hatten (in: Origins 15 [1985] 177–186 und 223–225) und wie das dann auch die Italienische Konferenz tat (vgl. Con il sinodo dei vescovi sulla strada del concilio, Rom 1986).

[2] In einem Begleitschreiben sagt Tomko (auf den dann am 24. April J. Schotte gefolgt sein soll): «Die folgenden Fragen sind...nach vielen Konsultationen abgefaßt worden». Die Fragen sind aus der Nebeneinanderstellung der Fragen des Synodensekretariats und der Kurie hervorgegangen.

[3] In bezug auf «Lumen gentium» fragte man, ob das Mysterium der Kirche in seinem Doppelaspekt als Gemeinschaft und hierarchische Institution rezipiert und in die Tat umgesetzt worden sei, während doch LG für die Kirche nie die Bezeichnung «Institution» verwendet!

[4] Sie repräsentieren um die siebzig Prozent der Konferenzen, doch da es einerseits ganz große und ganz kleine Konferenzen gibt und andererseits die Umfrage mehr oder weniger Bischöfe mehr oder weniger stark in die Beantwortung der Umfrage einbezog, läßt sich nicht sagen, wie viele Bischöfe ihr Gutachten abgeben konnten. 95 erscheint jedoch als signifikative Zahl, da bloß der Synode von 1974 98 Antworten vorlagen, der von 1977 (Katechese) 86, der von 1980 (Familie) noch 68 und der von 1983 (Buße) nur noch 59.

[5] Die substantiellste Gruppe von Antworten (15) findet sich in J. Komonchak (Hg.), Synode Extraordinaire. Célébration de Vatican II (Paris 1986) (im Folgenden = SE).

[6] 457–459 führte Kaiser Leo eine Befragung der Bischöfe durch, die 451 am Konzil von Chalkedon teilgenommen hatten. Aus dieser Konsultation ging der sogenannte «Codex Encyclicus» hervor. Vgl. A. Grillmeyer, In Ihm und mit Ihm (Freiburg i. Br. 1975) 283–300.

[7] Es handelt sich um die Meinungsäußerungen der Konferenzen verschiedener Länder: Angola, Belgien, Brasilien, Burkina-Faso und Niger, Deutschland, England und Wales, Frankreich, Gabun, Holland, Japan, Indonesien, Italien, Kanada, Korea, Maghreb, Sambia, Schweiz, Skandinavien und Finnland, Sudan, Tschad, Vereinigte Staaten. Auch die Konferenzen der lateinamerikanischen Ordensobern haben Berichte eingesandt. Etwas Eigenes ist natürlich der bei der Eröffnung der Synode vorgelegte Text von G. Danneels, den er zusammen mit W. Kasper ausgearbeitet hatte. Er wurde vom Generalsekretariat der Synode veröffentlicht: Ecclesia sub Verbo Dei Mysteria Christi celebrans pro Salute Mundi (Relatio ad Synodi Episcoporum Coetum Extraordinariam anno 1985 habita) (Vatikanstadt 1985). Ich habe auch die Wortmeldungen einiger Synodalen benutzt, die im Namen ihrer Konferenzen sprachen und den Inhalt der Antworten mündlich vorlegten. Auch für einige dieser Dokumente war der volle Wortlaut greifbar. Leider konnte ich jedoch trotz wiederholter Gesuche keine Antworten der Bischofskonferenzen Osteuropas erhalten.

[8] Vgl. die Akten der Europäischen Bischofskonferenz von Oktober 1985 in Rom, welche die Säkularisierung in Europa erörterte. Obwohl dieses Thema vor der Synode bestimmt worden war, wurde so die Debatte zu einer gewissen Vorbereitung auf die Synode. In dieser Richtung ergingen auch Aufrufe mit mehr oder weniger starken Vorbehalten wie z. B. der von CONCILIUM 21 (1985/5) 295–297, der des Weltrates der Kirchen in SE 650–652 und der des Istituto per le scienze religiose von Bologna in Rivista Ecclesiastica Brasileira 45 (1985)/179, 472–484.

[9] Zu den Konvergenzen zwischen den Thesen Ratzingers und denen von Lefèbvre vgl. D. Menozzi, Anti-concilio: G. Alberigo – J. Jossua, Il Vaticano II e la chiesa (Brescia 1985). Einige neokonservative Kreise haben die Meinungen Ratzingers geteilt, vgl. La Chiesa del Concilio (Mailand 1985) mit Aufsätzen von u. a. H. U. von Balthasar und R. Buttiglione.

[10] Vgl. z. B. die Sammlung der Wortmeldungen in J. O. Beozzo (Hg.), O Vaticano II e a Igreia Latino-Americana (São Paulo 1985) und auch F. Biot, Lève-toi et marche. Réponse à Ratzinger (Paris 1985).

[11] Vgl. das Vorwort zu G. Alberigo – J. Jossua, Il Vaticano II e la Chiesa (aaO.).

[12] Vgl. die aus verschiedenen Quellen gesammelten Interviews: D. del Rio, Memoria del Concilio (Città di Castello 1985); G. F. Svidercoschi, Intervista sul Concilio (Rom 1985); Issues for the Extraordinary Synod: Origins 15 (1985) 345–360, doch auch schon 97–101; Vatican II mode d'emploi: Lettre (1985)/325 mit einer Äußerung von M. D. Chenu; vgl. auch L. Kaufmann, aaO. (Anm. 1). Zu Positionen, die seltsamerweise Ratzinger nahestehen, vgl. M. Winter, What Happened to Vatican II (London 1985).

[13] Ich denke vor allem an den Bericht der Internationalen Theologenkommission. Er war auf der operativen Ebene irgendwie schon vorweggenommen worden von den Entscheiden bei der Abfassung des neuen Codex, womit sich der Entscheidungsspielraum der Konferenzen auf Randfragen einschränkte (vgl. E. Corecco, Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico: Il Vaticano II e la Chiesa, aaO. 333–397).

[14] Die US-amerikanische Konferenz ersuchte um einen «Kleinen Katechismus»; diese Bitte wurde in den Bericht Danneels/Kasper aufgenommen (vgl. SE 192–107). Zum Thema Katechese vgl. J. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung (Einsiedeln 1983) mit zwei Beiträgen von G. Danneels, dem Berichterstatter an der Synode, und von P. Eyt, Verfasser des Dokuments, das die Internationale Theologenkommission der Synode vorlegte: L'unique Eglise du Christ (Paris 1985). Vgl. auch Internationale katholische Zeitschrift 12 (1983/1) zu Katechese und Katechismus, S. 1–40. Der Beschluß der Synode wurde herbeigewünscht, wenn nicht vorgeformt von J.-M. Gimenez, A propósito del proyecto de «Catechismo universal»: Scripta Theologica 17 (1985) 245–254.

[15] Ich zitiere und übersetze nach dem oben erwähnten lateinischen Text.

[16] 10, sie sind jedoch zu Beginn der Synode ausgehändigt worden.

[17] Vgl. W. Kasper in SE 653–659, der viele Stellen des Berichts von Danneels erklärt, in denen man sich um eine im großen und ganzen positive Sicht des Konzils bemühen wollte.

[18] Vgl. die Ansprache Johannes' XXIII. vom 25. Januar 1959: Discorsi Messaggi Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII (Vatikanstadt 1960) I, 132; einige Ausdrücke sind bei der Eröffnung des Konzils übernommen worden. Vgl. G. Alberigo/A. Melloni, L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962): Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II (Brescia 1984) 248. Zu den Reden Johannes' XXIII. über das Konzil vgl. A. und G. Alberigo (Hg.), Giovanni XXIII, Il Concilio della speranza (Padua 1985).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

ALBERTO MELLONI

1959 in Reggio Emilia, Italien, geboren. Studium der Geschichtswissenschaft an der Universität Bologna, zuerst bei A. Roveri, dann bei D. Menozzi. Seit 1981 Mitglied des «Istituto per le scienze religiose» in Bologna, wo er zusammen mit dessen Sekretär Giuseppe Alberigo an Forschungen über Papst Johannes XXIII. arbeitet. Veröffentlichte mehrere Studien über die Quellen Roncallis und seine Schriften, für die er eine Konkordanz vorbereitet hat. 1985 hat er Mittelalterliches Kanonisches Recht bei B. Tierney an der Cornell University in Ithaca, N. Y., studiert, und zwar im Rahmen eines Forschungsprojektes des Bologneser Instituts über Formen christlichen Lebens. Anschrift: Via Verdi 14, I-42100 Reggio Emilia, Italien.

James Provost

Die Reform der Römischen Kurie

Im November 1985 traten in Rom drei wichtige Institutionen, die mit dem Petrusamt zusammenhängen, in Erscheinung: Das Kardinalskollegium hielt eine außerordentliche Versammlung ab; zu seinen Gesprächsthemen gehörte die geplante Reform der Römischen Kurie[1]; und unmittelbar nach der Zusammenkunft der Kardinäle begann die Außerordentliche Session der Bischofssynode. Es ist kein bloßer Zufall, daß alle diese drei Institutionen – Kardinäle, Kurie, Synode – in Erscheinung traten: sie werden im gleichen Kanon des neuen Codex miteinander erwähnt (can. 334), und in ihnen widerspiegeln sich auch die drei Entwicklungsstadien in den Strukturen des Apostolischen Stuhles in Rom.

Unser Aufsatz wird diese geschichtliche Entwicklung kurz überblicken; sodann wird er einige theoretische Probleme prüfen, die sich bei der Kurienreform und der Bischofssynode stellen, sowie spezifische Elemente der Kurienreform. Zum Schluß wird der Aufsatz einige Überlegungen über das Verhältnis zwischen der Kurie und der Synode anstellen.

I. Geschichtlicher Hintergrund

Beim Apostolischen Stuhl in Rom sind drei verschiedene Organisationssysteme aufeinander gefolgt[2]. Während ungefähr des ersten Jahrtausends standen Organisationsmodelle in Gebrauch, die auch für die anderen Patriarchalsitze typisch waren. Von den Reformen des elften Jahrhunderts an übernahm man während des Mittelalters ein System, das mehr den Fürstenhöfen des Westens entsprach und hauptsächlich in den Konsistorien, den Sitzungen des päpstlichen Hofes, zum Ausdruck kam. Mit der Reformation und Gegenreformation entwickelte sich ein neues System, eine der ersten modernen Bürokratien, die bis heute weiterhin die charakteristische Organisation des Apostolischen Stuhles ist.

Das patriarchale System war durch eine synodale Struktur geprägt. Die Entscheide wurden in einer Konsultation mit dem Presbyterium gefällt, dem in Rom die Presbyter und auch die Diakone angehörten. Mit wichtigeren Problemen befaßten sich regelmäßige Synoden, an denen die Bischöfe der Provinz oder sogar weiterer Regionen und das Presbyterium der Hauptstadt teilnahmen. Ein Beamtenstab besorgte die Sekretariats- und Buchhaltungsarbeiten im Papstpalast.

Als im elften Jahrhundert die Reformer Rom und die westliche Kirche zu reformieren suchten, stützten sie sich auf diese Struktur. Die Hauptpriester und -diakone und die Nachbarbischöfe waren zu «Kardinälen» in einem liturgischen Sinn geworden[3] und wurden nun zu den zentralen Gestalten, um die Reform sicherzustellen. Bei diesem Prozeß begann sich die ganze Struktur zu ändern und das Gepräge eines Fürstenhofes anzunehmen; die Konsistorien der Kardinäle begannen häufiger zu werden – zur Zeit Innozenz' III. († 1218) fanden sie dreimal wöchentlich statt. Zwar waren die Personen die gleichen wie im vorausgehenden System, doch der Geist und die Art und Weise der Geschäftsführung änderten sich und hielten sich mehr an weltliche Modelle.

Dieses System erwies sich als unfähig, den Herausforderungen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts zu begegnen. Im Anschluß an eine bestehende Praxis, *ad hoc* Kardinalskomitees zu ernennen, um Probleme zur Diskussion im Konsistorium vorzubereiten, wurde ein ständiges Kardinalskomitee (bzw. eine «Kongregation») geschaffen, um auf Gefahren der Häresie und des Schismas fortlaufend zu achten: die Inquisitionskongregation, das Sanctum Officium. Nach dem Tridentinum wurde eine weitere beständige Körperschaft von Kardinälen gegründet, um die Durchführung der vom Konzil beschlossenen Reformen zu überwachen: die Konzilskongregation.

Schließlich hob 1588 Sixtus V. die ordentlichen Konsistorien auf und übergab die laufenden Geschäfte des Apostolischen Stuhls Kardinalskongregationen, die nach den Anliegen der Kirche und denen, die sich auf die Regierung des Kirchenstaates bezogen, eingeteilt waren[4]. Spätere Päpste (Pius X. 1908, Paul VI. 1965–1969) haben die Organisation des Systems der Kongregationen reformiert, doch das System selbst blieb im Prinzip zumeist so, wie es von Sixtus V. grundgelegt worden war.

Technisch arbeitet die Kurie kollegial durch Maßnahmen und Entscheide treffende Komitees von Kardinälen (und seit Paul VI. zusätzlich auch von einigen Diözesanbischöfen), die periodisch zu ordentlichen Sitzungen und jährlich zu einer Vollversammlung (*plenarium*) zusammenkommen. Der Vorsitzende der Gruppe, der Präfekt, hat auch die Funktion eines leitenden Exekutivbeamten der Kongregation inne. Von einem Sekretär (für gewöhnlich einem Erzbischof) und verschiedenen anderen Beamten unterstützt, hat der Präfekt die Beschlüsse der Kongregation in die Wege zu leiten und innerhalb der allgemeinen Prinzipien, die von der ganzen Körperschaft festgelegt werden, sich auch mit Routineangelegenheiten zu befassen. Er und seine Assistenten stellen auch die Traktandenliste für die Zusammenkünfte der Kongregation zusammen und bestimmen, welche Angelegenheiten zu den Traktanden der ordentlichen und jährlichen Versammlungen gehören sollen.

Die Bischöfe sprachen sich auf dem Zweiten Vatikanum für einige größere Reformen in der Kurie aus, und Paul VI. führte manche dieser Reformen ein, doch forderten die Bischöfe an der ersten außerordentlichen Synode (1969) weitere Reformen, zumal in der Handlungs- und Kommunikationsweise der Kurie[5].

II. Theoretische Probleme

Die Institution der Bischofssynode war Gegenstand verschiedener kritischer Bemerkungen hinsichtlich der Ekklesiologie, die sie verkörpert, ihrer Beziehung zur höchsten Autorität und ihrer Handlungsweise. Es ist aufschlußreich, daß in bezug auf die Römische Kurie die gleichen Probleme zur Sprache gebracht wurden.

1. Die ekklesiologischen Grundlagen

Obwohl die Kurie aus einer synodalen, gemeinschaftlichen Auffassung der Kirche hervorging, hat sie sich zu einer bürokratischen Struktur entwickelt, die mehr einem zivilen Staat, einer «vollkommenen Gesellschaft» entspricht. Einige der heftigsten Verfechter der *societas perfecta*-Ekklesiologie gehörten denn auch der Römischen Kurie an[6].

Auf dem Zweiten Vatikanum forderten die Bischöfe eine Reform der Kurie, damit diese ihr Amt «zum Wohle der Kirche und als Dienst, den sie den geweihten Hirten leistet», wirksamer erfüllen könne[7]. Die Kurie sollte in die konziliare Sicht der Gemeinschaft von Kirchen integriert werden und so den Sachverhalt respektieren, daß «die eine und einzige katholische Kirche in und aus» den Teilkirchen besteht[8].

Schließt dies die Kurie als eine Institution aus? Das wohl nicht, denn die Verfassung der Kirche selbst weist eine institutionelle Dimension innerhalb der Gemeinschaft von Kirchen auf. Der institutionelle Aspekt ist jedoch stets im Dienst an der Gemeinschaft des Glaubens, der Gnade, des Charismas und der Liebe zu sehen, die für die Kirche zentral ist[9].

2. Das Verhältnis zu der höchsten Autorität

Die Kurie hat sich als Werkzeug für die Ausübung des Petrusamtes entwickelt und auch als Amtsstelle für den Patriarchen des Westens, um seine patriarchalen Funktionen auszuüben. Die Verquickung dieser beiden Aufgaben hat nicht nur die spezifischen Rollen des Papstes gegenüber der Gesamtkirche und innerhalb der lateinischen Kirche verdunkelt, sondern auch zu unterschiedlichen Theorien über die Gewalt der Kurie selbst geführt[10].

Einige Kanonisten des Mittelalters erblickten im Kardinalskollegium die Weiterführung der Kollegialität der Apostel, während die Diözesanbischöfe die pastorale Rolle der Apostel fortsetzen würden[11]. In einem gewissen Sinn betrachtet sich die Kurie selbst immer noch als eine privilegierte Weiterführung der Verantwortung für die ganze Kirche – einen Widerhall davon haben Kritiker in der Reform entdeckt, die im November 1985 zur Diskussion vorgelegt wurde.

Nach Ansicht des Zweiten Vatikanums versieht die Kurie ihr Amt im Namen und mit der Vollmacht des Papstes. In diesem Sinn kann man sie als eine päpstliche Institution bezeichnen, die der Notwendigkeit entspricht, daß der Papst über Mitarbeiter verfügt, die ihn bei der Ausübung seiner primatialen und patriarchalen (d. h. personalen) Verantwortlichkeiten unterstützen.

Nach der Auffassung anderer nimmt die Kurie an der kollegialen Sorge der Bischöfe für das Wohl der ganzen Kirche teil. Die Kardinäle sind nun ebenfalls Bischöfe; auch Diözesanbischöfe gehören den Kongregationen an; die leitenden Amtsträger der meisten Kongregationen sind Mitglieder des Bischofskollegiums. Der Papst selbst handelt stets «in Gemeinschaft» mit den anderen Mitgliedern des Kollegiums (can. 333,

§2), also nicht vom Bischofskollegium getrennt oder absehend.

Diese Ansichten liegen der im Gang befindlichen Diskussion über die Träger der höchsten Gewalt in der Kirche zugrunde. Nach einigen Autoren und auch nach «Lumen gentium» und zumal der Vorbemerkung zu ihrem dritten Kapitel handelt es sich um zwei inadäquat verschiedene Träger: um den Papst, der allein handelt (und darum handelt die Kurie in seinem Namen und mit seiner Vollmacht), und um den Papst und die weiteren Bischöfe, die kollegial handeln. Andere, so Rahner und Congar, haben die Auffassung vertreten, daß der Papst stets mit den anderen Bischöfen als ihr Haupt im Kollegium verbunden ist, so daß der eigentliche Träger der höchsten Gewalt das Kollegium sei. Zuweilen mag der Papst als Haupt des Kollegiums als einzelner handeln, doch nie kraft einer anderen Gewalt als der, die dem Kollegium selbst eignet.

Eine dritte Ansicht wurde vor dem Konzil vertreten, doch nach «Lumen gentium» nicht allgemein in Umlauf gebracht. Sie war der Auffassung, es gebe bloß einen einzigen Träger der höchsten Gewalt, den Papst, der manchmal allein handle und zuweilen (z. B. um die Feierlichkeit zu erhöhen) sich mit den Bischöfen zu einem kollegialen Akt vereine. Da die Mitwirkung des Papstes die entscheidende Determinante ist, ob eine Tat wirklich Akt des Kollegiums ist, trat diese Auffassung dafür ein, daß die eigentliche Gewalt einzig dem Papst zukomme.

Diese Probleme werden weiterhin diskutiert; die Kurienreform kann sie nicht lösen, so wenig wie der revidierte Codex dies versucht hat. Doch der Weg, wie man an die Reform herangeht, bleibt von der Diskussion betroffen, und es wird sich in ihm zwangsläufig die eine oder andere Sicht widerspiegeln. Einige haben in der vorgeschlagenen «Lex peculiaris» einen Versuch herausgefühlt, zu der vorkonziliaren Sicht einer zentralisierten päpstlichen Gewalt zurückzukehren.

3. Die Handlungsweise

Die Kritik des Konzils warf der Kurie geheimes Vorgehen, Kompetenzüberschneidungen und widersprüchliche Antworten von verschiedenen Ämtern vor. Die Arbeitsweisen der Bürokratie erschienen schwerfällig und den Verhältnissen einer weltweiten Kirche nicht gewachsen. Die Kritik bemängelte auch die unzulängliche Anzahl des Personals und das Fehlen des Gespürs für die Verhältnisse in den Kirchen rund um die Welt. Was eine Verwaltung von Amtes wegen hätte sein sollen, war in Wirklichkeit eine Verwaltung, die von Prestige und persönlichen Beziehungen abhing.

Paul VI. folgte manchen Anregungen, die während des Zweiten Vatikanums gemacht worden waren, und reformierte zuerst das Sanctum Officium[12] und dann die gesamte Kurie[13]. Nach einiger Erfahrung mit der Neuordnung fanden jedoch einzelne Beobachter, die Ergebnisse seien in mancher Beziehung gar nicht zufriedenstellend[14].

Die Verfahrensweisen, die dazu bestimmt sind, einen Kompetenzkonflikt zu lösen (ein Hauptproblem vor den Reformen Pius' X. 1908 und sogar nach dem Codex von 1917), seien für die Aufgabe nicht geeignet, so die regelmäßige Versammlung der Präfekten durch den Staatssekretär und das Prinzip des «Dialogs» zwischen den betreffenden Kongregationen. Einer der Gründe, weshalb diese Verfahrensweisen der Aufgabe nicht gewachsen seien, bestehe darin, daß sich die Kompetenzen der verschiedenen Kongregationen weiterhin überschnitten. Es sei immer noch möglich, sich eine Amtsstelle auszusuchen, wo man ein Problem oder eine Sache am vorteilhaftesten erledigen könne.

Die Koordination mit den Bischofskonferenzen, welche die Reform Pauls VI. vorsah, wurde in der Praxis von mehreren Kongregationen umgangen. Die Forderung der Synode von 1969, wirksamere Mittel zur Zusammenarbeit auszuarbeiten, bleibt immer noch zu erfüllen.

Die im Prinzip geforderte wünschenswerte Internationalisierung des Personals war in der Praxis sehr schwierig zu erreichen. Unter «Regimini» war kein «Personalamt» vorgesehen, so daß die Rekrutierung des Personals (zumal der Stabsmitglieder innerhalb der verschiedenen Ämter) dem schon vorhandenen Personal überlassen blieb. Es bestand kein folgerichtiges Rekrutierungs-, Ausbildungs- und Bewertungsverfahren und auch keine wirksame Methode, um sicherzustellen, daß bei der Internationalisierung der Kurie die Qualität des Personals nicht absinke (d. h. daß die Kurie nicht zum «Abstellgeleise» für Leute werde, die man daheim loswerden möchte).

Obwohl Diözesanbischöfe, die nicht Kardinäle sind, theoretisch als Vollmitglieder der Kongregationen gelten, haben sie in der Praxis sehr

wenig zu sagen. Ihr Einbezug beschränkt sich oft auf die jährlichen Vollversammlungen, und selbst dort werden die pastoralen Erkenntnisse, die sie beisteuern könnten, nicht voll ausgewertet.

Von anderer Seite wurde eingewendet, damit, daß der Kardinalstaatssekretär in die Stellung eines Vorsitzenden über die anderen Abteilungsleiter gehoben worden sei, habe man gegen den wahrhaft kollegialen Charakter des Kardinalskollegiums verstoßen. Ämter, die zu größerer Unabhängigkeit dienen sollten, hätten das neue System in theoretische und praktische Schwierigkeiten gebracht.

III. Die «Lex peculiaris»-Reform von 1985

Fünf Jahre nach der Veröffentlichung von «Regimini» ersuchte Paul VI. die Vorsteher der Kurienämter, ihre Erfahrungen zu beurteilen. 1974 wurde eine Kardinalskommission ernannt, um «Regimini» zu revidieren; beim Tode Pauls VI. hatte diese ihr Werk praktisch beendigt. Johannes Paul II. bat das ganze Kardinalskollegium, die Kurienreform zu prüfen, und das Problem wurde in speziellen Kardinalsversammlungen 1979 und 1982 erörtert[15].

Die Kardinäle forderten substantiellere Reformen als die vorgesehenen, und 1983 wurde eine neue Kommission von Kurienbeamten ernannt, um die Reform durchzuführen[16]. Die Gruppe begann ihre Arbeit im Februar 1984 und verfertigte in 53 Sitzungen das Schema, das bei der Zusammenkunft der Kardinäle im November 1985 erörtert wurde.

Der Bericht, der das Schema einleitet, gibt an, von welchen Grundsätzen man sich bei der Abfassung leiten ließ. Der Papst selbst legte zwei Grundgedanken fest: Das Werk solle mehr pastoral ausgerichtet werden und es sei nach einer größeren Entsprechung zwischen den Strukturen der Römischen Kurie und den Diözesankurien zu suchen, um eine wirksamere Zusammenarbeit zu fördern. Die Kommission fügte folgende Grundsätze hinzu: Es sei eine wahre, eigentliche Reform vorzunehmen und nicht bloß eine Überarbeitung bestehender Normen; es sei mehr Folgerichtigkeit, Klarheit und Zusammenhang in den Kompetenzen der verschiedenen Abteilungen anzustreben, damit innerhalb der Kurie die Funktionen organischer verliefen; es sei zu fordern, daß das Bestehen jedes Kurienorgans durch drei Kriterien gerechtfertigt sein müsse: der zu leistende Dienst, die wirkliche Notwendigkeit und die Leistungsfähigkeit; man solle sich an die Prinzipien der Subsidiarität und der Dezentralisierung halten, die schon bei der Revision des Kirchenrechtscodex angewandt wurden; ferner sei bei der Formulierung der Normen stärker auf fachtechnische Strenge, begriffliche Präzision und Nüchternheit zu achten, wobei die Einzelheiten späteren Regelungen zu überlassen seien, die jedes Amt für seine Tätigkeiten vorzunehmen habe.

1. Überblick über das Schema

Die vorgeschlagene Reform ist in 160 Artikeln enthalten, die mit einer Reihe allgemeiner Normen beginnen; darauf folgen Abschnitte über jedes der dreißig Hauptämter, die für die reformierte Kurie vorgesehen werden. Diese Ämter werden nach einer beschränkteren Reihe von Klassifizierungen eingeteilt: in solche, welche Leitungsgewalt ausüben (Kongregationen und Gerichte), und solche, die das ordentlicherweise nicht tun (Räte, Kommissionen und Ämter für die Finanzverwaltung).

Viele der vorhandenen Ämter bleiben bestehen. Einige von ihnen haben einen anderen Namen erhalten (Apostolisches Sekretariat statt Staatssekretariat; Kongregation für die Funktionen der Priester und Diakone statt Kleruskongregation; Kongregation für das gottgeweihte und apostolische Leben statt Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute usw.). Eine neue Kongregation wird vorgeschlagen für das Laienapostolat; der bestehende Laienrat wird zum Rang einer Kongregation erhoben. Die jeweiligen diplomatischen Beziehungen werden vom Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche behandelt; auch er würde zu einer Kongregation erhoben werden.

Die Kompetenzen einiger Kongregationen sollen geändert werden. So war beispielsweise die Katechese ein Hauptanliegen des Konzils von Trient; es beauftragte die Pfarrer, in ihrer Pfarrei katechetische Unterweisung zu halten. Deshalb gliederte sich die Konzilskongregation, die später in Kleruskongregation umbenannt wurde, eine besondere katechetische Abteilung an. Diese würde gemäß der vorgeschlagenen Reform zu der Kongregation für das katholische Erziehungswesen werden. Die Seminarien, die nun der Katholischen Erziehung unterstehen, werden zu der Kleruskongregation geschlagen, die

dann in Kongregation für die Funktionen der Priester und Diakone umbenannt würde; erzieherische Probleme im engen Sinn (im Gegensatz zu Bildungsfragen) würden bei der Katholischen Erziehung verbleiben.

Obwohl die Sakramentenkongregation mehr eine Kongregation als ein Gericht bliebe, würde sie sich mit den verschiedenen Fällen, welche Sakramente betreffen, befassen, die nun von ihr selbst und der Kongregation für die Glaubenslehre behandelt werden (Buße, Weihen, Fälle des Paulinischen Privilegs). Die Kompetenzen der Kongregation für die Evangelisierung der Völker (Propaganda Fide) würden eingeschränkt werden. Die Funktionen der Sekretariate, die während des Zweiten Vatikanums ins Leben traten (das für die Einheit der Christen, das für die nichtchristlichen Religionen und das für die Nichtglaubenden) würden beschnitten, da sie zu Räten würden, während die Kommission Iustitia et Pax (die sich mit Gerechtigkeit und Frieden in der Welt befaßt) mit dem Rat Cor Unum vereint würde, der die innerkirchliche Beihilfe an Missionswerke koordiniert.

Eine größere Änderung in den allgemeinen Normen für alle Kurienämter würde die Vollmacht anerkennen, die der stellvertretende Chef, der Sekretär, *de facto* ausübt. Dieser Beamte würde zu einem stimmberechtigten Mitglied seiner Kongregation werden. Das System der kollegialen Leitung innerhalb der Kongregation in dem Sinn, daß die Kommission von Kardinälen und Diözesanbischöfen mit den höchsten Funktionen des Amtes, mit dem Treffen von Maßnahmen und dem Fällen von Entscheiden betraut ist, würde geschwächt, da auch der Stab gleich wie die Kardinäle und Bischöfe der Kongregation angehören würde und da Gesuchen, eine Vollversammlung abzuhalten, nur dann entsprochen würde, «wenn es opportun erscheint».

2. *Einwände gegen spezifische Elemente*

Von der Theorie her hat man dem Schema vorgeworfen, es ermangle einer gesunden ekklesiologischen Grundlage. Wie weiter oben erörtert, besteht eine Anzahl ungelöster Probleme, die eine Institution wie die Römische Kurie betreffen, so daß von verschiedenen Gesichtspunkten aus etwelche Kritik zu erwarten ist. Die Revision scheint so sehr um technische Einzelheiten besorgt zu sein, daß sie nicht nur die ekklesiologischen Probleme übersieht, sondern auch nicht das pastorale Denken an den Tag legt, das der Papst von ihr erwartete.

Zudem wurde eines der Grundprinzipien der Reform ernstlich in Frage gestellt, nämlich die Subsidiarität. Während diese eines der Grundprinzipien für die Revision des Kirchenrechtskodex bildete und von der Kommission, die mit der Ausarbeitung des Schemas über die Kurienreform betraut worden war, ohne weiteres akzeptiert wurde, bezweifelten die Kardinalsversammlung von 1985 und wiederum die Außerordentliche Synode die Möglichkeit, in der Kirche das Subsidiaritätsprinzip anzuwenden. Der Schlußbericht der Synode stellte die Frage, *ob* sich die Subsidiarität in der Kirche anwenden lasse, nicht wie und in welchem Ausmaß. Damit geht man diesbezüglich weit von dem ab, was an den Synoden von 1967 und 1969 erörtert wurde, und so stellt sich der vorgeschlagenen Kurienreform ein besonderes Problem.

Mehr von der Praxis aus gesehen, entspricht die vorgesehene Reform den Anliegen, die zu ihr den Anstoß gaben, nicht so richtig. Der Papst wünschte eine Organisation, die den typischen Diözesanstrukturen besser entspräche, doch die vorgeschlagene Reform führt eher die herkömmliche Aufgabenteilung in der Kurie weiter, als daß sie den üblichen diözesanen Tätigkeiten entspräche. Statt z. B. alle die Angelegenheiten, die auf der diözesanen Ebene als «Fälle» behandelt werden, an Gerichte zu überweisen, werden einige der Sakramentenkongregation vorbehalten. Es ist kein Dikasterium vorgesehen, das sich eigens mit einer Hauptsorge in der Kirche von heute befassen würde: mit dem Geld. Nach dem Schema sind alle Ämter der Finanzverwaltung für kurieninterne Operationen gedacht.

Der Kompetenzenkonflikt bleibt ein Problem, so lange es möglich ist, sich eine entgegenkommende Amtsstelle auszusuchen. Es ist freilich zuzugeben, daß wohl keine realisierbarere Lösung zu finden ist, als daß man weiterhin von gemeinsamen Arbeitsgruppen Gebrauch macht, wie das im Schema vorgeschlagen wird.

Im Schema ist wiederholt von der Koordination mit Bischofskonferenzen sowie von der Kompetenz der Diözesanbischöfe und der Bischofskonferenzen die Rede. Die praktischen Anregungen der Synode von 1969, wie das in die Tat umgesetzt werden kann, sind jedoch nicht übernommen worden, und es scheint im Schema auch keine Vorsorge für eine solche Zusammenarbeit getroffen worden zu sein.

Die Personalfrage wird im Schema nicht angesprochen, abgesehen von der gleichartigen Aussage über die Internationalisierung wie in «Regimini». Das Schema scheint in dieser Richtung zu wenig gründlich zu sein, als daß es eine echte Reform herbeizuführen vermöchte (was doch nach den für die Revision geltenden Grundsätzen hätte der Fall sein müssen). Die Kommission sah dieses Problem, überließ aber der höheren Autorität, zu bestimmen, ob ein «Personalamt» zu schaffen sei. Doch nur dann, wenn man dem Personalsystem echte Beachtung schenkt, können weitere Elemente der Reform zum Tragen kommen.

Die Einbeziehung von Diözesanbischöfen und von Kardinälen, die Diözesanbischöfe sind, scheint vom Schema nicht verstärkt zu werden. Vollversammlungen, an denen alle teilzunehmen haben, werden nicht einmal jährlich einmal gefordert (Sie sind nur «quantum fieri potest» jährlich abzuhalten, so daß der Leiter des Dikasteriums für ein oder mehrere Jahre bestimmen dürfte: «fieri non potest»). Falls ein Dikasterium nicht genügend ernsthafte Geschäfte zu erledigen hat, damit sich eine jährliche Vollversammlung aufdrängt, scheint sein Bestehen kaum den Kriterien zu entsprechen, die für die Revision angenommen worden sind.

Die vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Ämtern, die eine Leitungsgewalt ausüben, und solchen, die das nicht tun, nimmt die theoretischen Probleme über die Natur der Vollmacht der Kurie selbst nicht genügend ernst. Zudem ist es nicht klar, an welche Kriterien man sich halten soll, um diese Unterscheidung in der Praxis anzuwenden. Beispielsweise ist es nicht klar, welche Ausübung von Leitungsgewalt die vorgesehene Kongregation für das Laienapostolat vom Sekretariat (bzw. dem künftigen Rat) für die Förderung der Einheit der Christen unterscheiden soll. Deren Ökumenisches Direktorium bleibt in der katholischen Kirche von heute geltendes Gesetz.

Die Behandlung des Sekretariats zur Förderung der christlichen Einheit wurde denn auch zum umstrittensten Punkt in der vorgeschlagenen Reform. Viele fassen das Schema als antiökumenisch auf, als einen Versuch, das auf der Ebene des Heiligen Stuhls verantwortliche Amt für Ökumenismus zu degradieren und seinen Leitern und Tätigkeiten so viele Einschränkungen aufzuerlegen, daß es nicht mehr wirksam arbeiten kann.

IV. Kurie und Synode

Die Antwort auf dieses Schlußproblem veranschaulicht die weiterdauernden Fragen in bezug auf die Beziehung zwischen dem Kardinalskollegium als einer eigenen Institution, der Römischen Kurie und der Bischofssynode. Bei der Kardinalsversammlung sollen einige sich der vorgesehenen Behandlung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen widersetzt haben, und die Synode sprach dem Anliegen des Ökumenismus in der weiteren Durchführung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanums einen hohen Stellenwert zu. An der Synode wurden wiederholt Stimmen laut, welche verstärkte ökumenische Anstrengungen forderten.

Unter diesem Problem liegt das noch grundlegendere, nämlich die Frage nach der relativen Wichtigkeit der Synode und der Römischen Kurie. Die Theorie, die der Leitung in der Kirche zugrunde liegt, ist das Zusammenspiel zwischen der exekutiven Verantwortung und der kollektiven Konsultation auf der einen Ebene und der schöpferischen Spannung zwischen der kollegialen und der persönlichen Autoritätsausübung auf der anderen Ebene.

Kurienbeamte haben wiederholt die Auffassung vertreten, daß die Synode eine beratende Körperschaft und ihrer Natur nach mehr päpstlich als kollegial sei. Andererseits haben sie die Kurie als eine ausführende, Beschlüsse fassende Körperschaft betrachtet, die im Namen des Papstes kollegial tätig sei.

Auf dem Konzil sahen jedoch die Verfechter der Synode die Dinge etwas anders. Für einige Antragsteller sollte die Synode ein Ausdruck der kollegialen Sorge der Mitglieder des Bischofskollegiums und somit eine Form von Kollegialität sein, wenn auch nicht im vollsten Sinn. Sie sollte dem Papst bei der Leitung der Gesamtkirche beistehen[17]. In gewissem Sinn würde dies besagen, daß die Kurienämter den zur Synode versammelten Bischöfen Rechenschaft ablegen sollten, und in der Praxis lagen den Synodenversammlungen regelmäßige Berichte verschiedener Kurienämter vor.

Keine dieser Ansichten scheint jedoch der Realität der Kurie und der Synode ganz zu entsprechen. Jede dieser Institutionen besteht für sich, und ihre gegenseitige Beziehung ist weder in der Theorie noch im Gesetz klar. Daran tragen zum Teil die verschiedenen ekklesiologischen Fragen die Schuld, die weiter oben erörtert wor-

den sind. Es geht auch darauf zurück, daß die beiden Körperschaften sich nur inadäquat voneinander unterscheiden: Die Vorsteher der kurialen Kongregationen sind automatisch Mitglieder der Bischofssynode.

Wie die im November 1985 gemachte Erfahrung zeigt, ist diese Beziehung zu klären. Das Kardinalskollegium, die Römische Kurie und die Bischofssynode haben vielfach die gleichen Mitglieder, befassen sich jedoch nicht koordiniert mit den gleichen Geschäften. Das Ergebnis ist eine Kräftezersplitterung und, wie das in der Reaktion auf das Schema zur Kurienreform zum Ausdruck kommt, verfehlt man dabei, sich auf eines der realen Probleme tatkräftig zu konzentrieren. Eine Kirche, deren Kräfte mehr und mehr beschränkt sind, deren Bedürfnisse sich jedoch ausweiten, kann sich einen solchen Luxus nicht leisten.

[1] Das «Schema Legis Peculiaris de Curia Romana» (Typis Polyglottis Vaticanis, 1985) wurde *sub secreto* unter den Kardinälen und den Präsidenten der Bischofskonferenzen in Umlauf gebracht, damit diese sich vor der Kardinalsversammlung vom November 1985 dazu äußerten.

[2] Vgl. N. Del Re, La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici (Rom [3]1970). Dieses Buch teilt die Geschichte in fünf Perioden ein; die späteren Reformen der Bürokratie änderten jedoch deren Grundstruktur nicht.

[3] Vgl. S. Kuttner, Cardinalis: The History of a Canonical Concept, in: Traditio 3 (1945) 129–214.

[4] Vgl. die Apostolische Konstitution «Immensa aeterni Dei» Sixtus' V. vom 22. Januar 1588.

[5] Zu der Synode von 1969 vgl. E. Farhat, De Primo Extraordinario Synodi Coetu (1969), in: Monitor Ecclesiasticus 97 (1972) 3–23, speziell 9–15.

[6] Vgl. z. B. A. Ottaviani, Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici, 2 Bände, Rom [4]1958. Zur Zeit des Zweiten Vatikanums war Ottaviani einer der kraftvollsten Vertreter des Verständnisses der Kirche als einer *societas perfecta.*

[7] Christus Dominus, 9.

[8] Lumen gentium, 23.

[9] Apostolische Konstitution «Sacrae disciplinae leges» Johannes Pauls II. vom 25. Januar 1983, in: AAS 75/II (1983) xi.

[10] Vgl. die Erörterung bei K. Mörsdorf in seinem Kommentar zu «Christus Dominus» in: Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare Bd. II (Freiburg/Basel/Wien 1967) 132–133.

[11] Vgl. Y. Congar, Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale) en occident au moyen âge (VII[e]–XVI[e] siècles), in: La collégialité épiscopale: Histoire et théologie (Paris 1965) 99–129.

[12] Motu proprio «Integrae servandae» Pauls VI. vom 7. Dezember 1965, in: AAS 57 (1965) 952–955.

[13] Apostolische Konstitution «Regimini Ecclesiae universae» Pauls VI. vom 15. August 1967, in: AAS 59 (1967) 885–928.

[14] Vgl. J. Sanchez y Sanchez, Pablo VI y la Reforma de la Curia Romana, in: Revista Española de Derecho Canónico 22 (1966) 461–478; 23 (1967) 85–107); ders., La Constitution Apostolique «Regimini Ecclesiae Universae» six ans après, in: Année Canonique 20 (1976) 33–66.

[15] Obwohl sie zu ihrer Zeit nicht als formelle Konsistorien betrachtet wurden, bezeichnet die Einleitung zum «Schema Legis Peculiaris» beide Versammlungen als «Konsistorien».

[16] Die Kommissionsmitglieder waren: Kardinal Sabattani (Apostolische Signatur), Vorsitzender; die Bischöfe E. Gagnon (Rat für die Familie), R. Castillo Lara (Codex-Kommission), G. Coppa (Staatssekretariat), Z. Grocholewski (Apostolische Signatur) und Msgr. A. Ranaudo und Msgr. G. Marra (Güterverwaltung des Apostolischen Stuhles).

[17] Vgl. die Erörterung bei K. Mörsdorf, aaO. 131–132.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JAMES PROVOST

1939 in Washington, D. C., geboren. Theologische Studien an der Universität Löwen, Belgien. 1963 für die Diözese Helena, Montana, ordiniert. 1967 Doktorat in Kanonischem Recht an der Lateran-Universität in Rom. 1967–1979 Kanzler und Offizial der Diözese Helena. Seit 1979 Mitglied der Fakultät für Kanonisches Recht der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D. C. Seitdem auch leitender Herausgeber der Zeitschrift «The Jurist». Seit 1980 außerdem Exekutivkoordinator der Canon Law Society of America. Anschrift: The Catholic University of America, Dept. of Canon Law, Washington, D. C. 200064, USA.

Ronaldo Muñoz

Die Ekklesiologie der «Internationalen Theologenkommission» und das Volk Gottes in Lateinamerika

Die Internationale Theologenkommission hat im vergangenen Jahr im Blick auf die Außerordentliche Bischofssynode ein Dokument mit dem Titel «Die eine Kirche Jesu Christi: Ausgewählte Themen der Ekklesiologie anläßlich des zwanzigsten Jahrestags der Beendigung des II. Vatikanischen Konzils» erarbeitet[1].

Ich bin um einen kurzen theologischen Kommentar zu diesem Dokument aus der Perspektive des Volkes Gottes in Lateinamerika gebeten worden.

Für einen Theologen der Peripherie, der in den pastoralen Dienst an einem unterdrückten Volk eingebunden ist, scheint es ein ziemlich anmaßendes Unternehmen, sich an den kritischen Kommentar eines von seinem Thema wie von dem Niveau und der Zahl seiner Verfasser her so bedeutenden Dokuments heranzuwagen. Daher traute ich mir erst zu, in aller Bescheidenheit diesen Kommentar zu übernehmen, als ich den europäischen und hierarchisch-zentralistischen Partikularismus der in diesem Dokument vorgelegten Ekklesiologie festgestellt hatte. Als ich den fraglichen Text zur Kenntnis nahm, dachte ich in der Tat, auch wenn es mir jetzt nicht möglich sei, einen eingehenderen und fundierteren Kommentar zu verfassen, könne es doch nützlich sein, den Autoren brüderlich einige Fragen zu stellen.

Ich will im folgenden kommentieren, was mir als die drei großen Hauptgedanken des Dokuments der Theologenkommission erscheint, und dabei zugleich auf seine Mängel aus unserer lateinamerikanischen Sicht hinweisen.

I. Die katholische Kirche als theologischer Mittelpunkt und Heilzentrum der Welt und der Geschichte

Als erstes fällt uns an dem Text, den wir hier kommentieren, die ausgeprägt ekklesiozentrische Sicht auf, die sowohl im Verhältnis der Kirche zu Jesus Christus als auch in ihrem Verhältnis zur Menschheit festzustellen ist. Statt daß die Kirche als *Nachfolgerin Jesu* und *Sakrament Christi* erscheint, wird in der Tat Jesus Christus selber als Vorläufer, Stifter und inspirierende Kraft der kirchlichen Institution dargestellt. Und die Kirche selbst erscheint nicht als *Dienerin der Menschheit* im Blick auf eine Herrschaft Gottes, deren Dynamik durch die Geschichte hindurch wirksam ist, sondern die Menschheit selbst erscheint vielmehr als Schauplatz und Stoff für die Kirche, die als die Verwirklichung des Reiches Gottes auf dieser Erde verstanden wird[2]. In dieser zweifachen Beziehung zu Jesus Christus und zur Menschheit – der Schlüsselbeziehung für das Selbstbewußtsein und die Mission der Kirche – stellen wir also einen Rückschritt gegenüber jener «Dezentrierung» oder «Umkehr zu Gott im Menschen» fest, die als die große Originalität der Kirche des II. Vatikanums erachtet worden ist[3].

Es ist richtig, daß gegen Ende des von uns besprochenen Dokuments ein gehaltvolles, ziemlich nuanciertes Kapitel über die «Kirche als Sakrament Christi» zu finden ist[4]. «Sakrament» wird hier in bezug auf die Kirche als Gegenwart des «Mysteriums» der Liebe Gottes in der Geschichte und als tiefe Wirklichkeit der «Gemeinschaft» Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander erläutert[5]. Genauer heißt es, die Kirche als «Leib» und «Sakrament» Christi *identifiziere* sich mit ihm und vergegenwärtige ihn; als «Volk» des Neuen Bundes und «Braut» Christi dagegen *verschmelze* die Kirche *nicht* mit Jesus Christus selbst, sondern sie habe ihn vor Augen und sei auf dem Weg, um ihm zu begegnen. Auch in diesem Zusammenhang erwähnt man nicht, wie wir es erwartet hätten, die praktische Nachfolge des historischen Jesus mit seinen Optionen und seinem Lebens- und Dienststil. Allerdings wird die konkrete Verantwortung der christlichen Gemeinde dafür angesprochen, daß die Kirche tatsächlich Sakrament Christi unter den Menschen und zu ihrem Heil wird. Und zugleich räumt man ein, daß *de facto* die Vermittlung dieses Sakraments für «bestimmte» Men-

schen gilt, während «andere» «durch den heiligen Geist und auf eine Weise, die nur Gott kennt», des Mysteriums Christi teilhaftig werden[6]. Bei diesen «anderen» scheint es sich jedoch lediglich um eine innere Verbindung und um das ewige Heil zu handeln. Es wird nicht einmal angedeutet, daß das Leben und die «zeitlichen» Aufgaben dieser Menschen oder auch der Glieder der Kirche selbst auf ihre Art die Herrschaft Gottes durch seinen Geist ebenfalls verwirklichen und bedeuten könnten, daß sie, wie wir meinen, eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschheit voranbringen könnten, die auf deren volle Verwirklichung in ihrer endgültigen Begegnung mit dem Gott Jesu Christi, dem Gott des Lebens und der Geschichte, verweisen[7].

Im darauffolgenden Kapitel des Dokuments über die «eine Kirche Jesu Christi» – als «katholischer» Vorbehalt gegenüber der Ökumenischen Bewegung – zeigt sich die gleiche Ekklesiozentrik wiederum sehr stark[8]. Hier erklärt die Theologenkommission: «... jedes Heilswerk Gottes in der Welt bezieht sich auf die (katholische) Kirche, da in dieser die Mittel, um im Leben Christi zu wachsen, ihren Höhepunkt und ihre Vollendung erreicht haben.» Und mit diesen «Mitteln» ist ganz konkret das Priester- und Lehramt der Hierarchie gemeint[9]. Aus unserer Sicht von der Peripherie her erscheint mir eine solche Behauptung vermessen oder zumindest einseitig. Wir sagen lieber umgekehrt, daß alles in der Kirche – angefangen bei ihren Ämtern – auf das Leben des Glaubens und der Liebe des gläubigen Volkes bezogen und hingeordnet ist, dessen Zeugnis wiederum auf das Heilswerk Gottes in der Welt – als «Sakrament» in seinem Dienst – ausgerichtet ist.

Schließlich spricht das Schlußkapitel über den «eschatologischen Charakter der Kirche» vom Verhältnis zwischen «Reich und Kirche» als dem Verhältnis der gegenwärtigen, irdischen Kirche zur künftigen, himmlischen Kirche. Es bekräftigt die Identität der letzteren mit der kommenden Fülle des Reiches Gottes. Für die gegenwärtige Zeit betont es, daß dieses Reich auf geheimnisvolle Weise schon in der pilgernden Kirche gegenwärtig sei, die seine «Keimzelle» und sein Anfang auf der Erde» sei[10].

Zu unserer Überraschung spricht das Dokument nicht über die Herrschaft Gottes, die gegenwärtig über die Grenzen der Kirche selbst hinausgeht und mit der Kraft des Geistes den ganzen Raum des menschlichen Handelns und der Geschichte überschreitet. Erst recht vermag es nichts über den Dienst zu sagen, den die Kirche diesem Reich Gottes gegenüber zu leisten hat, das im Weg unserer Völker wirksam ist[11]. Der Text erklärt nur, fast beiläufig, daß außerhalb des sozialen Leibes das Reich als «zumindest implizite Zugehörigkeit zu dieser Kirche» gegenwärtig sei. Man könnte sagen, daß die Autoren in der Suche nach Wahrheit, in der Praxis der großmütigen Liebe und im Kampf um Gerechtigkeit, die es im Leben und in der Geschichte der Menschen gibt, keinerlei theologische Dichte, keinerlei Inhalt und Zeichen der Herrschaft Gottes erkennen, es sei denn, daß dieses Leben und diese Anstrengungen die einzelnen auf die katholische Kirche hinlenken könnten.

II. Die Struktur der Kirche als göttliche Einrichtung

Das Dokument der Theologenkommission legt ebenfalls einen starken Akzent auf die Kirche als *Institution* «göttlichenRechts».

Der Text beginnt mit dem Thema der Gründung der Kirche mit ihrer «grundlegend dauerhaften und endgültigen Struktur»[12] durch Jesus Christus. Anschließend wendet er den Begriff des «Volkes Gottes» auf die Kirche an, versteht ihn jedoch als eines der verschiedenen theologischen Bilder oder Symbole des «Mysteriums» der Kirche[13]. Dann behandelt er die beiden Dimensionen der Kirche als «Mysterium» und «historisches Subjekt», erklärt diese letztere Dimension aber in einem ontologischen und existentiellen Sinn, im Blick auf das Alltagsleben der Gläubigen, ohne wirklich die Dimension eines kollektiven Subjekts aufzugreifen, das in einer ungewissen Geschichte auf dem Weg ist, handelt, sich unterschiedlich entwickelt und in Konflikte gerät[14].

Das Dokument spricht von «Volk», «Gemeinde» und «Institution» auf einer symbolischen Ebene, die soziologisch neutral scheint. In Wirklichkeit jedoch werden diese abstrakten Begriffe «Volk» und «Gemeinde» als theologische Attribute der konkreten kirchlichen Institution in Anspruch genommen. In dieser Hinsicht legt der Text eine Unfähigkeit an den Tag, sich *reale* kirchliche Gemeinden und gläubige Völker vorzustellen, die keine bloße Projektion und Widerspiegelung der hierarchisch-sakramentalen Institution sind. Die Autoren sind nicht in der Lage,

irgendeine Erfahrung eines in konkreten geschwisterlichen Gemeinschaften gewachsenen Glaubens oder einer auf dem Weg geschichtlicher Völker gemeinsam gelebten Hoffnung zu reflektieren. Sie scheinen die Fruchtbarkeit und die Schwierigkeiten einer Ekklesiologie nicht zu kennen, die versucht, in der Treue zum Evangelium von einer komplexen kirchlichen Wirklichkeit voller Interaktionen Rechenschaft abzulegen: von einer Wirklichkeit, wo es die *hierarchische Institution* mit ihrer Autorität und ihren Verbindungen weltumspannender Gemeinschaft gibt; wo es auch ein ganzes *Netz von* unterschiedlichen und mehr oder weniger prophetischen *Gemeinden* gibt, in denen Geschwisterlichkeit gelebt und Jesus Christus gefeiert und ganz konkret verkündigt wird; und wo es schließlich *die vielen Menschen des gläubigen Volkes* gibt, das die hierarchische Institution kaum kennt und nur sporadisch den Dienst einer evangelisierenden Gemeinde erfährt, in seinem Leben und Zusammenleben jedoch auf seine Weise die Erinnerung an Jesus Christus wachhält und auf sein Kommen hofft[15].

Ein solcher Mangel hat sicherlich mit der ausgesprochen eurozentrischen Perspektive des Dokuments zu tun. Zum einen findet sich darin keinerlei ernsthafter Bezug zu den unterdrückten Mehrheiten der Welt, und irgendeine theologische Beziehung zwischen «Volk Gottes» und «Volk der Armen» läßt sich erst recht nicht entdecken. Nicht nur, daß die «Kirche der Armen» nicht erwähnt wird, auch die Mission der Kirche behandelt man, ohne von der Option des Evangeliums für die Armen zu sprechen[16]. Zum andern redet man von der «Inkulturation» und der «Evangelisierung der Kulturen» als von einer Herausforderung für die «nichteuropäischen» Kirchen, wobei man vorauszusetzen scheint, daß die europäischen kirchlichen Formen und die europäische Theologie schlechterdings «katholisch» seien. In der gleichen Richtung spricht man von der Förderung der Gerechtigkeit als von einem «Element der Inkulturation»[17].

Die eurozentrische Sicht des Dokuments zeigt sich auch an der Tatsache, daß es die Gleichsetzung der «Teilkirche» mit der Diözese, die der Codex Juris Canonici vornimmt (vgl. can. 368), als zur «Wesensstruktur der Kirche» gehörend beibehält. Dabei geht es um die »Teilkirche», die vom Konzil beschrieben worden ist als «ihrem Hirten (in diesem Fall dem Bischof) anhängend und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt»[18]. Eine solche Gleichsetzung läßt die – in der Dritten Welt übliche – Tatsache außer acht, daß der Bischof in großer Entfernung einem Volk vorsteht, das über ungeheuer große Gebiete verstreut oder in riesigen Städten zusammengeballt lebt, so daß man die Verkündigung des Evangeliums oder die Eucharistiefeier – wenn sich die Gelegenheit dazu bietet – durch den Dienst der Priester in einer kleineren Gemeinde erlebt.

Nicht etwa, daß das Dokument die wohl immer notwendige Unterscheidung zwischen der wesentlichen und bleibenden Struktur («de jure divino») und der konkreten, veränderlichen Gestalt und Organisation («de jure ecclesiastico») der Kirche außer acht ließe: Es bestätigt diese Unterscheidung in der Tat in aller Deutlichkeit und erklärt, daß «die wesentliche Struktur immer in eine konkrete Gestalt eingebettet ist, ohne die sie nicht leben könnte. Daher ist die konkrete Gestalt niemals neutral in bezug auf die wesentliche Struktur, welche von jener konkreten Gestalt getreu und wirksam zum Ausdruck gebracht werden können r uß[19].

Die einzige Anwendung dieses Prinzips, die das Dokument entfaltet, bezieht sich auf die Bischofskonferenzen. Es erklärt, diese stellten nur eine konkrete historische, in sich vergängliche Gestalt der wesentlichen Struktur oder des Grundprinzips dar, das die Kollegialität der Bischöfe ausmache[20]. Andere konkrete institutionelle «Gestalten» oder Praktiken dagegen – wie etwa die römische Kurie und die Kardinäle, die Nuntien und die zentralisierte, autokratische Ernennung der Bischöfe –, die oft im Widerspruch zu den Bischofskonferenzen und vielleicht gar zu dem Prinzip der bischöflichen Kollegialität zu stehen scheinen, erwähnt das Dokument nicht. In diesem Punkt weist die Ekklesiologie der Theologenkommission eine nicht nur europäische, sondern römische oder kuriale Eigentümlichkeit auf.

Auf einer grundlegenden Ebene betont das Dokument die «wesentliche Struktur» der Eucharistiefeier, die von einem ordinierten Amtsträger als dem lebendigen Mittelpunkt der konkreten kirchlichen Gemeinschaft geleitet wird[21]. Dabei scheint es die Tatsache zu ignorieren, daß für die großen Mehrheiten unseres gläubigen Volkes durch die ausschließliche Beibehaltung der «geschichtlichen Gestalt» des priesterlichen Amtes – mit der Verpflichtung zum Zölibat und

der am klösterlichen und universitären Vorbild ausgerichteten Ausbildung –, die der Kultur unserer zum Volk gehörenden Mehrheiten nicht entspricht, dieses wesentliche Prinzip zum toten Buchstaben geworden ist.

III. Die Hierarchie als «vertikales» Priesteramt und «vertikale» Autorität über das gläubige Volk

Die Theologenkommission erkennt an, daß einerseits das allgemeine Priestertum der Gläubigen und der «Kult des Lebens» tiefe Wurzeln im Neuen Testament haben und aus der katholischen Theologie fast verschwunden waren und daß andererseits das Amts- oder hierarchische Priestertum im Neuen Testament nicht vorkommt und in der späteren Tradition große Bedeutung erlangt hat[22]. Doch sie erkennt weder die Tatsache an, daß der Klerus und der Priesterkult, die in der Religion des Alten Testaments eine so wichtige Rolle spielten, durch den Neuen Bund aufgehoben worden sind, noch die Tatsache, daß die spätere kirchliche Praxis und Theologie den alttestamentlichen Klerus und das alttestamentliche Priestertum in ziemlich hohen Maße wiederhergestellt haben: insofern sie das «Amt» oder die religiöse Macht konzentrieren und insofern sie sich mit der «Autorität» oder der politischen Macht verbinden.

Das Dokument selbst geht schnell dazu über, die Begriffe «Dienst» bzw. «Amt», «Priestertum» und «Hierarchie» so zu gebrauchen, als ob die drei Termini dieselbe Bedeutung und eine gleichermaßen solide Grundlage im Neuen Testament besäßen[23]. In Wirklichkeit jedoch ist das, was es tut, eine Akkumulierung oder Konzentrierung des theologischen Inhalts von «Dienst/Amt» und «priesterlichem Kult» in der *Hierarchie* als konkreter Struktur und Gruppe innerhalb der Kirche.

Was den *Dienst* bzw. das *Amt* betrifft: Aus der zweifachen Tatsache, daß Jesus die entstehende Kirche zusammengeführt hat, indem er die Apostel als Hirten einsetzte, und daß man in der Kirche nicht eine Struktur und ein Leben absondern darf, scheint das Dokument zu schließen, daß der katholische Episkopat «jure divino» «das wahre Amt der Gemeinde» in monopolhafter Weise konzentrieren und sich in ausschließlicher Form mit ihm gleichsetzen müsse[24]. Da fragt man sich: Wo bleibt dann die Freiheit des Geistes, um neues Leben, Charismen und Ämter in der Gemeinde zu wecken, und die Pflicht der Hirten, eine kluge Unterscheidung zu treffen und «den Geist nicht auszulöschen»[25]?

Was das *Priestertum* anbelangt: Das Dokument betont nachdrücklich, daß das Opfer des «Kultes des Lebens» seine Vollendung im liturgischen Kult unter dem Vorsitz eines ordinierten Amtsträgers erreicht, des einzigen, der «diesen Kult in das Opfer des Sohnes einbringen» könne[26]. Damit erweckt es den Anschein, als gebe es außerhalb der Liturgie keine Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Opfer Christi und als gebe es eine Liturgie im eigentlichen Sinn nur, wenn diese unter dem Vorsitz eines ordinierten Amtsträgers steht. Damit wird eine «Mittler-» oder «Stellvertreterrolle» der Hierarchie zwischen Gott und dem gläubigen Volk herausgestellt[27], so als ob dieses keine unmittelbare Gemeinschaft mit dem einzigen Mittler Jesus Christus erfahren könne, durch den Gott im Leben des Volkes handelt und durch den dieses direkten Zugang zu Gott hat[28].

Bei der *besonderen Berufung der Laien* schließlich hebt man mehr die sakramentale Beteiligung und das Zeugnis des Glaubens hervor – wodurch diese Berufung als abgeleitet und innerhalb des «hierarchisch geordneten Volkes Gottes» als sekundär erscheint – als den vorrangigen und eigentlich laikalen Aspekt der Glaubenserfahrung selbst und der Praxis der Liebe im Alltagsleben[29].

Die Theologenkommission legt uns also eine ausgesprochen klerikale und hierarchiezentrierte Ekklesiologie vor, die, wie zu hoffen ist, zum Wohl der realen Kirche auf der nächsten, den Laien gewidmeten Weltsynode zur Krisis führt.

[1] Commission Théologique Internationale (= CTI), L'unique Église du Christ, Rapport rédigé pour le Synode par Mgr. P. Eyt, Préface du Card. J. Ratzinger (Paris 1985).

[2] AaO. c. 1; vgl. cc. 8–10.

[3] Vgl. Paul VI., Schlußansprache über die religiöse Bedeutung des Konzils; Johannes Paul II., Redemptor hominis Nr. 11–14.

[4] CTI, aaO., 9. Kap.

[5] Vgl. Lumen gentium Nr. 1,9,48.

[6] Vgl. Lumen gentium Nr. 14,16; Ad gentes Nr. 7; Gaudium et spes Nr. 22,5.

[7] Vgl. Paul VI., Populorum progressio Nr. 20, 21; Dokument der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen

Episkopates in Medellín, Einleitung 4–6; Gerechtigkeit 3–5; Katechese 4–7; Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 87–90, 127–141, 470–506. Zur Verbreitung eines solchen Glaubensbewußtseins im lateinamerikanischen Katholizismus vgl. R. Muñoz, Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina (Salamanca 1974) 205–239.

[8] CTI, aaO. c. 9.

[9] AaO. 60f.

[10] Vgl. Lumen Gentium Nr. 5.

[11] Vgl. Lumen Gentium Nr. 9, 36; Gaudium et Spes Nr. 34–39; Puebla-Dok. Nr. 193; 226–229, 274, 787, 789, 796–799.

[12] CTI, aaO. c. 1.

[13] AaO. c. 2.

[14] AaO. c. 3.

[15] Vgl. S. Torres, J. Eagleson (Hg.), The Challenge of basic Christian Communities (New York 1981); R. Muñoz, La Iglesia en el Pueblo: Hacia una eclesiología latinoamericana (Lima 1983) (Bibliographie); A. Quiroz, Eclesiología en la Teología de la Liberación (Salamanca 1983) (Bibliographie).

[16] Vgl. Medellín-Dokument, Armut der Kirche; Puebla-Dokument, Botschaft Nr. 3, 31–42, 87–90; 190, 297, 452, 643, 733, 973–975, 1134–1165; Johannes Paul II., Ansprachen in Lateinamerika, passim; Laborem Exercens Nr. 8.

[17] CTI, aaO. c. 4.

[18] AaO. 33. Vgl. Christus Dominus Nr. 11.

[19] CTI, aaO. 33f.

[20] AaO. 36ff.

[21] AaO. 42, 46–50.

[22] AaO. 45f.

[23] AaO. cc. 6–7.

[24] AaO. 40f.

[25] Vgl. Lumen Gentium Nr. 4, 9, 12.

[26] CTI, aaO. 48.

[27] AaO. 50.

[28] Vgl. Mt 11, 25–27; 23, 1–12; Joh 14, 23–26; Apg 2, 14–18; 1 Kor 2, 10–16; 1 Tim 2,5; Heb 12, 18–24; 1 Joh 1, 1–3; Lumen Gentium Nr. 9, 12; Sacrosanctum Concilium Nr. 5–8.

[29] CTI, aaO. 50ff.

Aus dem Span. übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

RONALDO MUÑOZ

1933 in Santiago de Chile geboren. Mitglied der Missionskongregation der Heiligsten Herzen (Picpus). Nach dem Studium der Philosophie und Theologie in Los Perales, Chile, 1961 zum Priester ordiniert. Dann Erwerb des Lizentiats in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und Vorbereitung auf das Doktorat am Institut Catholique in Paris. Seit 1964 als Hochschullehrer tätig (von 1966 bis 1968 an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Chile), außerdem als theologischer Berater verschiedener Gemeinschaften und kirchlicher Organe, und zwar sowohl in Chile wie auf gesamtlateinamerikanischer Ebene. 1972 Promotion zum Doktor der Theologie an der Universität Regensburg (Diss. über das Thema «Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina», Salamanca 1974). Weitere Veröffentlichungen: Evangelio y Liberación en América Latina (Bogotá 1980); La Iglesia en el Pueblo: Hacia una Eclesiología Latinoamericana (Lima 1984). Seit 1972 Vikar in einem Arbeiterviertel und seit 1982 leitender Redakteur der Zeitschrift «Pastoral Popular». Anschrift: Casilla 723, Santiago, Chile.

Jan Kerkhofs

Die Mitglieder der Synode

Die Kirche ist keine Demokratie. Eine Synode ist kein Parlament. Die Repräsentativität von Vertretern von Ortskirchen darf nicht nach statistischen Normen gemessen werden. Übrigens: Welche Demokratie ist denn wirklich repräsentativ? Wie soll man gleichzeitig Quantität und Qualität zum Zuge kommen lassen? Und wer bestimmt denn, was Qualität sei?

Andererseits ist auch eine kollegiale Kirchenleitung, die nicht einigermaßen die kulturelle Verschiedenheit (mitsamt ihren numerischen Implikationen) und den Pluralismus von Tendenzen im tatsächlichen Gottesvolk widerspiegelt, selbst für eine öffentliche Meinung unter den Gläubigen unglaubwürdig. Beschlüsse, die von einer solchen Kirchenleitung gefaßt werden, haben wenig Chancen auf Zustimmung und Gefolgschaft. Die dramatischen Kirchenspaltungen und Konflikte der Vergangenheit sind hier noch heute eine harte Lehre.

Das genaue Gleichgewicht zwischen einer historisch begrenzten Hierarchie und einem ebenso historisch in Entwicklung begriffenen plurikulturellen Gottesvolk ist wohl immer unerreichbar. Das Zweite Vatikanische Konzil wünschte eine Internationalisierung der Kurie, eine Verjüngung der Führungsgruppen, mehr Mitsprache von Priestern und Gläubigen. Bei der Einrichtung der Römischen Bischofssynode wurde geachtet auf komplementäre Repräsentativität der Ostkirchen (ihre Überrepräsentiertheit ist numerisch zu groß, aber theologisch verantwortbar), der Bischofskonferenzen (auch die kleinsten Nationen sind anwesend, und der Einfluß der größten wird begrenzt), der Höheren Oberen der Männerorden (mit der Freiheit und der weltweiten Verbreitung ihrer Institute), der Kurie (welche die Position des Papstes verstärkt) und schließlich und vor allem des Papstes selbst (samt den von ihm zu benennenden 15 Prozent zusätzlicher Synodenmitglieder). Diese letzte Kategorie ermöglicht es dem Papst, eventuelle Ungleichgewichte zwischen Regionen und Ländern zu korrigieren, aber sie gibt ihm auch die Möglichkeit, seine eigene Stellung zu verstärken.

Man sollte überdies nicht vergessen, daß besonders die Kardinäle, die immer einen hohen Prozentsatz der Synodalen ausmachen, aber auch alle Ortsbischöfe selbstverständlich durch den Papst in ihr Amt eingesetzt sind. Schließlich sind alle Synodenmitglieder Kleriker – abgesehen von einzelnen Synoden, bei denen ein einziger nicht dem Klerus angehörender Ordensmann als Mitglied anwesend war. Ipso facto sind alle

Tabelle 1: Die Vertretung der Ortskirchen durch die Bischöfe*

Synode	Europa	Afrika**	Asien	Nordamerika	Südamerika	Australien
1967	40	31	17	8	34	5
1969	22	28	14	2	22	4
1971	39	32	20	8	36	5
1974	40	33	22	8	36	5
1977	40	31	19	8	36	5
1980	41	36	22	8	35	5
1983	39	37	24	8	37	5
1985	24	33	17	2	22	4

* Einige offizielle Listen bieten differierende Zahlen, je nach dem, ob sie die eingeladenen oder die wirklich anwesenden Mitglieder nennen.

** Vor bzw. nach der Errichtung der Äthiopischen Bischofskonferenz wird ihr Vertreter einmal zur Gruppe der Ostkirchen gezählt und einmal nicht.

Frauen ausgeschlossen. Frauen und Laien können einzig und allein als Experten oder als Zuhörer anwesend sein. Ihre Auswahl hängt ganz und gar ab von der Vorauswahl durch den Papst und die Kurie. Die Synode ist nicht nur ein ekklesiales, sondern auch ein «politisches» Geschehen.

Auf diesem Hintergrund muß man die folgende eher statistische Analyse einordnen. Damit muß man in Rechnung stellen, daß die Synoden von 1969 und 1985 Außerordentliche Synoden waren, d. h. solche Synoden, auf denen die Bischofskonferenzen durch ihre Vorsitzenden und nicht durch gewählte Delegierte vertreten sind und auf denen die Gruppe der Höheren Ordensoberen auf drei reduziert ist.

Einige Tatsachen fallen ins Auge: Die Vertretung der nichtwestlichen Länder auf den Ordentlichen Synoden ist gewichtiger als die der westlichen Länder (Europa und Nordamerika), z. B. 1967 64,4 % gegenüber 35,5 % und 1983 68,6 % gegenüber 31,3 %. Bei den Außerordentlichen Synoden ist die Vertretung der nichtwestlichen Länder noch gewichtiger, z. B. 1969 73,9 % gegenüber 26,0 % und 1985 74,5 % gegenüber 25,4 %. Wenn wir die Vertreter der Ostkirchen (die bei allen Synoden bis auf eine Ausnahme dieselbe Zahl von Teilnehmern stellen) noch hinzurechnen, sinkt das Verhältnis der nichtwestlichen Länder leicht bei den Außerordentlichen Synoden (z. B. 1969 auf 73,5 % und 1985 auf 73,2 %), während es etwas steigt bei den Ordentlichen Synoden (z. B. 1967 auf 65,5 % und 1983 auf 68,9 %).

sche Anteil sank stark (von 16 im Jahre 1967 auf 10 im Jahre 1985). Andererseits blieb die Gesamtanzahl von Kurienmitgliedern ziemlich konstant. Es fällt sogar auf, daß die höchsten Zahlen jeweils während der Außerordentlichen Synoden erreicht wurden.

Die eingeladenen Nichtmitglieder

Seit der Synode 1971 sind bisweilen neben den besonderen Synodensekretären einige andere Personen bei der Synode anwesend, ohne daß sie Mitglieder wären. So zählte die Synode 1971 11 Experten, die sogen. «Beigeordneten Sekretäre», darunter 6 Laien, 2 Damen und 4 Herren, und überdies noch 26 «auditores» (Zuhörer) aus dem Priesterstand. Während der Synode 1977 wurden 13 Experten beigezogen, darunter 5 Frauen (von denen 3 Ordensschwestern waren). Die Synode 1980 (zum Thema «Familie») zählte 10 Experten, darunter 1 Ehepaar, und 43 «auditores», darunter 16 Ehepaare, 2 weibliche Laien und 3 Ordensschwestern – insgesamt also 22 Frauen. Bei der Synode 1983 (zum Thema «Versöhnung») waren 14 Experten anwesend und 9 «auditores», darunter 2 Ordensschwestern. Die Synode 1985 zählte 12 Experten, 15 «auditores» (darunter 8 Frauen, von denen 5 Ordensschwestern waren), 10 Beobachter anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften (lauter Männer) und 15 besondere Gäste, meist emeritierte Kardinal-Erzbischöfe und ehemalige Teilnehmer am Zweiten Vatikanischen Konzil, doch auch 5 weitere geladene Gäste, unter ihnen auch eine Frau. Die Öffnung

Tabelle 2: Anteil (a) durch den Papst ernannter Synodenmitglieder und (b) der Kurie

Synode	(a) Vom Papst Ernannte				(b) Kurie			
	1	2	3	4	5	6	7	
	Total	Westl.	Nichtwestl.	Kurienmitgl.	Total	Westl.	Nichtwestl.	Total 4 + 5
1967	25	21	4	8	14	13	1	22
1969	18	14	4	6	19	18	1	25
1971	25	15	10	4	19	18	1	23
1974	21	12	9	4	17	15	2	21
1977	18	10	8	5	17	15	2	22
1980	24	14	10	4	19	15	5	23
1983	23	11	12	3	20	17	3	23
1985	21	10	11	2	24	18	6	26

Während des Pontifikats Johannes Pauls II. wurde die Gruppe der Kurienmitglieder mehr internationalisiert (mit Zunahme der nicht aus westlichen Ländern Stammenden). Der italieni-

der Synode in Richtung auf «Mitglieder, die nicht Mitglieder sind», schon unter Paul VI.[1] begonnen, wurde durch Johannes Paul II. bestätigt.

Der Rat beim Generalsekretariat der Synode

Am 28. November 1969, gleich nach der Synode 1969, beschloß Paul VI., einen Rat beim Generalsekretariat der Synode einzurichten[2]. Für das erste Mal wurde dieser Rat brieflich von den Mitgliedern der soeben beendeten Synode gewählt. Später wurde der Rat dann jeweils durch die aufeinander folgenden Synoden gewählt. Der Rat kommt nur selten zusammen. Die Mitglieder wohnen meist fernab von Rom. Der Rat besteht nur jeweils in den Zwischenzeiten zwischen zwei Synoden und hat während der Synodensitzungen selbst keine juridische Befugnis. Nach jeder Synode wird ein neuer Rat gewählt. Nach einigem Zögern wurde der von der Synode 1983 gewählte Rat von der Synode 1985 in seiner Funktion bestätigt für die Zeit bis zur Synode 1987. Aus dieser kurzen Erläuterung geht überdeutlich hervor, daß dieser Rat, verglichen mit der Kurie, wenig Gewicht hat.

Die ohnehin schon beschränkte Befugnis dieses Rates wird noch weiter vermindert durch die Tatsache, daß nur wenige seiner Mitglieder ihm länger als während einer Amtsperiode angehören. So ist Kardinal Cordeiro (Pakistan) der einzige, der seit 1969 ununterbrochen gewählt wurde, gefolgt von Kardinal Lorscheider (Brasilien), gewählt seit 1971. Kardinal Wojtyła wurde von 1971 an gewählt, bis er Papst wurde. Kardinal Bernardin (USA) wurde seit 1974 immer wiedergewählt. Während der Wahl von 1983 wurde die folgende Gruppe gewählt (und zwar 3 pro Kontinent): Bernardin, Lorscheider, Arns; Zoungrana, Naidoo, Teissier; Sin (der einzige, der schon im ersten Wahlgang gewählt wurde), Cordeiro, Hamao; Hume, Martini, Etchegaray. Der Papst füllte diese Liste noch auf mit Ratzinger, Lopez Trujillo und Hermaniuk. Bei der Synode 1985 waren einige von diesen ipso facto Mitglied (als Vorsitzende einer Bischofskonferenz oder als Kurienkardinäle). Von den übrigen befand allein Kardinal Lorscheider sich auf der Liste der vom Papst ernannten Mitglieder. Es ergab sich also, daß die Kardinäle Arns, Bernardin, Martini und Sin abwesend blieben.

Die Synode 1985 verglichen mit dem Konzil

Soweit mir bekannt ist, ist keine nuancierte Studie über die Zahlenverhältnisse der aus westlichen Ländern stammenden Teilnehmer am Zweiten Vatikanum zu den aus nichtwestlichen Ländern stammenden gemacht worden. Wichtiger ist aber die Tatsache, daß in den Jahren von 1960 bis 1965 die Anzahl ausländischer Missionsbischöfe in nichtwestlichen Ländern noch so hoch war, daß man noch nicht wirklich von einer Vertretung der nichtwestlichen Kulturen sprechen kann[3]. Auch das Übergewicht Italiens war damals beeindruckend: Dieses Land zählte 43 % der europäischen residierenden Bischöfe, wogegen Italien nur 19 % der europäischen Katholiken zählte. Überdies waren 15 von den 20 Kurienkardinälen Italiener, ebenso wie 9 der 11 Mitglieder der Vorbereitungskommission. Nach R. Aubert bestand während des Ersten Vatikanischen Konzils die europäische Abordnung auch zu 40 % aus italienischen Prälaten und waren zwei Drittel der Konsultoren und alle Sekretäre

Tabelle 3: Der Anteil von Mitgliedern aus westlichen und nichtwestlichen Ländern während des Zweiten Vatikanums und während der Synode 1985

Vatikanum II					Synode 1985		
Eingeladene Bischöfe [4]		Kathol. Bevölkerung[5]	Vertreter von Bischofs-Konf.		Total Synoden-Mitglieder		Kathol. Bevölkerung[6]
Total	%	%	Total	%	Anzahl	%	%
westliche Länder:							
1426	50	53,1	26	27,9	60	36,3	41
nichtwestliche Länder:							
1425	50	46,8	67	72,0	105	63,6	59
Total:							
2851	100	100	93	100	165	100	100

Italiener. Auf ± 700 Konzilsväter beim Ersten Vatikanum zählte man 60% Europäer.

Vergleichen wir die Verteilung zu Beginn des Konzils (Vat. II.!) und während der Synoden vor 1985, dann sehen wir auffallende Verschiebungen:

Sowohl die Mehrheit der katholischen Bevölkerung wie die Mehrheit der Synodenteilnehmer gehört 1985 zu den nichtwestlichen Ländern, im Gegensatz zum Zustand während des Zweiten Vatikanums. Überdies sind alle Vertreter nichtwestlicher Bischofskonferenzen (bis auf einen) 1985 Einheimische. Zwar wird die für nichtwestliche Länder günstige Verhältniszahl wieder etwas vermindert durch die Synodenmitglieder, die keine Bischofskonferenz vertreten, aber die Verhältniszahl dieser Synodenmitglieder liegt auch viel höher als während des Konzils. Die Entwicklung in Richtung auf eine Verminderung der Westler wird sich in der Zukunft noch weiter durchsetzen. In Leitungsebene und Mitgliedschaft verschiebt sich der Schwerpunkt der katholischen Kirche immer mehr auf das hin, was man die südliche Halbkugel der Erde nennt, besonders nach Lateinamerika, und dort wieder vor allem nach Brasilien. Ein eventuelles Drittes Vatikanisches Konzil könnte daher für große Überraschungen sorgen.

[1] Seit dem 12. September 1963 nahmen auch Laien-Auditoren am Konzil teil.

[2] Afrika, Asien, Amerika (Nord- und Südamerika zusammengenommen) und Europa haben jeweils drei Mitglieder, hinzu kommen drei durch den Papst zu benennende Mitglieder, insgesamt also 15.

[3] So stammten vor Konzilsbeginn allein 54 residierende Bischöfe und 11 Titularbischöfe in Missionsgebieten aus den Niederlanden.

[4] Diese Zahlen betr. die zum Konzil eingeladenen Bischöfe sind entnommen aus: xxx, Het Concilie II, 3, 1961–1962: Katholiek Archief (Amersfoort 1962) 186–198. Tatsächlich aber waren 2.778 Väter eingeladen worden, von denen ungefähr 2.200 regelmäßig teilnahmen.

[5] Nach Bilan du Monde (Casterman 1964) I, 38 (Daten für die Jahre 1958–1960).

[6] Annuarium Statisticum Ecclesiae 1983 (Rom 1985) 41.

Aus dem Niederländischen übers. v. Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAN KERKHOFS

1924 geboren. Mitglied des Jesuitenordens. 1956 Priesterweihe. Dozierte Moraltheologie in Löwen und Allgemeine Soziologie in Antwerpen. 1963–1981 Generalsekretär der Internationalen Stiftung «Pro Mundi Vita». Derzeit Professor für Pastoraltheologie an der Universität Löwen. Außerdem Vorsitzender des Leitungsausschusses der «European Value Systems Study Group» und seit 1966 Geistlicher Berater der Internationalen Christlichen Vereinigung für Arbeitgeber (UNIAPAC). Veröffentlichungen u. a.: De Kerk in Vlaanderen (1982); Morgen is er al (1976); De Stille Ommekeer (1984); Ausgabe in französischer Sprache: L'Univers des Belges (1984). Anschrift: Lessius Universitair College, Minderbroederstraat 11, B-3000 Leuven, Belgien.

Joseph Komonchak

Die theologische Diskussion

Die Außerordentliche Bischofssynode von 1985 veröffentlichte nur zwei Dokumente, eine «Botschaft an das Volk Gottes» und einen «Abschlußbericht». Das letztgenannte Dokument hat als das wichtigere zu Recht mehr Beachtung gefunden, obgleich es, für sich genommen, den Inhalt der auf der Synode diskutierten Probleme nur ungenügend, ja nicht einmal zutreffend wiedergibt. Um seine Schlußfolgerungen angemessen interpretieren und beurteilen zu können, müssen wir zusätzlich auf die vorsynodalen Berichte der Kirchen, auf das Einführungsreferat und den Zweitbericht von Kardinal Danneels sowie auf die Zusammenfassungen der Diskussionen, die in der Aula und in den Sprachengruppen der Synode stattfanden, zurückgreifen. In der vorliegenden Abhandlung soll eine solche Rück- oder Rundschau versucht werden, wobei wir uns besonders auf die ekklesiologischen Themen der Debatte konzentrieren wollen[1].

I. Der Diskussionsrahmen

Der Brief von Erzbischof Josef Tomko an die Synodenteilnehmer gab der Synode ihren Rahmen. Dem Rat des Synodenbeirats folgend, ersuchte der Brief die Kirchen, sich auf die vier Konzilsbeschlüsse zu konzentrieren und folgende vier Fragen zu beantworten: 1. Wie wurde das Konzil bekannt gemacht, aufgenommen und in die Tat umgesetzt? 2. Welche Vorteile versprach sich die Kirche vom Konzil? 3. Welche Irrtümer und Mißbräuche hat es gegeben, und was wurde getan und bleibt noch zu tun, um diese zu beheben? 4. Welche neuen oder alten Schwierigkeiten stehen der Durchführung der Konzilsbeschlüsse im Wege, und wie kann diesen begegnet werden?

Diese vier Fragen sind im Abschlußbericht der dreifachen Beschreibung der Ziele der Synode – dem feierlichen Gedenken, der Verwirklichung und der Förderung der Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils – beigefügt. Während der Abschlußbericht den beiden erstgenannten Zielen, dem feierlichen Gedenken und der Verwirklichung des Konzils, je nur einen Satz widmet, behält er dem dritten Ziel, der weiteren Förderung und Unterstützung der Anliegen des Konzils, den ganzen übrigen Text vor; er kommt dort auf die diesem Ziel entgegenstehenden Schwierigkeiten zu sprechen und schlägt verschiedene theologische, spirituelle und praktische Maßnahmen zu ihrer Überwindung vor. Es sind mit anderen Worten die beiden letzten, von Erzbischof Tomko vorgebrachten Fragen, die den Abschlußbericht vor allem bestimmen, während nahezu alles, was in der Zeit vor und während der Synode in bezug auf die beiden erstgenannten Fragen zur Sprache kam, keine Berücksichtigung findet.

Dieses Ungleichgewicht ist zum guten Teil mit dem Kräftespiel während der Synodendiskussionen und den näheren Begleitumständen anläßlich der Abfassung des Abschlußberichtes zu erklären. Kardinal Danneels wies in seinem einleitenden Referat auf die enormen Anstrengungen hin, die die Kirchen unternommen hätten, um die Anliegen des Konzils allgemein bekannt zu machen und einer Realisierung näher zu bringen, und er widmete etliche Seiten den Berichten der Kirchen, die sich über die positiven Früchte dieser Bemühungen äußern. In einem zweiten Referat am Ende der ersten Diskussionswoche stellte der Kardinal fest, daß das Konzil einmütig als eine große Gabe Gottes an die Kirche gefeiert worden sei. Der inhaltliche Schwerpunkt dieses Referats lag verständlicherweise aber in der Aufzählung all der Dinge, die noch zu tun seien, sowohl was die Synode selbst betreffe als auch, was das kirchliche Alltagsgeschehen angehe. Aus diesem Grunde erklärte der Kardinal auch wiederholt, daß er die Beschreibung der nützlichen Ergebnisse des Konzils, die er in seinem Einleitungsreferat unternommen habe, nicht noch einmal wiederholen wolle.

Die den Sprachengruppen vorgegebene Tagesordnung konzentrierte sich auch gerade auf die Gegenwartsprobleme und die Frage, wie man sie bewältigen könne. Dies erklärt zumindest teilweise, warum die Referate dieser Gruppen in ihrem Ton und ihrer Aussagerichtung um so viel negativer ausfielen – wie verschiedene Beobachter feststellten – als die Aussagen, die während

der ersten Synodenwoche zu hören waren. Ganz auf die gegenwärtigen Schwierigkeiten und ihre Lösungsmöglichkeiten konzentriert, konnten diese Gruppen als selbstverständlich betrachten, was bereits «gefeiert» und «wahrgemacht» worden war.

Der Text des Abschlußberichts hielt sich überdies getreu an den erwähnten zweiten Bericht des Kardinals und an die summarischen Schlußfolgerungen der Sprachengruppen. Ganze Abschnitte wurden aus diesen Quellen übernommen, ohne daß man sich besonders um eine Synthese oder auch nur um eine inhaltliche Übereinstimmung bemüht hätte, denn die Zeit war in den letzten Tagen der Synode auf jeden Fall knapp bemessen. Der Abschlußbericht ist deshalb in erster Linie eine Zusammenfassung der Ergebnisse der Arbeit der zweiten Synodenwoche und weniger der Arbeit der ersten Synodenwoche oder der von den Kirchen vor der Synode eingereichten Berichte. Hieraus ergibt sich die Wichtigkeit des Bestrebens, den Abschlußbericht im Kontext der vorsynodalen Berichte der Kirchen und aller Synodendiskussionen zu sehen. Zusammen mit der «Botschaft an das Volk Gottes» mag der Abschlußbericht ja durchaus das einzige Dokument sein, in dem die Synode mit einer einzigen Stimme spricht, ohne die Berücksichtigung der früheren Diskussionen aber haben seine Analysen der Gegenwartsprobleme und seine Lösungsvorschläge einen nur zweifelhaften Wert, da sie das «Feiern» und «Wahrmachen» der Anliegen des Konzils zur Voraussetzung haben, ohne daß sich der Abschlußbericht hierzu wirklich bekennen würde.

II. Die ekklesiologischen Probleme

Ich möchte in meiner Analyse der theologischen Diskussion vor allem auf zwei hauptsächliche ekklesiologische Probleme eingehen, die in der Abschlußdebatte diskutiert wurden: den grundlegenden Kirchenbegriff und die Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft. Dabei sollen die Standpunkte des Abschlußberichts in einem Vergleich mit früheren Stadien der Synodendiskussion des näheren beleuchtet werden.

1. Der Kirchenbegriff

Der Abschlußbericht betont zwei grundlegende Kirchenbegriffe: das «Geheimnis» und die «Gemeinschaft». Er stellt den ersten als ein Gegenmittel gegen die verkürzte Anthropologie vor, die er mit einem Säkularismus identifiziert und mit einer Art und Weise, wie man heutigentags auf die Anzeichen einer erneuten Wiederkehr des Heiligen reagiere. Die Kirche sei das Geheimnis, insofern sie am Mysterium Gottes in Christus und im Heiligen Geist Anteil habe. Von diesem Geheimnis geht der Abschlußbericht aus, wenn er eine größere Aufmerksamkeit für jenes Kapitel der Konzilsdokumente fordert, das zu einer universalen Heiligkeit aufruft. Dieser Abschnitt weist auf eine Dimension der Kirche hin, deren Wiederentdeckung in der Kirche auch einige vorsynodale Berichte und mehrere Einwände in der Synodenaula für geboten hielten.

Aus den Stellungnahmen des Abschlußberichts zum Thema «Geheimnis» sollen jedoch zwei Gesichtspunkte eigens erwähnt werden. Es heißt da: «Die Bedeutung der Kirche ist gänzlich auf ihre Verbindung zu Christus zurückzuführen. Das Konzil beschrieb die Kirche auf verschiedene Weise: als das Volk Gottes, den Leib Christi, die Braut Christi, den Tempel des Heiligen Geistes, die Familie Gottes. Diese Beschreibungen der Kirche ergänzen einander und müssen im Licht des Geheimnisses Christi oder der Kirche in Christus verstanden werden.»

Dies ist die *einzige* Bezugnahme auf das «Volk Gottes», die im Abschlußbericht zu finden ist, wobei der Begriff schlicht als einer unter vielen auftaucht. Aufgrund des Abschlußberichts wäre demnach nicht zu vermuten, daß «Das Volk Gottes» der Titel eines ganzen Kapitels in *Lumen Gentium* ist, daß dieser Begriff für eines der tragenden Themen der Ekklesiologie des Konzils stand und daß er gerade als ein Ausdruck des außerordentlichen Geheimnisses der Kirche in der Zeit zwischen der Himmelfahrt Christi und seiner Wiederkehr eingeführt wurde. Irgendwann in der Zeit zwischen dem Konzil und der Synode kam man zu dem Glauben, daß die Betonung des Geheimnisses der Kirche unweigerlich die Unterminierung der Vorstellung von der Kirche als dem Volk Gottes zur Folge haben müsse; dies ging sogar so weit, daß einige Beobachter davon sprachen, der Begriff «Volk Gottes» sei von der Synode «begraben» worden.

Weder die Reaktionen in der Zeit vor der Synode noch die Einwände auf der Synode selbst sprachen für eine solche Entwicklung. Verschiedene Reaktionen und Einwände betonten, wie wichtig und vorteilhaft es sei, daß die Christen

die Kirche nun als Volk Gottes zu sehen begännen[2]. Aber schon im Einleitungsreferat wird ein Mißtrauen gegenüber diesem Begriff deutlich, der nicht in der zusammenfassenden Aufzählung der Früchte des Konzils auftaucht, sondern lediglich in dem Abschnitt über die Mißstände und Irrtümer, wo er dazu dient, die oberflächlichen unvollständigen und sogar ideologischen Auffassungen bezüglich der Kirchenlehre des Konzils zu verdeutlichen. Dieser vermeintliche Mißbrauch des Terminus scheint dafür verantwortlich zu sein, daß er fast aus dem Abschlußbericht verschwindet; eine erstaunliche Entwicklung für ein Dokument, das vor einer nur partiellen und selektiven Lektüre der Konzilstexte warnt[3].

In den Erläuterungen des Abschlußberichts zum Mysterium der Kirche ist eine zweite Feststellung enthalten, die darauf hindeutet, daß eine andere ekklesiologische Option beabsichtigt ist. Es wird dort davor gewarnt, daß «wir eine falsche, da einseitige und rein hierarchische Sicht der Kirche lediglich durch ein neues ebenso einseitiges soziologisches Konzept von Kirche ersetzen». In keinem der früheren Berichte kündigt sich eine solch eigentümliche Feststellung an, zwei frühere Anmerkungen erklären aber möglicherweise deren Ursprung. Im zweiten Referat heißt es: «Ohne diese Dimension des Geheimnisses verlöre die Kirche für die Menschen jede Bedeutung, ja sie würde sogar ihre Identität einbüßen und auf das Niveau einer jeden anderen sozialen Institution reduziert werden. Sie hätte dann nichts mehr zu sagen und stellte nichts mehr dar.» Die andere Bemerkung, die in der deutschen Sprachengruppe fiel, verweist auf «die Tendenz, Kirche *selbst* machen zu wollen, anstatt sie von Gott in Empfang zu nehmen. Aus der korrekten Feststellung: ‹Wir *sind* die Kirche› wird fälschlicherweise oft die Feststellung: ‹Wir *machen* die Kirche› hergeleitet»[4].

Wenn derartige Feststellungen der Bemerkung des Abschlußberichts wirklich zugrunde liegen, wird verständlich, warum diese gemacht wurde. Die Besonderheit der Kirche liegt gerade in dem Geheimnis Christi, das sie feierlich begeht und Wirklichkeit werden läßt. In diesem Sinne ist auch die Aussage wahr, daß wir die Kirche von Gott «empfangen». Aber es trifft ebenso zu, daß die Kirche in vielfacher Hinsicht anderen sozialen Körperschaften sehr ähnlich ist und daß wir sie in gewissem Sinne auch selbst aufbauen. Beide Merkmale erfordern eine Auffassung von Kirche, die sich sowohl an hierarchischen wie auch an soziologischen Gesichtspunkten orientiert, denn nur so kann der großen Gefahr einer ebenso unrichtigen wie einseitigen Ekklesiologie des Geheimnisses vorgebeugt werden, einer Gefahr, die im Abschlußbericht nicht erkannt bzw. eingestanden wurde. In dieser Hinsicht war die Darstellung des Konzils in LG 8 bei weitem ausgewogener.

Der zweite im Abschlußbericht besonders betonte ekklesiologische Begriff ist der der «Gemeinschaft»; er wird als «die zentrale und grundlegende Anregung der Konzilsdokumente» bezeichnet. Der Begriff hat tiefgehende biblische und traditionelle Wurzeln; er bezieht sich in erster Linie auf die «Gemeinschaft mit Gott durch Christus und den Heiligen Geist», die durch das Wort Gottes und die Sakramente verwirklicht wird. Hier gibt der Abschlußbericht die Diskussion der Synode genau wieder, wo der Begriff «Gemeinschaft» von Rednern unterschiedlichster Herkunft, Interessen und Meinungen vorgeschlagen wurde; und er betont hier natürlich einen Begriff, der auf dem Zweiten Vatikanum hervorragende Bedeutung hatte.

Aber auch hier hat es den Anschein, als habe man auf der Synode ganz unterschiedliche Zwekke verfolgt, als man sich dort auf den Begriff «Gemeinschaft» berief. Diese Unterschiede werden im Abschlußbericht selbst vorsichtig enthüllt: «Aus diesem Grunde kann die Ekklesiologie der Gemeinschaft nicht auf rein organisatorische Fragen oder einfach auf Machtfragen reduziert werden. Dennoch stellt die Ekklesiologie der Gemeinschaft die Grundlage der Kirchenordnung und in besonderem Maße auch einer angemessenen Beziehung zwischen der Einheit und Vielgestaltigkeit der Kirche dar.»

Der erste Satz des Zitats gibt einen Gedanken wieder, der bereits im zweiten Referat der Synode vorgebracht wurde: «Mit Recht wurde in der Synodenaula festgestellt, daß die Menschen von heute kein Verständnis dafür aufbringen würden, wenn die Machtverteilung innerhalb der Kirche das einzige Thema gewesen wäre, das auf dieser Synode verhandelt wurde.»[5] Da keiner der Synodenteilnehmer zu wünschen schien, daß der Begriff der «Gemeinschaft» auf die Frage nach der Machtverteilung reduziert würde, ist man versucht, die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß die Bemerkung den Zweck hatte, die Bedeutung dieses berechtigten Themas herunterzuspielen. Sollte dies zutreffen, würde verständlich, warum der Abschlußbericht in seinem Be-

streben, allen Standpunkten gerecht zu werden, sogleich auch in Erinnerung ruft, daß die Gemeinschaft das Fundament der Kirchenordnung und die Grundlage des Verhältnisses von Einheit und Vielgestaltigkeit der Kirche darstellt.

Diese zweite Feststellung bezieht sich nämlich auf ein Thema, das in einigen vorsynodalen Berichten von Kirchen eine hervorragende Rolle spielt und das in der ersten Synodenwoche besonders eingehend diskutiert wurde; auch in mindestens zwei der Sprachengruppen wurde es sehr nachdrücklich behandelt; die spanische Sprachengruppe A sprach in diesem Zusammenhang von der «horizontalen Dimension der Gemeinschaft» und ihren Folgen für eine aktive Teilnahme und Mitverantwortung. Das Einführungsreferat hatte freimütig berichtet: «Was das Konzil über die Kirche als eine Gemeinschaft lehrte, ist zuweilen weder verstanden noch in die Praxis umgesetzt worden.» Zur Erläuterung wurden im Referat die häufigen Kontroversen bezüglich «des Verhältnisses zwischen der universalen Kirche und den Ortskirchen, bezüglich des Einvernehmens des Kollegiums mit dem Papst und der Frage der Unterordnung unter diesen, bezüglich der Verbesserung der praktischen Folgen dieses Einvernehmens und schließlich bezüglich des Status der Bischofskonferenzen» angeführt. Auch der in vielen vorsynodalen Berichten geäußerte Wunsch nach einer vermehrten Mitwirkung und Mitverantwortung sowie einer verbesserten Kommunikation – besonders zwischen den Ortskirchen und der römischen Kurie – wurde im Referat vermerkt. Verschiedene dieser Probleme kamen auch in ziemlich energisch geltend gemachten Einwänden auf der Synode zur Sprache.

Aus diesem Grund empfahl Kardinal Danneels in seinem zweiten Bericht, daß die Sprachengruppen den Begriff der Gemeinschaft in Verbindung mit einer Reihe von Fragen untersuchen sollten: der Frage der Anwendbarkeit des Subsidiaritätsprinzips, der Frage des Verhältnisses von Einheit und Vielgestaltigkeit, dem Problem der Inkulturation, dem Verständnis und der Praktikabilität von Kollegialität und schließlich der Frage nach der Rolle der Bischofskonferenzen. Aber er lenkte die Diskussion offenbar auch in eine ganz bestimmte Richtung: «Die Kollegialität ist eine sakramental begründete Wirklichkeit, und deshalb geht der Geist der Kollegialität über eine nur juridische Pflichtübung der Kollegialität hinaus. Da diese eine sakramentale Wirklichkeit ist, darf sich eine Theologie der Kollegialität nicht auf die bloße Erörterung einer beratenden Macht beschränken. Dies muß in Diskussionen um eine Verbesserung des Status der Bischofssynoden stets berücksichtigt werden.» Wiederum wirkt sich hier der Appell an den kollegialen Geist und seine sakramentale Grundlage relativierend auf die Bedeutung der Diskussionen zur Struktur der Kirche aus, während man doch ebenso fundiert argumentieren könnte, daß sich derartige Fragen gerade deshalb stellen, weil die sakramentalen und kollegialen Grundlagen angemessenerer Strukturen und Beziehungen bedürften.

Jedenfalls sind im Abschlußbericht fast alle ernsthaften Fragen zu den konkreten strukturellen Konsequenzen einer wirklichen kirchlichen Gemeinschaft entweder verschwunden oder auf das Thema eines vagen kollegialen «Geistes» gebracht worden. Dies wird deutlich, wenn wir einige spezielle Themen des näheren betrachten[6].

2. *Die Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft*

a. Einheit und Mannigfaltigkeit

Dies war eines der Hauptthemen der Berichte der Kirchen, in denen man der Frage nach der Beziehung zwischen der universalen Kirche und den einzelnen Ortskirchen nachgegangen war und Probleme der Inkulturation und der strukturellen Verhältnisse innerhalb der Kirche einbezogen hatte. Im Einführungsreferat war die Erklärung des Konzils, daß «die eine und universale Kirche sowohl innerhalb als auch außerhalb der Ortskirchen existent sei» als «eine der wichtigsten Aussagen» von *Lumen Gentium* bezeichnet und als «die Grundlage eines rechtmäßigen Pluralismus innerhalb der Einheit der Kirche» beschworen worden. Jedoch tauchen nur wenige der grundlegenden oder speziellen Themen im Abschlußbericht wieder auf; stattdessen offeriert dieser eine Neudefinition der eigentlichen Termini der Diskussion: «Hier haben wir es mit dem wahren theologischen Prinzip der Verschiedenheit und Vielgestaltigkeit in der Einheit zu tun; diese Vielgestaltigkeit muß aber von der bloßen Vielheit unterschieden werden. Da die Vielgestaltigkeit wahrer Reichtum ist und Fülle beinhaltet, ist sie wahre Katholizität; ein Pluralismus von hauptsächlich entgegengesetzten Standpunkten aber führt zu Zersetzung und Zerstörung und zu einem Verlust der Identität.»

Die Gründe für diese Neudefinition der Termini der Diskussion werden an keiner Stelle erörtert; offenbar hat auch keiner der Redner auf der Synode die im zweiten Bericht eingeführte semantische Veränderung hinterfragt.

b. Inkulturation

Eine Durchsicht der Berichte der Kirchen zeigt, wie oft auf dieses Thema Bezug genommen wurde, und dies nicht nur seitens der Kirchen der «Dritten Welt». Auch in der Synodenaula wurde es häufig erwähnt und als eine hauptsächliche Herausforderung bezeichnet, der die Kirche heute zu begegnen habe. Demgegenüber widmete man ihm im Einführungsreferat der Synode nur eine sehr kurze Notiz, und auch im zweiten Bericht behandelte man das Thema lediglich als einen Teil des Problems von Einheit und Vielgestaltigkeit, um dann eine Definition vorzuschlagen, die später in den Abschlußbericht aufgenommen wurde: «Auch hier haben wir es mit dem theologischen Prinzip des Inkulturationsproblems zu tun. Da die Kirche eine Gemeinschaft ist, die Mannigfaltigkeit und Einheit in sich vereint und überall in der Welt präsent ist, nimmt sie in sich auf, was immer sie an positiven Elementen in den verschiedenen Kulturen antrifft. Jedoch unterscheidet sich die Inkulturation von einer nur äußerlichen Anpassung, da sie die gründliche Umwandlung authentischer kultureller Werte durch deren Integration in das Christentum und die Einwurzelung des Christentums in die verschiedenen menschlichen Kulturen meint.»

Im Abschlußbericht läßt man dem Sachverhalt der Inkulturation mehr bestätigende Aufmerksamkeit zukommen als in den früheren Berichten; dennoch wird die Inkulturation als ein Vorgang dargestellt, der vor allem die Kulturen, weniger aber die Kirche selbst betrifft, wie vielleicht schon die Entfernung dieses Themas aus dem Abschnitt über die Kirche als Gemeinschaft und seine Aufnahme in den Absatz zur Missionstätigkeit der Kirche in der Welt zeigt. Nirgendwo wird Bezug auf die häufig geäußerte Bitte der Ortskirchen nach einem größeren Handlungsspielraum für die erforderliche Anpassung, nach einem Mehr an Freiheit genommen, das angemessene Reaktionen auf die Herausforderungen der Inkulturation ermöglichen soll[7].

c. Kollegialität

Dieser Abschnitt des Abschlußberichts begnügt sich mit einer Beschreibung der sakramentalen Grundlage der Kollegialität, einer Unterscheidung zwischen kollegialem Geist (*affectus*) und kollegialer Aktivität im strengen Sinne und der Beteuerung, daß die Streitfrage – richtig gestellt – nicht zwischen dem Papst und der Gesamtheit der Bischöfe zu unterscheiden habe, sondern zwischen dem Papst auf der einen Seite und dem Papst in Gemeinsamkeit mit den Bischöfen auf der anderen, – eine Formulierung, die der berühmten *Nota praevia explicativa* entnommen ist. Diesen Ausführungen folgen dann Beschreibungen der Kollegialität im weiteren Sinne: «Von dieser ersten, im strengen Sinne zu verstehenden Kollegialität müssen die verschiedenen partiellen Erscheinungsweisen der Kollegialität unterschieden werden, die in Wahrheit Zeichen und Instrument des kollegialen Geistes sind: die Bischofssynode, die Bischofskonferenzen, die römische Kurie, *ad limina*-Besuche usw. All diese Erscheinungsweisen können nicht unmittelbar von dem theologischen Prinzip der Kollegialität abgeleitet werden; sie werden vielmehr durch das Kirchenrecht bestimmt. Dennoch sind diese und andere Formen der Realisierung von Kollegialität, wie etwa die Pastoralreisen des Papstes, als ein äußerst bedeutsamer Dienst am Bischofskollegium in Gemeinsamkeit mit dem Papst und ebenso an den einzelnen Bischöfen zu betrachten, die der Heilige Geist mit der Leitung der Kirche Gottes beauftragt hat» (vgl. Apg 20, 28).

Bemerkenswert sind hier nicht nur die äußerst selektiven Bezugnahmen auf die Konzilsdebatten zum Thema Kollegialität, das Bemühen, die verschiedenartigen Ausdrucksweisen des kollegialen Geistes ihres theologischen und kirchlichen Sinngehaltes zu entleeren[8], sowie die wunderlich gemischte Aufzählung von Dingen, die als Beispiele für Kollegialität gedacht sind, sondern auch das völlige Ausbleiben irgendeiner Bezugnahme auf die zahlreichen Probleme, die in den nachkonziliaren Berichten der einzelnen Kirchen, im Einführungsreferat und im zweiten Bericht auf der Synode sowie in den Interventionen im Verlauf der Synodendiskussionen zu Fragen der praktischen Durchführung der Kollegialität zur Sprache kamen. Hier zeigt sich am deutlichsten, daß die Berufung auf die «Gemeinschaft» und die Beschwörung des «kollegialen

Geistes» im Abschlußbericht auf Kosten einer freimütigen Zulassung der ernsten Struktur- und Beziehungsprobleme in der heutigen Kirche siegten.

d. Partizipation und Mitverantwortung

Dieser Teil des Abschlußberichts beginnt mit einer klaren und aussagekräftigen Feststellung: »Da die Kirche eine Gemeinschaft ist, muß es auf allen Ebenen eine Mitwirkung und Mitverantwortung geben», eine Forderung, die im nachfolgenden Text bezüglich aller Ebenen, mit Ausnahme der höchsten, verdeutlicht wird.

Im zweiten Bericht ist ein solcher Abschnitt nicht zu finden, ein Mangel, auf den aber bereits im Einleitungsbericht deutlich hingewiesen wurde: «Die Struktur der Kirche als Gemeinschaft würde mit Sicherheit eine Beeinträchtigung erfahren, wenn sie lediglich auf die hierarchische Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium und dem Petrusamt – als der Verpflichtung zur universalen Einheit – beschränkt wäre. Denn die Gemeinschaft zwischen Bischöfen und Presbytern, zwischen Bischöfen und Theologen, zwischen Priestern und Laien, zwischen Männern und Frauen, zwischen Armen und Reichen muß in der Kirche mehr und mehr in die Praxis umgesetzt und auf eine immer perfektere Verfahrensordnung abgestimmt werden.»

Es ist gut, daß der Abschlußbericht zu dieser Nachdrücklichkeit zurückgefunden hat, wenn seine Feststellungen auch nicht sehr viel weiter gehen als bis zu einer Ermahnung.

e. Die Bischofssynode

Außer zum Zwecke der Veranschaulichung des *affectus collegialis* unterbleibt eine Bezugnahme des Abschlußberichts auf die Synode selbst völlig, trotz der Tatsache, daß mehrere vorsynodale Berichte von Kirchen und mündliche Interventionen Zweifel bezüglich ihrer Geschäftsordnung angemeldet hatten; Zweifel und Fragen, auf die sogar Papst Johannes Paul II. in seinem Schlußwort eingeht. Die Außerordentliche Bischofsversammlung demonstrierte selbst einige dieser Probleme. Der gesamte Ablauf war größtenteils von der Sorge um Geheimhaltung bestimmt, von der man gehofft hatte, sie sei nun endlich überwunden. Die Bischofskonferenzen werden angewiesen, ihre vorsynodalen Berichte nicht zu veröffentlichen. Das Einführungsreferat und der zweite Bericht von Kardinal Danneels wurden für die Presse nicht freigegeben. Die meisten der mündlichen oder schriftlichen Interventionen während der ersten Synodenwoche und sämtliche Berichte der Sprachengruppen waren nur als Skizze in den Zusammenfassungen zugänglich. Den beratenden Experten der Konferenzen war es nicht erlaubt, den Sitzungen beizuwohnen. All dies trägt zu dem Eindruck bei, daß die Synode als eine Art «Privatkonzil» des Papstes verstanden wird. Es gibt nur sehr wenige Anzeichen, die zu der Vermutung Anlaß geben könnten, daß die Synode für jenen gegenseitigen Austausch Gelegenheit bietet, der in *Lumen Gentium* 13 als zum Wesen der Katholizität der Kirche gehörend erklärt wurde.

Ein zweites Beispiel ist symbolischer Natur. Sobald die Synodalen beschlossen hatten, eine «Botschaft» an die Kirche herauszugeben, ließen die Vorsitzenden sie wissen, daß sie selbst diese Botschaft verfassen würden. Dies überraschte in doppelter Hinsicht, da keine Synodenbestimmung diese Wahl vorschreibt und offenbar auch keiner der Synodalen auf einem Recht der Synode bestanden hatte, eine Person zu bestimmen, die statt ihrer die Botschaft verfassen solle.

Schließlich ergibt sich ein anderes ernstes Problem im Zusammenhang mit der Bildung der *Circuli minores*. Das Prinzip, nach dem sich die Synodalen auf die einzelnen Gruppen aufteilen, ist ausschließlich sprachlicher Natur: Man entscheidet sich für eine lateinische, englische, deutsche, französische, italienische oder spanische Sprachengruppe (wobei zu groß geratene Gruppen nach alphabetischer Reihenfolge in zwei Gruppen aufgeteilt werden).

Dieses Verfahren hat sowohl Vor- als auch Nachteile. Für die Bischöfe kann es sehr aufschlußreich sein, zu sehen, wie in den einzelnen Kirchen ein bestimmtes Problem wahrgenommen und angegangen wird; dies kann zu einer Relativierung der eigenen Sichtweisen führen und eine wirkliche kirchliche Verbesserung, Festigung oder Herausforderung mit sich bringen. Auf der anderen Seite kann dieses Verfahren den Bischöfen ein gegenseitiges Verstehen auch enorm erschweren, da es vor allem auf einem künstlichen und in kirchlicher Hinsicht abwegigen Prinzip beruht.

Die Sprache ist selbstverständlich eine grundlegende Komponente einer jeden Kultur und deshalb auch Teil der soziokulturellen Dimension einer jeden Ortskirche. Dennoch hat sie

ganz sicher nicht den einzigen – und in vielen Bereichen auch nicht den entscheidenden – Anteil an der Kultur. Tatsächlich verkündet die Kirche das Evangelium in vielen Ländern nicht in den europäischen Sprachen, sondern in der jeweiligen Landessprache. Auf diese Weise will sie die Inkulturation des Christentums fördern. Die Bevorzugung der europäischen Sprachen auf der Synode mag unvermeidlich sein, dennoch sollte uns nachdenklich stimmen, daß das Konstituierungsprinzip der *Circuli minores* wenig mit den tatsächlichen sprachlichen, wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Bedingungen zu tun hat, unter denen die Ortskirchen leben und handeln. Dieses Prinzip der Gruppenbildung hat allerdings auch einen politischen Effekt, der möglicherweise bezweckt wird: den der Verhinderung der Herausbildung von «Blöcken».

Schlußbemerkung

Mein Hauptaugenmerk war auf die ekklesiologischen Probleme gerichtet, die sich auf der Synode stellten, und ich versuchte aufzuzeigen, in welchem Maße sie im Abschlußbericht zufriedenstellend wiedergegeben sind. Dabei ergaben sich einige Beobachtungen wie von selbst.

Zunächst stellte diese Synode wie etliche andere vor ihr eine Gelegenheit dar, sich erneut mit den ernsten Problemen, die sich bei der Verwirklichung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ergeben, auseinanderzusetzen, sie zum Gegenstand der Debatte zu machen und zu verdeutlichen. Die gravierendsten dieser Probleme sind zwar verschiedenartig, dennoch aber miteinander verwandt: Sie ergeben sich mit dem, was wir die «kulturelle» und «strukturelle» Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft in einer unverfälschten und auf überzeugende Weise katholischen Kirche nennen wollen. Die kulturelle Dimension bezieht sich auf die Herausforderung, die mit der Versöhnung von Einheit und Vielgestaltigkeit in der Kirche gegeben ist, besonders nach einer Jahrhunderte währenden Dominanz der europäischen Kulturen auch innerhalb der Kirche. Das zugehörige Schlagwort heißt «Inkulturation», und wir haben gesehen, daß die mit ihr gegebene Herausforderung vor und während der Synode zwar nachdrücklich diskutiert wurde, im Abschlußbericht aber unerwähnt blieb.

Die strukturelle Dimension steht in Zusammenhang mit der Frage, wie sich die Ortskirchen unverfälscht und eigenverantwortlich und bei gleichzeitiger Gemeinschaft mit den anderen Kirchen verwirklichen können, obwohl sie Jahrhunderte römischer Zentralisierung hinter sich haben. Auch die in dieser Herausforderung enthaltenen Fragen wurden gestellt, vor und während der Synode sogar mit noch größerem Nachdruck. Aber auch diesen Fragen wurde im Abschlußbericht eine nur dürftige Aufmerksamkeit zuteil; es hat sogar den Anschein, als wolle man sie unter der Decke des «kollegialen Geistes» verbergen oder unter Berufung auf eine angeblich vergessene oder vernachlässigte Ekklesiologie des Geheimnisses und der Gemeinschaft dem Blickfeld entziehen.

Hierin liegt die Bedeutsamkeit der Frage nach dem grundlegenden Kirchenbegriff. Niemand wird es bedauern, wenn das Geheimnis des Erlösungswerkes Christi, sein erlösendes Wort und seine erlösende Gnade einen zentraleren Platz im Leben der Kirche und auch in der Ekklesiologie einnehmen. Es ist jedoch ein gravierender ekklesiologischer Mißgriff, wenn das Geheimnis auf Kosten anderer Dimensionen der Kirche betont wird und diese dann vernachlässigt werden; handelt es sich doch um Dimensionen, die für das Leben der Kirche auf ihrer Pilgerfahrt durch die Geschichte gleichermaßen notwendig sind und die auch auf dem Konzil eine gleich große Beachtung erfahren haben. Desgleichen ist auch die vertikale Dimension der Gemeinschaft mit Gott unweigerlich mit den horizontalen Dimensionen der Gemeinschaft der Kirchen verbunden. Wo letztere nicht als eine notwendige Begleiterscheinung der ersteren betrachtet werden oder wo man sich ihren praktischen Folgen nicht mutig und gewissenhaft stellt, neigt man vermutlich entweder zu der Annahme, daß die wahren Dimensionen der Gemeinschaft in Gott, in Christus und im Heiligen Geist nicht wirklich ernst genommen werden oder daß die Berufung auf die «Gemeinschaft» andere wichtige Tagesordnungspunkte ins Hintertreffen geraten läßt.

Die theoretischen und praktischen Probleme, die hier auf dem Spiel stehen, sind in der Tat gravierend, und dies ist auch der Grund für die große Aufmerksamkeit und Leidenschaft, die das Ereignis der Synode hervorrief. Es wird Jahrzehnte, wenn nicht sogar Jahrhunderte brauchen, die praktischen Probleme einer Lösung zuzuführen, sollte es tatsächlich möglich sein, sie

ohne jeden Druck anzugehen. Die sich stellenden Probleme sind nach wie vor die, die auch das Konzil feststellte; seine Beschreibung der Herausforderung an die Theologen ist dabei weitaus vollständiger und ausgewogener als die des Synodenabschlußberichts. Die Außerordentliche Synode von 1985 brachte weder die theoretischen noch die praktischen Probleme einer Lösung näher. Damit besteht diese Herausforderung nach wie vor.

[1] Die ausführlichste Dokumentation zur Synode, soweit eine solche aufgrund verfügbarer Dokumente überhaupt möglich ist, findet sich in «Synode extraordinaire» (Ed. du Cerf, Paris 1986), wozu ich die Einleitung verfaßte; dort vertiefe ich die Analyse des vorliegenden Artikels.

[2] Siehe die vorsynodalen Berichte der Konferenzen von England und Wales, den Vereinigten Staaten und Brasilien. Auf der Synode wurde das Konzept des «Geheimnisses» besonders von den Bischöfen des westlichen Europa und Vertretern der römischen Kurie unterstützt, während der Begriff «Volk Gottes» von den Bischöfen der Dritten Welt besonders betont wurde.

[3] Vor der Synode wiederholte Kardinal Ratzinger seine altbekannte Kritik am Begriff des «Gottesvolkes» zweifach. Vgl. das dritte Kapitel in «Zur Lage des Glaubens». Ein Gespräch mit Vittorio Messori (Verlag Neue Stadt, München/Zürich/Wien 1985) und seine weitaus ausgewogenere Abhandlung «L'ecclesiologia del Vaticano II» in: La Chiesa del Concilio: Studi e Contributi (EDIT, Mailand 1985) 9–24. Vgl. auch den sorgfältig prüfenden Artikel von Giuseppe Colombo, Il popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare: Teologia 10 (1985) 97–169.

[4] Eine Sprache, die dieser sehr gleicht, findet sich auch im 3. Kapitel des Interviews Kardinal Ratzingers. Bei Beginn der Synode gab die Internationale Theologenkommission ein kleines Buch heraus, L'unique Eglise du Christ (Centurion, Paris 1985), das ausgewählte Fragen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums behandelt. Es enthält interessante Kapitel über L'Eglise comme ‹mystere› und sujet historique, den Synodenabschlußbericht hat es aber offensichtlich nicht beeinflußt.

[5] Hier wird offenbar auf Kardinal Ratzinger Bezug genommen, dem der Ausspruch zugeschrieben wird: «Fragen der Machtverteilung können nicht zentrales Thema der Synode sein». Eine Woche früher ermahnte er seine Kollegen auf dem Konsistorium der Kardinäle, nicht den Eindruck zu erwecken, «als wollten wir wie die Jünger beim Abendmahl nur die Frage diskutieren, wer von uns der größere sei und dies in einer Zeit, wo die Glieder des Leibes Christi zu leiden haben und uns um das Brot des Lebens bitten».

[6] Da einzelne Artikel den Bischofskonferenzen und dem Prinzip der Subsidiarität gewidmet sind, habe ich es unterlassen, hier Bezug auf sie zu nehmen.

[7] Vielleicht ist es angebracht, hier die seltsamen Versuche zur Kenntnis zu nehmen, den Begriff des *aggiornamento* neu zu definieren. Der Abschlußbericht diskutiert ihn im Zusammenhang mit seiner Betonung des Kreuzes, das, so nimmt man offenbar an, in letzter Zeit vernachlässigt worden sei. «Von dieser österlichen Perspektive aus gesehen, die die Einheit von Kreuz und Auferstehung bekräftigt, wird die wahre und die falsche Bedeutung des sogenannten ‹aggiornamento› deutlich. Es handelt sich dabei weder nur um eine bequeme Anpassung, die auf eine Säkularisierung der Kirche hinauslaufen würde, noch um ein unbewegliches Sichabschließen der Gemeinschaft der Gläubigen, vielmehr handelt es sich um eine missionarische Offenheit für die vollständige Erlösung der Welt. Dabei finden alle wahrhaft menschlichen Werte nicht nur Anerkennung, sondern werden auch energisch verteidigt: die Menschenwürde, die grundlegenden Menschenrechte, der Frieden, die Freiheit von jeglicher Unterdrückung, von Elend und Ungerechtigkeit. Eine umfassende Erlösung kann aber erst erreicht werden, wenn diese menschlichen Realitäten, die von der Sünde oftmals entstellt sind, geläutert und kraft der Gnade in die vertraute Nähe Gottes aufgenommen sind, durch Jesus Christus im Heiligen Geist».

Diese Beschreibung weist einige sonderbare Merkmale auf. Zum ersten wird sie in keiner der aufgezeichneten Diskussionen vor oder während der Synode als Definition des Begriffs *aggiornamento* vorgeschlagen. Zweitens taucht sie dort auf, wo die Kirche als Teil der modernen Welt diskutiert wird; sie ist dort Teil der einseitigen Darstellung des Bedürfnisses der Kirche, die in der Welt hochgeschätzten Werte einer «Läuterung» zu unterziehen. Drittens hat diese Beschreibung all die Bedeutungen völlig eingebüßt, die sie im Wortgebrauch eines Papst Johannes XXIII. noch hatte, wo sie die Notwendigkeit einer Selbstkritik und Reform für die Kirche im Lichte der Herausforderungen der modernen Welt miteinbezog. Selbstverständlich steht dieser letzte Akzent in einer beträchtlichen Spannung zu der früher geäußerten Feststellung, daß «die Kirche durch alle Konzilien hindurch ein und dieselbe» sei.

[8] Wenigstens nahm der Abschlußbericht den kontroversen Paragraphen des von der Internationalen Theologenkommission veröffentlichten Buches nicht auf; dort wird behauptet, daß die Kollegialität für Einrichtungen wie etwa die Bischofskonferenzen «nur in einem analogen und theologisch untauglichen Sinne» Gültigkeit haben könne (siehe L'unique Eglise du Christ, 38).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit M. Saiber M. A.

JOSEPH KOMONCHAK

1939 in Nyack, N. Y., geboren. 1963 Priesterweihe. Nach dreijährigem Dienst in einer Pfarrgemeinde lehrte er 10 Jahre lang Systematische Theologie am St. Joseph's Seminary in Yonkers, N. Y. 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. Veröffentlichungen: Aufsätze über Lehramt, Ortskirche, modernen römischen Katholizismus und das Zweite Vatikanische Konzil in verschiedenen theologischen Zeitschriften. Anschrift: The Catholic University of America, Department of Religion and Religious Education, Washington, D. C. 200064, USA.

Jean-Marie Tillard

Der Schlußbericht der Bischofssynode

Wer die Vorbereitung zur letzten Synode mit Interesse verfolgt, die vorausgehenden Untersuchungen aufmerksam studiert und die Reaktionen aus den unterschiedlichen christlichen Milieus auf die eine oder andere aufsehenerregendere schriftliche Äußerung hin gewertet hat, der kann sich bei der Lektüre des Schlußberichts nur freuen. Der erste Eindruck ist durchaus positiv. Zwar wird eine zweite, eingehendere Lektüre diesen ersten, mehr spontanen Eindruck nuancieren, was ja nicht heißt verneinen, sondern verfeinern. Die Bischöfe der ganzen Welt haben das Wesentliche des Zweiten Vatikanischen Konzils erneut bestätigt, obwohl ihnen nur wenig Zeit zur Verfügung stand und auch schon ihre Vorbereitung sehr rasch vonstatten gehen mußte; es lagen ja zwischen der Ankündigung der Synode und ihrer Eröffnung nur knappe zehn Monate.

Wir möchten in dieser etwas flüchtigen Studie und auf dem uns zugewiesenen beschränkten Raum nicht den ganzen Schlußbericht durchkommentieren. Das haben andere schon getan, und es ist unnütz, ihre Arbeit noch einmal zu wiederholen. Was wir wollen, ist etwas anderes. Wir wollen den Schlußbericht als eine der entscheidenden Etappen in der «Rezeption» des vergangenen Konzils durchforschen. Bestimmt hätten die Bischöfe mehr Zeit haben müssen, um einen Text zu schaffen, der zutreffend zum Ausdruck bringt, was wir die Bilanz der Rezeption des Zweiten Vatikanums nennen möchten. Es wäre auch notwendig gewesen, den Ortskirchen viel aufmerksamer den Puls zu fühlen, als das geschehen ist[1]. Außerdem hatten ja zahlreiche Mitglieder dieser Synode am letzten Konzil gar nicht teilgenommen, so daß ihre Kenntnis der großen Eingebungen dieses Konzils und vor allem seiner eigentlichen Beweggründe, die sich dann in dieser oder jener Formulierung niederschlugen, zuweilen etwas bruchstückhaft erschien. Schließlich hätte auch die Veröffentlichung der Antworten auf den vorbereitenden Fragenkatalog und deren freier Umlauf unter den Ortskirchen jeder Bischofskonferenz erlaubt, die Augen für die Erfahrung der Nachbarkirchen zu öffnen und so das eigene Urteil besser abzuwägen[2]. Andererseits hat aber diese Sachlage doch auch etwas Positives an sich: sie bringt gleichsam «life» an den Tag, wie der katholische Episkopat gewöhnlich über das Konzil denkt, heute, zwanzig Jahre nach dessen Abschluß.

I. Das ganze Konzil ist «bestätigt», wird aber schon mit anderen Augen gelesen

1. «Rezeption» eines Konzils – noch dazu eines, das eine derartige Menge von Dokumenten hervorgebracht hat – heißt notwendig geduldig voranschreitende Aufnahme seines Inhalts im konkreten kirchlichen Leben. Nun ist es bemerkenswert, daß der Schlußbericht der Bischofssynode von 1985, also zwei Jahrzehnte nach dem Konzil, bereits ein Wegtriften anmeldet, eine Relektüre der wesentlichen konziliaren Aussagen. Gewiß, nichts wird verleugnet, nichts abgelehnt – das ist unbedingt zu unterstreichen! Und nachdem wir die Diskussionstexte der Synode nochmals durchgelesen haben, scheint es uns klar, daß der zweite Abschnitt des Schlußberichts auch sicher gar nichts verneint, wenn es da heißt: «Die *Zielsetzung für die Einberufung dieser Synode war Feier, Prüfung und Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Dankbar nehmen wir wahr, daß wir mit Gottes Hilfe diese Früchte wirklich erreicht haben. Einmütig haben wir das Zweite Vatikanische Konzil als Gnade Gottes und Geschenk des Heiligen Geistes *gefeiert,* aus dem sehr viele geistliche Früchte in die Gesamtkirche, in die Teilkirchen und an unsere Zeitgenossen flossen. Einmütig und freudig haben wir *das Zweite Vatikanische Konzil als rechtmäßigen und gültigen Ausdruck und Interpretation des Glaubensschatzes (depositum fidei)* auch *geprüft und bestätigt,* der in der Heiligen Schrift und in der lebendigen Tradition der Kirche enthalten ist. Deshalb haben wir beschlossen, den uns vom Konzil gewiesenen Weg fortzusetzen. Volle Übereinstimmung herrscht unter uns über die Notwendigkeit, Kenntnis und Umsetzung des Konzils weiter *fortzuführen.* Dies gilt für Buchstabe wie für Geist des Konzils. So werden wir in der *Rezeption des Konzils* weiter fortschreiten, das heißt in seiner geistlichen Verinnerlichung und praktischen Anwendung» (I 2)[3].

Eines ist allerdings klar: Der Blick und dadurch auch die Lektüre des Konzils haben sich geändert.

a) Deutlichstes Anzeichen dieser Veränderung in Blick und Lektüre ist die neue Beurteilung der weltlichen Wirklichkeiten. Die Bischöfe von 1985 ziehen dem optimistischen Urteil ihrer Vorgänger eine realistischere Diagnose vor. Sie geben es übrigens offen zu: «Der kurze Zeitraum von 20 Jahren, der uns vom Abschluß des Konzils trennt, hat in der Geschichte beschleunigte Veränderungen mit sich gebracht. Deshalb fallen die Zeichen unserer Zeit in manchen Punkten ganz und gar nicht mit denen zusammen, die die Umstände des Konzils ausmachten» (II A 1), und nochmals: «Gleichzeitig sehen wir jedoch, daß die Zeichen unserer Zeit von denen während des Konzils teilweise verschieden sind; Ängste und Bedrängnisse haben zugenommen. Auf der ganzen Welt wachsen heute Hunger, Unterdrükkung, Ungerechtigkeit und Krieg, Folter und Terrorismus und andere Arten von Gewalt. Dies verpflichtet zu neuer und tieferer theologischer Reflexion, worin im Lichte des Evangeliums solche Zeichen zu deuten sind» (II D 1). In diesem Kontext betont der Schlußbericht stark die Gefahr des Säkularismus (der ja etwas anderes ist als die Säkularisierung) und eines Immanentismus (vgl. I 4; II A 1), das heißt einer Verweigerung der Transzendenz, was «zu einem neuen Götzendienst führt bzw. zur Versklavung an Ideologien, zu einem Leben in Gestalt von Angst und oftmals auch der Unterdrückung, wie sie dieses Jahrhundert kennzeichnet» (II A 1). All dies zeigt im Sinne des Schlußberichts, «daß der ‹Fürst dieser Welt› und das ‹Geheimnis der Ungerechtigkeit› auch heute am Werk sind» (I 4). Als positives Zeichen der Zeit wird lediglich die «Rückbesinnung auf das Heilige» (II A 1) genannt.

Das ist nicht mehr genau der gleiche Tonfall wie in *Gaudium et Spes*. So heißt es etwa im Schlußbericht, es müsse sowohl «eine starre Verkapselung der Gemeinschaft der Gläubigen in sich selbst» (II D 3) als auch «eine leichtfertige Angleichung, die zur Säkularisierung der Kirche führen könnte» (ebd.) ausgeschlossen bleiben. Wo ist der kraftvolle Ansporn zur Mitarbeit mit allen Menschen guten Willens geblieben? Der Aufruf zur Klugheit hat diese Öffnung zur Welt jetzt verdeckt.

b) Wenn man jene Abschnitte des Schlußberichts, die sich auf die Beziehungen zwischen Kirche und Welt erstrecken, überdenkt, kommt man zu der Überzeugung, daß die Sendung der Kirche in erster Linie als ein Kampf verstanden wird. Es ist dies ein Kampf zusammen mit Jesus Christus unter dem beherrschenden, stets zeitgemäßen Zeichen des Kreuzes. Bezeichnenderweise heißt es unmittelbar nach dem Hinweis auf die anwachsenden Ängste und Tragödien unserer Zeit: «Uns scheint, daß Gott uns durch die heutigen Schwierigkeiten tiefer den Wert, die Bedeutung und die zentrale Stellung des Kreuzes Jesu Christi lehren will. Deshalb ist die Beziehung zwischen Menschheits- und Heilsgeschichte im Licht des Ostergeheimnisses zu erklären. Eine Theologie des Kreuzes schließt keinesfalls eine Theologie der Schöpfung und der Inkarnation aus, sondern setzt sie offensichtlich voraus. Wenn wir Christen vom Kreuz reden, verdienen wir nicht, des Pessimismus geziehen zu werden; vielmehr gründen wir auf dem Realismus christlicher Hoffnung» (II D 2). Auch dieser Abschnitt – der Satz «Eine Theologie des Kreuzes schließt keinesfalls eine Theologie der Schöpfung und der Inkarnation aus, sondern setzt sie offensichtlich voraus» stand ursprünglich nicht darin – hebt sich deutlich ab vom Tonfall der Pastoralkonstitution.

Das Zweite Vatikanische Konzil – das ja auf keinen Fall die Bedeutung des Kreuzes in Frage stellte – hatte einen anderen Blick auf die Welt. Es sah die Christen in ihrem Einsatz mitten in einer sich noch entwickelnden Schöpfung, an deren Vollendung die menschliche Kreatur aus Berufung mitwirken soll. Das Konzil betonte die in unserer Welt trotz der Mächte des Bösen immer noch wirkenden positiven Werte. Zwar ist zuzugeben, daß seine Sicht des Fortschritts oft allzu sehr dem Jahrhundert der Aufklärung verpflichtet war; trotzdem ist anzuerkennen, daß sich das Konzil vor allem vom traditionellen Glauben an die Herrschaft Christi über die Schöpfung und die Geschichte und vom biblischen Begriff des Menschen als «Abbild Gottes» inspirieren ließ. Die Synode, die in ihren Schlußgedanken wiederum auf das Kreuz zurückkommt (vgl. II D 7a), zieht es vor, die Sendung der Kirche in ihre eigentliche Mitte, die Erlösung, zurückzuholen.

So wird verständlich, warum der Schlußbericht in einem Abschnitt, in welchem er (reichlich knapp) auch von der menschlichen Entwicklung spricht und der übrigens eine wundervolle Aussage über die «Option für die Armen» (II D 6) enthält, sich stärker mit dem Einsatz gegen die verschiedenen Entfremdungen befaßt als mit der Zusammenarbeit mit den lebendigen Kräften, die

an der Weiterentwicklung der Menschheit arbeiten.

c) Dieser starke Nachdruck auf dem Geheimnis des Kreuzes führt zu einer Bemerkung, die sich in die Gedanken über «das Geheimnis Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist» (II A 2) fügt und einer wichtigen Aussage über die Sakramentalität der Kirche unmittelbar vorausgeht. Es heißt da: «Die Kirche wird glaubwürdiger, wenn sie weniger von sich selbst spricht, immer mehr Christus als den Gekreuzigten predigt (vgl. 1 Kor 2,2) und ihn als ihr Leben bezeugt» (ebd.). Wieder also diese Akzentverschiebung gegenüber dem Konzil. Der eben zitierte Satz wäre wahrhaftig eine sehr unglückliche Formulierung, wollte er ein etwas sarkastisches Urteil über jene Bemühungen fällen, die in der Kirche im Blick auf das entfaltet wurden, was das Konzil «ihre immerwährende Reform» genannt hat. Bekanntlich haben einige den Satz so verstanden[4]. Die Kirche hatte sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil *mit sich selbst*, mit ihren Strukturen und Problemen deswegen und in der Absicht so gründlich abgegeben, damit sie ihre Treue zu Jesus Christus bezeuge und auf das «Geheimnis» hin durchscheinender werde. Was die Kirche von sich selbst der Welt darbietet, gehört zu ihrer Verkündigung des gestorbenen und auferstandenen Herrn.

2. Noch in einem anderen Sinn verändert der Schlußbericht – ohne jemals etwas zu verleugnen – das Kräfteverhältnis in den Aussagen des Zweiten Vatikanums: Der Blick auf das Wesen der Kirche ist nicht mehr der gleiche.

a) Ganz offensichtlich wird der Sicht der Kirche als Volk Gottes in den synodalen Texten nicht mehr die gleiche beherrschende Stelle zugewiesen wie im Aufbau der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, auch wenn diese Sicht in den Abschnitten, in denen sich der Schlußbericht an das Konzil erinnert, weiterhin die bestimmende bleibt und man aufs neue erklärt: «So ist die auf Erden pilgernde Kirche das messianische Volk» (II A 3). Die Zusage wird aber sofort durch die Bemerkung abgeschwächt, die «falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche (könne) man nicht durch eine neue, ebenfalls einseitig soziologische Konzeption ersetzen» (ebd.), eine Konzeption, die von mehreren Bischöfen als Folge eines unrichtigen Verständnisses des Begriffs Volk selbst kritisiert wurde. Kardinal Danneels hatte in seiner Zusammenfassung der Antworten auf den vorbereitenden Fragenkatalog darauf hingewiesen, daß sich als hauptsächlich negativer Zug die Tatsache zeige, «der Begriff Kirche gleich Volk Gottes wird ideologisch definiert und von anderen, ergänzenden Begriffen, die sich in den Konzilstexten finden, getrennt»; daher der ungerechtfertigte Gegensatz «Kirche des Volkes – hierarchische Kirche»[5]. Diese Furcht vor dem Demokratischen führte zu einer sehr großen Zurückhaltung gegenüber dem genannten Begriff.

Infolgedessen fehlt – bis hinein in die Abschnitte über Gemeinschaft, Einheit und Vielfalt – jeglicher Hinweis auf die radikale Gleichheit aller Getauften, auf ihre gemeinsame Würde und ihre gemeinsame Verantwortung, worauf ja doch der Unterschied der Ämter und der Geistesgaben gründet und wofür er da ist. Der kleine Satz: «Hier erfährt man neu, daß wir alle Kirche sind» (II C 6), der die kurze Erwähnung von einem «neuen guten Stil der Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien in der Kirche» (ebd.) und dem «Geist der Verfügbarkeit» (ebd.) vieler Laien abschließt, sagt nicht mit der gleichen Wucht wie das Zweite Vatikanum, daß diese Gemeinschaft der Zugehörigkeit und des Geschicks tief in der dogmatischen Wahrheit wurzelt. Durch die Verschiebung des Akzents, den das Zweite Vatikanische Konzil auf die Kirche als Volk Gottes gelegt hatte, wurde auch das angetastet, was sich aus dieser Betonung ergibt.

b) Man privilegiert die «Dimension des Göttlichen oder des Geheimnisses» als für die Kirche grundlegend und macht sie zum Schlüssel des wahren Verständnisses dieser selbst (vgl. II A 2f). Gewiß ist der Text nicht ausführlich genug, als daß wir genau erkennen könnten, ob da nun vor allem an die Verbindung der Kirche mit dem ewigen Plan des Erlösergottes gedacht wird, erfüllt und geoffenbart in dem Christus Jesus – das *mystérion* im paulinischen Sinn und dem der Briefe an die Kolosser und Epheser – und enthalten in «der Frohbotschaft von der Erwählung, Barmherzigkeit und Liebe Gottes, die sich in der Heilsgeschichte zeigt, in der Fülle der Zeiten durch Jesus Christus gipfelt» (II A 2), oder ob die «sakramentale» Natur der Kirche, «Zeichen und Werkzeug der Gemeinschaft mit Gott und auch der Gemeinschaft und Versöhnung der Menschen untereinander» (ebd.), hervorgehoben werden soll[6].

Lumen Gentium begann mit einem langen Kapitel über dieses Thema. Der Schlußbericht der Synode aber, der sich ausführlich über die

allgemeine Berufung zur Heiligkeit verbreitet (vgl. II A 4), sieht meiner Meinung nach diesen Bezug zum «Mysterium» eher unter dem Aspekt der Gnade für die Kirche selber, die «die neue Schöpfung bereits in sich vorwegnimmt» (II A 3), als unter dem der Epiphanie, der Erscheinung vor der Welt. Gewiß beginnt der zweite Abschnitt des zweiten Teils mit einer Darstellung der Sendung, die «Heil in der Kraft des Heiligen Geistes den Menschen anbieten und verkünden» (II A 2) soll. Der Bericht geht aber sehr bald dazu über, von der Kirche zu sprechen, die «stets, da sie Sünder in ihrem Schoß trägt, der Reinigung bedarf; zugleich geht sie unter Verfolgungen von Seiten der Welt und Tröstungen Gottes dem kommenden Reich entgegen (vgl. LG 8)», so daß «in der Kirche immer das Geheimnis des Kreuzes und das der Auferstehung zugleich gegenwärtig» (II A 3) sind. Die Kirchenkonstitution, auf die ausdrücklich zurückverwiesen wird, klang anders. Die paar Zeilen, die der Schlußbericht zusammenfassend anführt, waren der Abschluß einer langen und schönen Beschreibung der Gemeinschaft der Kirche mit der menschlichen Armut. Wir müssen diese entscheidend wichtige Stelle in Erinnerung rufen, denn sie droht in Vergessenheit zu geraten; sie steht unmittelbar nach der Erklärung über das *subsistit in* und lautet:

«Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. Christus Jesus hat, ‹obwohl er doch in Gottesgestalt war, (...) sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen› (Phil 2,6); um unseretwillen ‹ist er arm geworden, obgleich er doch reich war› (2 Kor 8,9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ‹den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind› (Lk 4,18), ‹zu suchen und zu retten, was verloren war› (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen. Während Christus aber heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.

Die Kirche ‹schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin› (Augustinus) und verkündet das Kreuz und den Tod des Herrn, bis er wiederkommt (vgl. 1 Kor 11,26). Von der Kraft des auferstandenen Herrn aber wird sie gestärkt, um ihre Trübsale und Mühen, innere gleichermaßen wie äußere, durch Geduld und Liebe zu besiegen und sein Mysterium, wenn auch schattenhaft, so doch getreu in der Welt zu enthüllen, bis es am Ende im vollen Lichte offenbar werden wird» (LG 8).

II. Eine mehr auf sich selbst und die Werte der Innerlichkeit gesammelte Kirche

1. Eine eingehendere Lektüre des Schlußberichts im Licht der Antworten auf den Fragenkatalog und der synodalen Diskussionen führt zu einer unserer Auffassung nach klaren Schlußfolgerung: Leitmotiv des Berichts ist und bleibt die durch das Zweite Vatikanische Konzil vollbrachte Öffnung der Kirche zur Welt. Die allzu düsteren Ansichten gewisser Sprachgruppen sind zwar nicht gänzlich ausgeschaltet worden; sie tauchen immer wieder auf, vor allem in den Warnungen, wurden aber in positivere und weniger defätistische Perspektiven eingebettet. Immerhin bleibt das Dokument im ganzen gesehen doch recht stark geprägt von einer Zentrierung auf die Kirche *in* sich selbst, auf *ihre* Probleme, auf den *in* ihr wirkenden Einfluß schädlicher, von außen hereindringender Kräfte, die ihre Treue zum Evangelium zu schwächen drohen, auf die Wirkung, die eine gewisse unvollständige und selektive Lektüre des Konzils (vgl. I 4) in der Kirche selbst ausübt, auf das Bedürfnis *in* ihr nach einem glühenderen Eifer zur Heiligkeit, auf die *in* ihr wirksamen Rückwirkungen der Tragödie unserer Epoche, die man besonders in einer falsch verstandenen, in die Verweltlichung abgleitenden Weltwerdung aufkommen sieht, auf die Zeichen, die *in* ihr einen schlechten Pluralismus befürchten lassen, der sich von einer gesunden Vielfalt unterscheidet (vgl. II C 2)[7].

Auch hier wieder liegt der Nachdruck nicht mehr auf den gleichen Aussagen wie beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Damals war man eher bereit, die Risiken auf sich zu nehmen, die der «Dialog», die Zusammenarbeit, die mutige Beachtung der brennenden Zeitfragen, die «Sympathie» (im etymologischen Sinn des Wortes) mit allen jenen, die die Menschheit aus der Zwinge ihrer Not zu befreien suchen, mit sich bringen. Es ist zum Beispiel bezeichnend, daß die Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) nicht zitiert wird; das überrascht besonders dort, wo «die Würde der menschlichen Person, die grundlegenden Menschenrechte, der Friede, die Freiheit von Unterdrückung, Armut und Ungerechtigkeit» (II D 3) beschworen werden. Man verstehe uns nicht falsch. Es handelt sich, wir wiederholen es, lediglich um Akzentverschiebungen und keineswegs um eine Abkehr vom Konzil und seinen grundsätzlichen Aussagen. Aber diese andere Akzentsetzung verrät doch auch, daß der katholische Episkopat intuitiv (oder implizit denkt, in der großen Aufgabe der Ausbreitung der Frohbotschaft, die der Kirche ja auferlegt ist und der die Synode eine sehr wache Aufmerksamkeit widmete, sei zweifellos der Augenblick gekommen, in einer Diastole die lebendigen Kräfte in die Herzkammern der Kirche zurückzuholen, damit sie sich hier erneuern, von hier aus neuen Schwung bekommen können.

2. Diese Bewegung einer Diastole erklärt den im Schlußbericht erkennbaren, immer wieder durchbrechenden Aufruf zu mehr Innerlichkeit, ganz dem Evangelium entsprechend. Er klingt übrigens bis in die Definition des Dialogs hinein nach: «Ein authentischer Dialog führt dazu, daß die menschliche Person ihr Innerstes dem Gesprächspartner öffnet und mitteilt» (II D 5). Überall ist dieser Aufruf lebendig. Von der Evangelisierung der Nichtglaubenden heißt es: Sie «setzt die Selbstevangelisierung der Getauften voraus, ja sogar in einem gewissen Sinn die der Diakone, Priester und Bischöfe selbst» (II B a2); von der Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie wird gesagt, sie bestehe «nicht nur in äußerlicher Aktivität, sondern vor allem in innerer und geistlicher Teilnahme» (II B b1); vom *aggiornamento* heißt es, es sei nur dann wahr, «wenn (die) menschlichen Belange gereinigt werden und durch die Gnade erhoben werden zur Höhe der Familienzugehörigkeit zu Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist» (II D 3), was dann auf die Inkulturation angewandt wird (vgl. II D 4). Der Aufruf zur Innerlichkeit macht sich auch in einem Verständnis der *koinonía-«communio»* fühlbar. Man betont diesbezüglich: «Grundsätzlich ist damit die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gemeint» (II C 1). Ebenso zeigt er sich in einer Ausführung über die Kollegialität mit folgendem Nachdruck: «Der Sinn für Kollegialität ist die Seele der Zusammenarbeit zwischen Bischöfen auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene» (II D 4). Für den ökumenischen Dialog wird empfohlen: «Man fördert die ökumenische Bewegung besonders durch das Gebet füreinander» (II C 7). Alle diese Aufforderungen sind natürlich durchaus berechtigt.

Vielleicht wundert man sich hier über ein gewisses Schweigen gegenüber einer der Hauptsorgen des Episkopats auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Denn im Schlußbericht scheint die Heiligung auf den ersten Blick so sehr mit dieser Innerlichkeit gleichgesetzt zu sein, daß man überhaupt nicht mehr daran denkt, die heiligende Kraft des apostolischen Einsatzes als solchen zu nennen, heiligend dort, wo er in inniger Gemeinschaft mit Jesus Christus gelebt und gewirkt wird. Sicher ist das nur vergessen worden. Und es wäre ungerecht und gemein, dahinter irgendeine versteckte Absicht entdekken zu wollen. Allerdings ist das Vergessen oft Anzeichen einer gewissen Gestimmtheit.

Da wir nun einmal über die Heiligung sprechen, so ist zu bemerken, daß die paar Anspielungen auf den Heiligen Geist, die sich fast ausschließlich in Absätzen finden, welche aus der gleichen Quelle kommen, eine stete Christozentrik nicht zu verbergen vermögen. Sie ist für den Westen typisch, obwohl doch die nachkonziliare Theologie oft dagegen Stellung bezogen hat. Nein, man ist noch lange nicht der großen patristischen Tradition treu, wenn man da einige Sätze mit Hinweisen auf den Heiligen Geist würzt. Es überrascht doch sehr, daß im Abschnitt über «Das Geheimnis der Kirche» (II A 3) der Heilige Geist nur gelegentlich einer Aufzählung der die Kirche symbolisierenden Bilder genannt wird und man die «Allgemeine Berufung zur Heiligkeit» (II A 4) behandelt, ohne den Heiligen Geist auch nur ein einziges Mal zu erwähnen. Ist dafür vielleicht der so stark moralisierende Ton dieses doch recht enttäuschenden Abschnitts im Schlußbericht verantwortlich?

3. Es läßt sich demnach nicht bestreiten, daß die Sammlung der Kirche auf sich selbst und auf

ihre Sorge um die Treue der Christen zu ihrem Gnadenstand eine gewisse Akzentverschiebung gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Folge hatte. Trotzdem führte auch das zu einer kraftvollen Betonung einer der Hauptaussagen des Konzils, die dem kirchlichen Leben der letzten zwei Jahrzehnte vermutlich als wertvollste Grundlage diente. Der Schlußbericht bietet nämlich eine weitausgreifende Darstellung der «Kirche als ‹Communio›» (II C). Diese *koinonía-communio,* deren Erwähnung in den Hauptdokumenten des Konzils ständig auftaucht, wird hier in ihrem tiefen Wesen und zugleich in ihrer Auswirkung im Ausbau und im Leben der Kirche ins Auge gefaßt. Und wenn auch der Tonfall des ganzen Schlußberichts anscheinend vor allem die Kirche als Geheimnis meint, so sind es in Wirklichkeit doch diese schönen Abschnitte über die *Communio,* die als bedeutendstes Ergebnis der Arbeit dieser Synode dauern werden. Sie sind eine wahre «Bestätigung» und «Förderung» des Zweiten Vatikanischen Konzils. Und wir halten sie für einen wesentlichen Schritt nach vorn in der Rezeption dieses Konzils.

a) Die ausführliche Beschäftigung des Schlußberichts mit diesem Punkt – der Bericht der internationalen Theologenkommission brachte ihm ein gewisses Interesse entgegen, vor allem im Blick auf «die hierarchisch geordnete und organisierte soziale Gemeinschaft» (*communio socialis*), womit sie eben von «Gemeinschaft» anders sprechen wollte[8] und welchem Punkt Kardinal Danneels in seiner Zusammenfassung nur wenige Worte widmete[9] – ist zweifellos das Ergebnis der synodalen Debatten. Der von der *Bischofskonferenz von England und Wales* (10. und 11. Juli 1985) vorbereitete hervorragende Text und die Intervention von Kardinal Hume auf der Synode, theologisch gut fundiert und auf eine zwanzigjährige Erfahrung im ökumenischen Dialog gestützt, gewannen rasch die Zustimmung der anderen Bischöfe für den Gedanken der *Communio.* Kardinal Hume erklärte, warum »der Begriff *koinonía*-communio erlaubt, dem Geheimnis, das die Kirche ist, auf den Grund zu gehen»[10]; Hume verlieh damit einer die Konzilstexte durchziehenden und im nachkonziliaren Leben erfahrbar gewordenen, im ökumenischen Dialog bestätigten Intuition dogmatisches Gewicht. Diese große Vision wurde von einer der englischsprachigen Gruppen der Synode – 17 von den 21 Mitgliedern dieser Gruppe waren aus der Dritten Welt! – übernommen und geriet in den Schlußtext als dessen maßgebender Gedanke[11].

b) Die Begriffsbestimmung, die der Schlußbericht von der *Communio* gibt, ist festzuhalten: «Was bedeutet der komplexe Begriff ‹Communio›? Grundsätzlich ist damit die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gemeint. Diese Gemeinschaft geschieht im Worte Gottes und in den Sakramenten. Die Taufe ist Zugang und Grund der kirchlichen Gemeinschaft, die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (vgl. LG 11). Die Gemeinschaft des Leibes Christi bedeutet und bewirkt bzw. baut die innige Gemeinschaft aller Gläubigen im Leib Christi, der Kirche, auf (vgl. 1 Kor 10,16). Deshalb kann man die ‹Communio›-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Aber dennoch ist die ‹Communio›-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt» (II C 1). Was die ökumenischen Gespräche vor allem mit den Kirchen des Ostens und der anglikanischen Gemeinschaft auf der Basis der großen Tradition und zugleich im Sinne des Zweiten Vatikanums langsam herausgearbeitet und verdichtet haben, das findet in diesem Text einen deutlichen Widerhall.

c) Die Abschnitte über die Kollegialität, die Teilnahme, die Mitverantwortung und die ökumenische Gemeinschaft bringen zwar schlicht das zum Ausdruck, was in der katholischen Kirche allgemeine Denkweise geworden ist; die ausgewogene und ruhig argumentierende Art aber, wie dieses Kapitel des Schlußberichts die Beziehungen zwischen dem Bischof von Rom (dem man leider weiterhin den Titel eines römischen Pontifex beilegt), den anderen Bischöfen und der Gesamtheit der Ortskirchen darlegt, ist durchaus bemerkenswert. Alles geschieht im Blick auf Solidarität, Dienst, Zusammenklang in der Einheit. Was einer unserer orthodoxen Freunde als «die katholische Zwangsvorstellung von der Macht des Papstes» beschrieben hat, fehlt vollkommen. Man fühlt, wie sich hier eine neue Dynamik Bahn bricht. Sie sucht die Osmose des Lebens, das von den Ortskirchen zur Kirche von Rom zurückfließt, mit dem Leben, das von der Kirche Roms zu den anderen Ortskirchen hinausströmt.

d) Wie es nun mit der etwas spitzfindigen Unterscheidung zwischen Pluralismus und Vielfalt auch stehen mag, auf jeden Fall besitzen die paar Zeilen über die «Vielfalt und Mannigfaltigkeit in der Einheit» (II C 2) und über die Vielfalt als wirklicher «Reichtum» (ebd.), die «Fülle mit sich bringt (und) wahre Katholizität (ist)» (ebd.), nicht wenige Implikationen. Man wird sich sicher noch oft darauf berufen, wenn es gilt, die Arbeit an der Inkulturation zu stützen (vgl. II D 4) und das ökumenische Bestreben nach Gemeinschaft zu klären, das ja nicht im Aufsaugen der einen Gruppe durch die andere besteht. Und was auch noch stark zählt, das ist die Anerkennung neuer Kirchen als vollgültiger Glieder der katholischen Gemeinschaft und der Wille, ihren eigenen Reichtum als Kirchen ernst zu nehmen und anzunehmen. Sie sind nicht mehr bloß «unterstützte Kirchen». Auch hier bewährt sich wieder die weitblickende Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils.

III. Ein Episkopat mit dem festen Willen, aus den Sackgassen herauszukommen

1. Der Schlußbericht der Synode 1985 ist ein Mosaik von Textstücken, die aus verschiedenen Horizonten stammen und oft aus den Ergebnissen der Diskussionen innerhalb der recht unterschiedlich denkenden Sprachgruppen geschöpft sind. Darunter finden sich Texte, die den festen Willen bekunden, auf dem Weg des Konzils voranzuschreiten und die Hindernisse, die das Leben blockieren könnten, beiseitezuräumen. Diese Stellen enthüllen ihre volle Bedeutung als Öffnungen auf Zukunft erst dann, wenn man sie in das gesamte Schlußdokument zurückversetzt.

a) Es handelt sich zuerst um einige Anspielungen auf Situationen, die in gewissen kirchlichen Kreisen auf Ablehnung gestoßen, manchmal sogar als Konfliktsituationen beurteilt worden sind. Das sprechendste Beispiel dafür ist wahrscheinlich die Anspielung auf die «Basisgemeinschaften» (II C 6), worüber die Synode (vielleicht gestützt auf die Haltung Pauls VI. in seinem Rundschreiben *Evangelii nuntiandi*) einiges zu sagen hat: «Da die Kirche Gemeinschaft ist, sind die neuen sogenannten Basisgemeinschaften unter der Bedingung, daß sie wirklich in der Einheit der Kirche leben, wahrhaft Ausdruck der schon bestehenden Gemeinschaft und Werkzeug für eine noch tiefer zu bauende Gemeinschaft. Deshalb bilden sie eine große Hoffnung für das Leben der Kirche (vgl. EN 58)» (II C 6).

Wie konnte da folgendes geschrieben werden: «Man würde sich täuschen, wollte man meinen, die Bischöfe unterstützten die Erfahrungen Lateinamerikas»? Nein, es handelt sich sehr wohl um ein positives Urteil über einen der kirchlichen Bereiche, in denen – vor allem in Lateinamerika – das menschliche Verlangen nach Befreiung und das Festhalten am Glauben sich in einer einzigen Suche nach Heil innigst verknoten.

Der gleiche Geist kommt in dem langen Abschnitt über «Die Option für die Armen und menschliche Entwicklung» (II D 6) zum Durchbruch. Dieser Text, der auf alle Arten von Armut übergreift – «Armut im Sinne des Mangels an Freiheit und geistigen Gütern» (ebd.), Verlust der «grundlegenden wie unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person» (ebd.), Angriff auf «das menschliche Leben (...) vom Anfang an» (ebd.) – antwortet auf die oft tragische Erfahrung der Kirchen der Armen, vor allem derer in Lateinamerika. Die folgenden Zeilen aus dem Schlußbericht gewinnen hier ihre ganze Dichte: «Die Synode drückt ihre Solidarität mit den Brüdern und Schwestern aus, die wegen ihres Glaubens und wegen ihres Einsatzes für die Gerechtigkeit Verfolgung leiden, und schließt sie in ihre Gebete vor Gott ein. Wir müssen die Heilssendung der Kirche in bezug auf die Welt ganzheitlich sehen. Obgleich die Sendung der Kirche geistlicher Art ist, schließt sie doch auch die menschliche Entwicklung im säkularen Bereich ein. Aus diesem Grunde kann man die kirchliche Sendung nicht auf einen Monismus, wie immer man ihn auch verstehen will, reduzieren» (II D 6)[12].

b) In einem ganz anderen Zusammenhang hatten sich auf der Synode mitten in den Diskussionen Stimmen erhoben, um den ökumenischen Einsatz der katholischen Kirche, der noch kurz vor der Synode gefährdet zu schein schien[13], erneut zu verteidigen[14]. Die englischsprachigen Arbeitsgruppen hielten das sogar für eine *major priority*. Der Schlußbericht faßt diese ökumenische Sympathiebewegung in einigen Sätzen zusammen. Er sieht darin eine Option der katholischen Kirche. Er wiederholt einerseits, daß die katholische Kirche eine «ökumenische Verantwortung» (II C 7) trage und «der Ökumenismus im Bewußtsein der Kirche tief und unauslöschlich eingeschrieben» (ebd.) sei. Andererseits wird – und zwar gleich zweimal – erklärt, daß

«mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften» (ebd.) bereits eine wenn auch noch «unvollkommene Gemeinschaft» (ebd.) bestehe. Obwohl von der katholischen Kirche getrennt, leben diese doch in der Communio. Solche Zugehörigkeit aber verbindet sie jetzt schon trotz der Unvollkommenheit mit dem Wesen der Kirche selber, wenn es zutrifft, daß «die Kirche eine Gemeinschaft ist» (II C 6).

Es läßt sich also nicht bestreiten, daß der katholische Episkopat das «rezipiert», was eine der wichtigsten Optionen des Zweiten Vatikanischen Konzils war, und daß er zugleich eine neue, aus der Praxis der letzten zwei Jahrzehnte geschöpfte «Begeisterung» hineinträgt. Er macht diese Option zu einem beherrschenden Wesensanteil der Treue der katholischen Kirche zu ihrer Berufung als Kirche.

2. Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie schlicht und maßvoll der Schlußbericht die heikle Frage der Beziehungen zwischen dem Bischof von Rom und den übrigen Bischöfen sowie der Kirche von Rom und den anderen Teilkirchen angeht. Diesbezüglich bleiben seit dem Ende des Konzils zwei Probleme in der Schwebe und beschäftigen weiterhin die Bischöfe und ihre Kirchen. Die Synode optiert in dieser Frage für eine offene Lösung.

a) Das erste dieser beiden Probleme ist der jeder Teilkirche zuerkannte Spielraum an Freiheit und Initiative, ohne daß dadurch die Gemeinschaft mit der ganzen katholischen Kirche in Frage gestellt wird. Der indonesische Episkopat hatte in dieser Hinsicht auf seiner Vollversammlung in Djakarta vom 3. bis 13. November 1985 seinem Unbehagen Ausdruck verliehen, indem er die Synode bat, sich doch bitte mit den Auswüchsen einer zu großen römischen Zentralisierung zu befassen[15]. Auf der Synode selber hatten sich dann nicht nur die orientalischen Bischöfe, sondern auch die aus Afrika, Asien, der Karibik und aus Skandinavien[16] im gleichen Sinne vernehmen lassen. Offensichtlich lag der Schlüssel für das Problem im Rückgriff auf das Subsidiaritätsprinzip. Während sich nun eine der französischsprachigen Gruppen dagegen erklärte, da sie darin ein Hindernis für eine authentische Kollegialität sah, empfahl der Schlußbericht eine Untersuchung zur Klärung der Frage, «ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann und – wenn ja – bis zu welchem Grade und in welchem Sinne seine Anwendung möglich bzw. nötig sei» (II C 8).

b) Sehr viel dorniger war sicherlich die Frage der Bischofskonferenzen. Durchschlagende Stimmen hatten, auch mit Hilfe der Massenmedien, deren kirchliche Grundlage angezweifelt, zuweilen sogar die sicher nicht fehlenden negativen Seiten über Gebühr aufgebauscht. Die internationale Theologenkommission ihrerseits hatte sich darüber, das heißt über die Frage der Bischofskonferenzen, ziemlich scharf ausgelassen, zur bösen Überraschung der übrigen Theologen. Am Schluß einer recht ausschweifenden Darlegung erklärte die Kommission, man könne «den Bischofskonferenzen, und ihren kontinentalen Zusammenkünften streng begrifflich nicht die Bezeichnung kollegial zuerkennen» und die Verwendung dieses Begriffs zur Bestimmung ihrer Tätigkeit sei «theologisch unzutreffend»[17]. Aber – so ein Schreiben der kanadischen Bischöfe – berücksichtigte diese radikale Schlußfolgerung die ehemalige Autorität gewisser Regionalsynoden, die doch in voller Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl gestanden hatten? Eine der französischsprachigen Gruppen zeigte sich auf der Synode hinsichtlich dieser Frage skeptisch; andere Stimmen aber verlangten, man möge die Rolle und die Autorität der Bischofskonferenzen doch wirklich ernst nehmen.

Erneut optiert der Schlußbericht für die Öffnung. Er besteht auf der Notwendigkeit der Bischofskonferenzen (vgl. II C 5) und bittet vor allem, man solle die theologischen Forschungen auf diesem Gebiet weitertreiben, da die negative Ansicht nicht notwendigerweise die wahre sei: «Da die Bischofskonferenzen so nützlich, ja notwendig für die Seelsorgstätigkeit der Kirche von heute sind, soll man ihren theologischen Ort untersuchen und besonders die Frage nach ihrer Lehrautorität klarer und tiefer entfalten. Dabei soll man das Dekret *Christus Dominus* Nr. 38 und die Canones 447 und 752 vor Augen haben» (II C 8).

Freilich wurde vergessen zu sagen, wer denn nun eigentlich diese Untersuchung durchführen soll und welche Instanz die sich daraus ergebenden Beschlüsse zu fassen habe.

Zum Schluß

Der Schlußbericht der Synode steht zwei Strömungen gegenüber: die eine sieht die Auswirkungen des Konzils mehr negativ, die andere

mehr positiv und ist auch ungeduldiger im Bestreben, energischer voranzuschreiten. Der Bericht ist so abgefaßt, daß sich diese beiden Strömungen im Text selbst bemerkbar machen. Er erfühlt und zeigt so den Pulsschlag des katholischen Episkopats zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. Das Konzil ist voll «übernommen», aber schon jetzt treibt das Leben weiter zu einer Lektüre, die den Erfahrungen dieser zwanzig Jahre Rechnung trägt. Und da ist es vor allem der Geist der Communio, der sich trotz der Hindernisse einen Weg bahnt, ja auch trotz hie und da erneut auftauchender alter Schreckgespenster.

[1] Dies betonte Bischof Hubert in seiner Intervention.

[2] Man braucht sich nur die Wirkung des Textes der Bischöfe Englands vor Augen zu halten, um dies zu sehen.

[3] Wir verwenden hier die in der Herder Korrespondenz 40 (1986) 40 ff erschienene Übersetzung. Die Unterstreichungen sind vom Verfasser.

[4] Bereits in I 4 heißt es: «Haben wir ihnen (den Jugendlichen) nicht sogar die Gelegenheit dazu (die Kirche als reine Institution kritisch einzuschätzen) gegeben, wenn wir allzusehr über die Erneuerung der äußeren kirchlichen Strukturen und zu wenig über Gott und Christus gesprochen haben?»

[5] Vgl. La documentation catholique (DC) 83 (1986) 33.

[6] Man gleitet von einem Begriff des Geheimnisses zum anderen: «Geheimnis Gottes und das des Menschen» (II A 2); «im Licht des Geheimnisses Christi oder der Kirche in Christus» (II A 3); «die Kirche in Christus Geheimnis» (II A 4). Diese Ausdrücke haben nicht denselben Sinn wie *mysterion* als Synonym von *sacramentum*. Man vergleiche damit den Bericht der internationalen Theologenkommission: DC aaO. 73.

[7] Man ist perplex angesichts dieser – neuen – Unterscheidung zwischen Pluralismus («grundlegend verschiedener Meinungen»: II C 2) und Vielfalt.

[8] Vgl. DC aaO. 66.

[9] Vgl. DC aaO. 33.

[10] Der Originaltext dieser Intervention in The Tablet, 17. Dez. 1985, 1297.

[11] Man hatte behaupten können, die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* sei «ein Dokument der Belgier»; im gleichen Sinne könnte man sagen, der Schlußbericht der Synode sei «ein Dokument der Engländer».

[12] Die spanischsprachige Gruppe aber hielt sich weder bei der Theologie der Basisgemeinschaften noch bei der Option für die Armen besonders lange auf; übrigens zeigten sich die lateinamerikanischen Kirchen während der Diskussion in diesem Punkt geteilter Meinung.

[13] Und sei es auch nur aufgrund des für das Einheitssekretariat vorgesehenen Statuts.

[14] So die Kardinäle Hume und O'Fiaich und Bischof Carter (Kingston, Jamaika).

[15] Vgl. The Tablet, 30. Nov. 1985, 1272. Der Bericht der Bischöfe von England und Wales zielte in die gleiche Richtung.

[16] Bischof Hurley, Bischof Carter und Bischof Gran (Oslo).

[17] Vgl. DC aaO. 65.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN-MARIE TILLARD

1927 in Saint Pierre et Miquelon (französ. Überseeterritorium vor der Küste Neufundlands) geboren. 1950 Eintritt in den Dominikanerorden. Studium der Philosophie in Rom und der Theologie an der Ordenshochschule von Le Saulchoir in Paris. Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Dann zusätzlich zur regulären Lehrtätigkeit als Professor der Dominikaner-Fakultät von Ottawa intensives Engagement im ökumenischen Dialog: Mitglied der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC), der Orthodox-Katholischen Gemeinsamen Kommission, der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Vizepräsident). Veröffentlichungen: L'Eucharistie Pâque de l'Eglise (Paris 1964); Devant Dieu et pour le monde: Le projet des religieux (Paris 1974); Il y a charisme et charisme (Brüssel 1977); L'Evêque de Rome (Paris 1982). Mitarbeit an den Zeitschriften Irénikon, Lumen Vitae, Nouvelle Revue Théologique, Proche-Orient Chrétien, One in Christ, Midway. Anschrift: Avenue Empress 96, Ottawa 4 (Ontario) K1R 7G2, Kanada.

Aloísio Lorscheider

Die Außerordentliche Synode im Licht des Zweiten Vatikanums zwanzig Jahre nach dessen Ende – ein Zeugnis

I. Die Ziele der Synode

Die außergewöhnliche Synode wollte *Gedächtnis, Austausch* und *Prophetie* sein.

Als *Gedächtnis* will die Synode, dem Auftrag von Papst Johannes Paul II. entsprechend, die außergewöhnliche Atmosphäre kirchlicher Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, durch die das Zweite Vatikanum charakterisiert war, wieder aufleben lassen. Damals hatte ja ein Geist der gegenseitigen Teilnahme an den Freuden und den Leiden, den Kämpfen und den Hoffnungen des Leibes Christi in den verschiedenen Gebieten der Welt vorgeherrscht.

Als *Austausch* sollte die Synode eine Hilfe sein, damit die Teilnehmer Informationen und Erfahrungen darüber austauschen könnten, wie das Konzil auf der Ebene der Universalkirche sowie auf der der Partikularkirchen in die Wirklichkeit umgesetzt worden ist, und damit so auch die Kenntnis des Konzils und der auf das Konzil folgenden kirchlichen Praxis vertieft würde.

Als *Prophetie* sollte die Synode dazu beitragen, daß das Zweite Vatikanum immer mehr und tiefer im Leben der Kirche integriert und verwirklicht würde und dabei auch ganz besonders die neuen, im Licht der neuen «Zeichen derZeit» erkannten Erfordernisse berücksichtigt würden.

Zusammenfassend: Die Synode sollte an das *erinnern,* was das Zweite Vatikanum war und sein wollte, es *bezeugen* und neu *bekräftigen.* Zwanzig Jahre hätten dabei eine ausreichende Zeit sein müssen, um besser zu verstehen, was Gott in seiner Vorsehung mit dem Konzil beabsichtigt hat. Wir sollten dann auch fähig sein, uns mit den neuen Zeichen der Zeit auseinanderzusetzen, damit wir das Konzil besser in der nahen Zukunft der Welt situieren und auf sie beziehen können.

II. Die Verwirklichung dieser Ziele

Die größte Schwierigkeit bei der Verwirklichung dieser Ziele war die kurze Zeit, die dafür zur Verfügung stand (vom 24. November bis zum 8. Dezember ohne die Samstagnachmittage, die Sonntage und das Fest der Unbefleckten Empfängnis: also nicht mehr als 11 eigentliche Arbeitstage), sowie auch die kurze Zeit ihrer Vorbereitung. Dabei hatten wir uns sowohl auf der Ebene der Lehre als auf der der Pastoral mit einer sehr umfassenden Problematik auseinanderzusetzen. Es handelte sich ja nicht nur darum, den zwanzigsten Jahrestag des Endes des Konzils zu begehen. Es stellte sich auch die Frage nach seiner Aktualität heute sowie nach den Auswirkungen, die es als in unserer Gegenwart lebendiges Ereignis der Vergangenheit für Kirche und Welt gehabt hat und noch hat. Wir wußten nicht genau, was bei all dem im Vordergrund stehen sollte: die Feier eines *Jahrestages,* die *Würdigung* dessen, was das Konzil gebracht hatte, oder die *Erörterung* und *Planung* seiner Verwirklichung in der Zukunft.

Als Gedenkfeier war die Synode durchaus gelungen. Dazu hat der sehr gute *historische Bericht* des Kardinals Gabriel Maria Garrone in nicht unwesentlichem Maße beigetragen. Er hat das Konzil als eine *einmalige geistliche Erfahrung und eine großartige Erfahrung von Kirche* dargestellt. Den Herzen und den Seelen der Konzilsväter eröffneten sich Wirklichkeiten, die über das empirisch Wahrnehmbare hinausgehen, weil sie dem Transzendenten angehören. Auch wenn es auf dem Konzil Schwierigkeiten genug gab – man denke an den mühsamen Anfang, als man noch nicht richtig wußte, was man wollte; an die Frage der Methode: wie sollte das Konzil bei seinen Arbeiten an die Probleme herangehen; an die Komplexität der vom Konzil behandelten Fragen und Themen –, konnten diese die Freude nicht ersticken, die im Glauben ihren Grund hatte und von der Liebe genährt wurde. Diese Freude war weit größer als alle Schwierigkeiten.

Durch das Konzil spürten die Bischöfe der katholischen Kirche sehr lebendig die Notwendigkeit einer stärkeren Gemeinschaft und Zusammenarbeit untereinander, vor allem auf der

Ebene der Pastoral: Die Kollegialität der Bischöfe wurde zum Charakteristikum dieses Konzils. Ganz allgemein wurde in diesem Kontext die Ekklesiologie zu einem Einheitsprinzip und zum Zentrum der gesamten konziliaren Arbeit.

Auch der Austausch der Informationen darüber, wie das Konzil auf der ganzen Welt in den verschiedenen Teilen der Kirche in die Wirklichkeit umgesetzt worden ist, darf als ein Erfolg gewertet werden. Es wurde darüber berichtet, wie gut das Konzil bei den Gläubigen angekommen ist. Dabei wurden die Erneuerung der Liturgie, die gewaltige Verbreitung des Gotteswortes, das erneuerte kirchliche Bewußtsein der Laien, die Erneuerung des Ordenslebens, die Entstehung eines ökumenischen Bewußtseins bei den Gläubigen, eine stärkere Erfüllung des missionarischen Auftrages der Kirche sowie ein klareres Wissen um ihr missionarisches Wesen, eine intensivere Praxis der Kollegialität auf allen Ebenen sowie bei den Gläubigen ein schärferes Gespür für die Grundrechte des Menschen und die sozialen Probleme eigens hervorgehoben. Allerdings ließen sich, was die Kirche selbst betrifft, auch *negative* Phänomene feststellen, die aber als solche nicht dem Zweiten Vatikanum, sondern vielmehr weniger richtigen oder zu voreiligen Interpretationen des Konzils zuzuschreiben sind: «*Post* conilium, non necessarie ergo *propter* concilium.» Eine besondere Problematik, die sich nach dem Zweiten Vatikanum stellte, war die der Beziehung zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen. Was sollte zudem getan werden, damit die Kollegialität in der Kirche besser verstanden und voller verwirklicht werde? Wie sollte man die Bischofskonferenzen theologisch bewerten?

Was die Beziehung *zwischen Kirche und Welt* angeht – also das, was von *Gaudium et spes* «ecclesia ad extram» bzw. «ecclesia in mundo huius temporis» genannt wird – sind die Voraussetzungen heute von denen vor zwanzig Jahren sehr verschieden. Die reichen Länder dieser Welt haben unter den Auswirkungen des Säkularismus und des Atheismus sowie unter einer ausgeprägten materialistischen Einstellung in allen Bereichen des Lebens und einer großen Gleichgültigkeit dem Religiösen gegenüber zu leiden. Die ganze Welt leidet unter einer *geistigen Krise,* vor allem, was die Grundsätze der Moral und die Hierarchie der Werte angeht. In den Ländern der Dritten Welt nimmt die Armut, um nicht zu sagen das Elend, immer mehr zu.

Es wurde auch an die Verfolgungen und Angriffe erinnert, unter denen die Kirche hier und dort zu leiden hatte und durch die ihr in einigen Gegenden ungerechterweise Schweigen auferlegt wurde: Gerade dort, wo sie leidet und der Verfolgung ausgesetzt ist, ist es der Kirche verboten, das Evangelium zu verkünden.

Auch durften die großen Probleme von Krieg und Frieden sowie die Fortschritte der Wissenschaft, zum Beispiel der Biogenetik, nicht vergessen werden. Ferner gewinnt die Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft immer größere Beachtung.

Wie werden das Recht, die Wahrheit kennenzulernen und zu sagen, sowie das Recht auf freie Religionsausübung respektiert? Wie verhalten sich Politik und Glaube?

Der dritte Aspekt dagegen, die Erörterung und Planung dessen, was das Zweite Vatikanum für die *Zukunft* bedeuten soll, ließ zu wünschen übrig. Die Kürze der Zeit ließ es nicht zu, auf diese Problematik wirklich einzugehen. Es blieb dabei, daß hervorgehoben wurde, wie wichtig eine Theologie des Kreuzes und des Ostergeheimnisses für die Verkündigung der Kirche, die Praxis der Sakramente und das Leben der Kirche heute sei und wie notwendig es zudem sei, die vorrangige Option für die Armen zu vertiefen, der Theologie und der Praxis der Inkulturation besondere Aufmerksamkeit zu widmen, den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und den Nichtglaubenden zu suchen und die Soziallehre der Kirche in ihrer Beziehung zur Entwicklung und zum Fortschritt der Menschheit in immer neuen Situationen weiter zu entwickeln.

III. Das Klima und die wichtige Entscheidung dieser Synode

Um zu ahnen, welche Atmosphäre auf dieser außergewöhnlichen Synode vorherrschte, reicht es, an die erste Rede auf dieser Synode zu erinnern, die Kardinal Juan Landázuri Ricketts, der Erzbischof von Lima gehalten hat.

Die Früchte des Konzils, so der Kardinal, ließen sich nicht leugnen. Das Konzil war ein neues Pfingsten. Die Kirche hatte die Chance, sich besser kennenzulernen. Sie hat diese Chance ergriffen, hat angefangen, sich innerlich zu erneuern, und hat versucht, zu sehen und zu hören, was in der Welt vor sich geht. Das Konzil hat uns die wirkliche Geschichte der Menschen nahegebracht. Es hat uns auch gelehrt, unsere

Augen für die Armen zu öffnen. In diesem Kontext erinnerte der Kardinal an die zwei großen allgemeinen Versammlungen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979). Die Kirche, so der Kardinal, genießt eine größere Glaubwürdigkeit im Volk. Das Volk Gottes will am Leben der Kirche teilnehmen. Die Gemeinschaft der gesamten Kirche mit dem Stellvertreter Christi hat sich vertieft. Die Bischofskonferenzen haben sich als ein brauchbares und effizientes Instrument der Pastoral erwiesen. Die Laien sind sich ihrer Verantwortung für das Heil stärker bewußt geworden.

Es herrschte aber auch eine bestimmte Ungewißheit bezüglich des Zweiten Vatikanums vor. Es gebe Leute, die sich einen sicheren Weg wünschten und andere, die sogar damit einverstanden wären, daß alles von neuem anfinge. Angesichts gewisser tatsächlich gegebener Auswüchse und Irrwege herrschte eine gewisse Angst und ein gewisser Pessimismus. Aber wie uns schon Johannes XXIII. mahnte, sollte das alles uns nicht dazu führen, daß wir uns als Unglückspropheten gebärden.

In einem Klima eines gesunden Optimismus und einer großen Hoffnung und Freude haben die Teilnehmer der Synode «una cum Petro et sub Petro» unterstrichen, daß das Zweite Vatikanum für uns heute und für die kommenden Zeiten die *Magna Carta* ist. Dabei brachten sie den Wunsch zum Ausdruck, daß die Kirche sich von Gottes Wort genährt und mit dieser Magna Carta in der Hand auf den Weg ins dritte Jahrtausend mache und in Freude die Geheimnisse Christi für das Heil der Welt feiere.

IV. Einige persönliche Bemerkungen

Nach meiner Meinung war die Synode deutlich geprägt von einigen klar erkennbaren Anliegen und Sorgen einiger Teilnehmer. Man sollte sie berücksichtigen, denn sie helfen, die Synode besser zu verstehen und zu situieren.

1. Es handelte sich vor allem um interne Probleme der Kirche, angefangen mit der Frage, was Kirche sei.

2. Sehr spürbar war das Anliegen, nicht so sehr von einem Verständnis der Kirche als *Volk Gottes* auszugehen, sondern sie vielmehr als *Geheimnis* zu verstehen, was dann auch dazu führte, daß sie vor allem als *Leib Christi* und *Tempel des Heiligen Geistes* dargestellt wurde. Wenigstens zwischen den Zeilen ließen sich die Befürchtungen einiger Teilnehmer herauslesen, daß das Bild der Kirche als «Volk Gottes» nicht gut verstanden worden sei, und dies könne auch dazu geführt haben, daß die Wirklichkeit der Kirche eher *soziologisch* als *theologisch* interpretiert werde mit der Gefahr, daß die Kirche schließlich als rein *demokratische* Institution gesehen und verstanden werde. Es wurde sehr stark die *communio* hervorgehoben; von Beteiligung und Anteilnahme, *participatio,* war weit weniger die Rede.

3. In diesem Kontext wurde auch das *Subsidiaritätsprinzip* in Frage gestellt. Einige meinten, dieses Prinzip möge zwar für die *Soziologie* Gültigkeit haben, was aber die Ekklesiologie angehe, sei es unbrauchbar.

4. Verschiedentlich wurde wie schon beim Zweiten Vatikanum selbst das Anliegen deutlich, zu verhindern, daß das Verständnis der *Kollegialität der Bischöfe* irgendwie den *Primat des Papstes* beeinträchtigen könnte. Daher wurde im doppelten Sinn vom Papst gesprochen: vom *Papst an sich* mit der ihm eigenen Verantwortung und vom *Papst in Gemeinschaft mit den Bischöfen.* Es wurde aber nicht der Versuch gemacht, diese beiden Perspektiven zu vertiefen und so zu einer Synthese zu finden, sondern sie blieben einfach nebeneinander stehen. So ist man nicht darauf eingegangen, was die *konkrete Verantwortung* des Papstes, seine konkrete Amtsausübung in seiner Einheit mit den Bischöfen in der heutigen Welt mit ihren enorm gesteigerten Kommunikationsmöglichkeiten bedeuten könnte. Oder, um dies deutlicher zu sagen: Soll der Papst im Normalfall allein, in eigener Verantwortung, oder kollegial, im Rahmen des Kollegiums der Bischöfe handeln?

5. Auch wurde von einigen die *unitas fidei* sehr stark in den Vordergrund gerückt, wobei die *Lehre* öfters besonders betont wurde. Es war aber nicht deutlich, ob so die *unitas fidei sic et simpliciter* gefördert werden sollte und es dabei vor allem auf die *richtige Formulierung* der Lehre ankomme, oder ob vor allem eine *unitas fidei vivida* angestrebt wurde. Was wurde für wichtiger gehalten: die Einheit der Formulierung des Glaubens oder die Einheit des gelebten Glaubens? Nach meiner Meinung sollte man sich mit dieser Problematik eingehender auseinandersetzen. Zudem ist sie auch für die Ökumene von Bedeutung.

6. Ferner kam es auf dieser Synode zu einer neuen Terminologie, die ich nicht zu verstehen

vermag, nämlich die Unterscheidung zwischen *Pluralismus* und *Pluriformität*. Dabei galt «Pluralismus» als etwas Negatives, als die gleichzeitige Verteidigung einander entgegengesetzter Positionen, die zu Auflösung, Zerstörung und Identitätsverlust führen müsse, während «Pluriformität» etwas Positives sein sollte, ein wahrer Reichtum, der eine Fülle enthalte.

7. Insgesamt hinterließ die Synode bei mir den Eindruck, das große Problem unserer Zeit sei die *Entsakralisierung* oder der *Säkularismus*. Diesen könne man definieren als ein *automatisches* und daher an der Dimension des Geheimnisses vorbeigehendes oder sie sogar leugnendes Verständnis des Menschen und der Welt. Wie ein Refrain hörte man bei dieser Synode den Ruf: *Zurück zu dem Heiligen.*

In diesem Kontext war die Rede von der Entstehung und der Verbreitung verschiedener Sekten, die unsere Pastoral in Frage stellten. Es wurde gefragt: Haben wir uns genügend gegenwärtig gezeigt angesichts des geistlichen Hungerns und Dürstens der Menschen, vor allem der jüngeren Menschen unserer Zeit? Sucht unsere Pastoral in genügendem Maße diesen Hunger und diesen Durst zu stillen?

Die Versuche, die Aufmerksamkeit auf das *institutionalisierte Unrecht* und das zunehmende Phänomen der *Herrschaft* zu lenken, waren vergeblich. Im Schlußbericht und in der Botschaft der Synode an die Welt kamen sie im Zusammenhang mit den veränderten Zeichen der Zeit kurz zur Sprache. Sogar von der vorrangigen Option für die Armen war nur sehr schematisch die Rede, und zudem fehlte der nötige Biß. Wir waren von einem wirklichen Interesse für eine *Kirche der Armen* und für eine *arme Kirche*, also für eine Kirche, in der die Armen Sitz und Stimme haben, sowie für eine Kirche der ersten Seligpreisung sehr weit entfernt. Daß die Kirche sich in der Gesellschaft auf die Seite der Armen gestellt haben soll, ist auf der Ebene der Universalkirche kaum zu merken. Es wurde sogar das Wort «Befreiung» gemieden, das nur einmal im Schlußbericht vorkommt. Statt dessen wurde «salus integralis» vorgezogen. Ich vermag tatsächlich keinen großen Unterschied zwischen einer «integralen Befreiung» des Menschen in Jesus Christus und seinem «integralen Heil» in Jesus Christus zu sehen.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ALOÍSIO LORSCHEIDER

1924 in Rio Grande do Sul, Brasilien, geboren. 1942 Eintritt in den Franziskanerorden. 1948 Priesterweihe. Abschluß des Theologiestudiums an der Ordenshochschule der Franziskaner, dem Antonianum in Rom, mit dem Lizentiat (1950) und dem Doktorat (1952). 1962 erster Bischof von Santo Ângelo in Rio Grande do Sul, Brasilien. Seit 1973 Erzbischof und Metropolit von Fortaleza. 1976 Erhebung zum Kardinal. 1968–1971 Generalsekretär und 1971–1979 Präsident der Basilianischen Bischofskonferenz. Für eine Periode von drei Jahren auch Präsident des Rates der Bischofskonferenzen von Lateinamerika (CELAM). Kopräsident der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats 1979 in Puebla. Veröffentlichungen: Zeitschriftenaufsätze und kleinere Werke über das Zweite Vatikanische Konzil, über Puebla und eine Theologie für die Predigt und das Leben. Anschrift: Avenida Mon. Tabosa, 60, Caixa Postal D-6, 6000 Fortaleza-Ceará, Brasilien.

Elias Zoghby

Der Universale Katechismus

Ein Projekt der Außerordentlichen Bischofssynode – betrachtet aus kulturellem und pastoralem Blickwinkel

«Löschet den Geist nicht aus! Verachtet prophetisches Reden nicht!» (1 Thess 5,19f)

Vorbemerkung

Das Drama des Konzils von Chalkedon (451), das die Kirche Christi zerrissen hat, wiederholt sich ständig und schwächt immer aufs neue die Christenheit. Weil das Konzil die kulturellen Divergenzen zwischen den Völkern nicht in betracht gezogen hat, hat es die sogenannten monophysitischen Kirchen verurteilt und außerhalb des Leibes Christi gestellt. Diese immer noch blutende Wunde hat der Kirche durch fünfzehn Jahrhunderte hindurch zu schaffen gemacht. Es hat dieser ganzen Zeit bedurft, bis ein Papst, Paul VI., und die monophysitischen Patriarchen der koptischen, armenischen und syrischen Kirche gemeinsame Erklärungen veröffentlichen konnten, welche diesen vielhundertjährigen Bruch rein kulturellen Gründen zuschrieben, da ein und derselbe Glaube von kulturell unterschiedlichen Kirchen auf je andere Weise zum Ausdruck gebracht worden sei.

Da erklären nun Päpste, Patriarchen, Bischöfe und Theologen (katholische und orthodoxe) kaltblütig, daß das Große Schisma, das es fertigbrachte, die Kirche Christi in zwei Teile zu zerschneiden, und das sich jetzt schon seit einem Jahrtausend behauptet, Motiven menschlicher, weltlicher und politischer Ordnung zu verdanken sei, ohne daß sie die kulturellen Divergenzen zwischen Kirchen, die im Wesentlichen denselben Glauben bekennen, ausschließen würden! So ist die Sorge um Einförmigkeit zum Zerstörer der christlichen Einheit geworden. Man glaubt, einem gemeinsamen Glauben auch einen gemeinsamen Ausdruck geben zu müssen, und jede Kirche will ihre eigenen Formulierungen der Wahrheit den anderen als etwas zu Glaubendes auferlegen.

Das ist der Rahmen, in dem das Projekt eines universalen Katechismus, das sich die Außerordentliche Bischofssynode zu eigen gemacht hat, eingeordnet werden muß.

Was ist ein Katechismus?

Es ist wichtig, sich klar zu machen, um was für eine Art von Katechismus es sich bei diesem Projekt handelt. Ein Katechismus, der ein simples Inventar der zu glaubendne Wahrhheiten wäre, ähnlich dem, den wir auf der Schulbank auswendig gelernt haben, in der Form von Fragen und Antworten, wäre es nicht wert, Gegenstand einer Entscheidung der Außerordentlichen Bischofssynode zu werden.

Der wirkliche Katechismus muß geeignet sein, als Handbuch für die Katechese dienen zu können. Nun bedeutet aber Katechese die Formung von Christen, deren Verhalten, deren Denken, Fühlen und Beten sich vom Evangelium Jesu Christi inspirieren lassen, d. h. von seinem Leben und von seiner Lehre. Ein solcher Katechismus kann nichts von dem ignorieren, was die Formung von Christen berührt: Glaube, Liturgie, Sakramente, Disziplin und Moral. Von einem Katechismus dieser Art wollen wir im folgenden sprechen.

Der Universale Katechismus und die jungen Kirchen

Wir wollen hier nicht auf die Interessen und Rechte der orientalischen mit Rom unierten Kirchen pochen, die zusehen mußten, wie ihnen das lateinische Recht, abgesehen von einigen Nuan-

cen auch die lateinische Kirchendisziplin, die lateinische Ekklesiologie, die Lehrbücher der lateinischen Theologie und konsequenterweise auch die lateinische Katechese aufgezwungen wurden.

Wir wollen uns auf den folgenden Seiten vor allem mit den jungen Kirchen der Dritten Welt befassen, die von der Römischen Kirche unter Völkern mit einer von der lateinischen Kultur völlig verschiedenen Kultur gegründet worden sind und denen man nicht nur eine lateinische Ausdrucksform der Dogmen, sondern auch das lateinische Kirchenrecht, die lateinische Liturgie und – vor dem Zweiten Vatikanum – die lateinische Sprache aufgedrängt hat, ganz zu schweigen von den für sie befremdlichen klerikalen Kostümen und Verzierungen, mit denen man ihre Hierarchen herausgeputzt hat.

Von all dem in ihrem Apostolat unter ihren Völkern behindert, wollten die Bischöfe dieser jungen Kirchen diesen eine religiöse Ausdrucksgestalt, eine Liturgie, eine liturgische Sprache und eine Kirchendisziplin verleihen, die ihren eigenen Sitten und ihrem eigenen kulturellen Milieu angepaßt sein sollten. Das Zweite Vatikanische Konzil war dann aufgrund seiner Öffnung zur Welt und zu allen Kulturen hin der von Gottes Vorsehung geschenkte Anlaß, diese Hoffnungen aller Kirchen, die sich der Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhl erfreuten, zu verwirklichen.

Fördert der Universale Katechismus diese Bestrebungen? Oder, anders gefragt: Folgt er dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeschlagenen Weg?

Der Universale Katechismus bedeutet ein Hindernis auf dem vom Zweiten Vatikanum eingeschlagenen Weg

Es ist unbestreitbar, daß ein Konzil nicht in wenigen Jahren eine Situation beenden kann, die Jahrhunderte lang geherrscht hat. Das zweite Vatikanum hat nur die Richtpunkte gesetzt für eine Reform, die nun schrittweise durch Jahrzehnte, wenn nicht gar durch Jahrhunderte hindurch verwirklicht werden muß. Es markiert nur einen Anfangspunkt und keinen Endpunkt.

Es ist nicht weiter verwunderlich, daß ein solches Konzil auf Schwierigkeiten stößt und daß gewisse Leute eine Reform, die gerade erst im Entwurf sichtbar geworden ist, im Keime erstikken möchten. Zu diesem Zweck kann das in Frage stehende Projekt zu einem Meisterstück werden.

Heute einen Universalen Katechismus herauszubringen, eine Art gemeinsamen und feierlichen Glaubensbekenntnisses, das aus der quasiunfehlbaren Gutheißung durch den Papst Nutzen ziehen würde, das hieße tatsächlich, die Konzilsdekrete, die doch nichts als Entwürfe, als Planskizzen sind, zu einer quasidefinitiven Formel gerinnen zu lassen und den Schlußpunkt einer Reform zu setzen, die doch gerade erst als Planskizze begonnen hat; es hieße, die von interessierten Bischöfen, von Theologen, Liturgikern und Kirchenrechtlern unternommenen Bemühungen, das Konzil auf den Weg der Durchführung und konkreten Verwirklichung zu bringen, kurzweg abzuschneiden; es hieße, den derzeitigen Zustand zu konsekrieren und die Kirche für lange Zeiten an das Heute, das dem Gestern der vorkonziliaren Zeit noch so sehr ähnelt, zu binden.

Kann die Römische Kirche einen UNIVERSALEN Katechismus zustande bringen?

Damit ein Katechismus sich universal nennen kann, muß er aus der universalen Kirche hervorgehen, d. h. aus der ganzen Kirche, und er muß für alle Christen bestimmt sein, und schließlich muß er von der universalen christlichen Tradition inspiriert sein. Nun ist aber die Römische Kirche, die sich tatsächlich und wesentlich auf die lateinische Kirche reduziert, eine Partikularkirche, eine Teilkirche, die lediglich den Katholiken einen Katechismus zudenkt, der sich aus einer Partikulartradition, der lateinischen nämlich, inspiriert. Ein solcher Katechisms kann also nicht universal genannt werden.

Die orthodoxe Tradition, und zwar sowohl die theologische wie die juridische und asketische, bildet einen integrierenden – und zwar nicht den unbedeutendsten – Bestandteil der christlichen Tradition. Jedes Werk oder jede religiöse Institution, welche diese Tradition ignorierte, könnte nicht universal sein, ebenso wie ein von der Römischen Kirche ohne die östliche Orthodoxie abgehaltenes Konzil nicht universal oder ökumenisch sein kann. Ist es nicht dies, was Papst Paul VI. sagen wollte, als er in seiner Botschaft anläßlich der Siebenhundertjahrfeier des Konzils von Lyon dieses Konzil als die sechste Generalsynode der Westkirche qualifizierte?

Ist es opportun, daß die Römische Kirche einen katholischen Katechismus herausbringt, der auch den unierten Ostkirchen auferlegt werden könnte?

Nein! Denn wenn die östlichen Katholiken auch den Glauben der Römischen Kirche teilen, so sind sie doch nicht immer gehalten, auch dessen lateinische Formulierung zu teilen. Und diese Formulierung müßte von der wiedervereinigten katholischen Kirche und den wiedervereinigten orthodoxen Kirchen im Licht der universalen Tradition revidiert werden.

Andererseits muß eine echte Katechese ihren Mittelpunkt in der Eucharistie haben. Die östlichen Unierten können, da sie ihre eigenständige eucharistische und sakramentale Liturgie haben, nicht einfach bloß einen Katechismus lateinischer Inspiration übernehmen.

Ist es opportun, daß die Römische Kirche einen «Universalen Katechismus» herausbringt, welcher der gesamten lateinischen Kirche auferlegt werden könnte?

Ebenfalls nicht! Weder aus ökumenischen noch aus pastoralen Gründen.

a. Aus ökumenischen Gründen: Das Zweite Vatikanum hat eine Ära des Dialogs mit der östlichen Orthodoxie eröffnet. Und eine Gemischte Kommission wurde gebildet mit dem Auftrag, die bestehenden Divergenzen zwischen der Römischen Kirche und den Orthodoxen Kirchen abzubauen und diese Kirchen dahin zu bringen, sich auf eine gemeinsame Formulierung der Wahrheiten, die Gegenstand der Liturgie sind, zu verständigen. Ein Katechismus von diesem Gewicht, der einseitig von der Römischen Kirche gemacht wäre und die lateinischen Formulierungen «konsekrieren» würde, würde die Arbeiten dieser Kommission behindern und glauben machen, daß die Römische Kirche den Dialog mit der Orthodoxie nicht ernst nehme.

b. Aus pastoralen Gründen: Es ist undenkbar, daß die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanum den jungen Kirchen der Dritten Welt, die zwar von der Römischen Kirche gegründet wurden, deren Kultur sich aber total von der lateinischen Kultur unterscheidet, noch einen einförmigen Katechismus lateinischer Inspiration auferlegen wollte.

Tatsächlich ist das Christentum nicht eine bloße Ideologie. Es ist eine Beziehung von Person zu Person, eine Beziehung der Seele zur Person Christi. Es ist eine Lebengemeinschaft, die einen unmittelbaren Austausch voraussetzt, wobei Christus und der Mensch beide zugleich geben und empfangen. Wenn der Sohn Gottes sich der Seele geschenkt hat, so erwartet er Gegenseitigkeit: «Mein Sohn, gib mir dein Herz!» (Spr 23, 26).

Nun aber ist diese wechselseitige Liebe eine Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes. Christus liebt uns mit der gleichen Liebe, mit der der Vater ihn liebt: «Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt» (Joh 15, 9). Und Jesus ruft, an den Vater gewandt, aus: «Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin» (Joh 17, 26).

Christus steigt zu uns nieder dorthin, wo wir wohnen: «Ich werde bei ihm eintreten.» Er deckt bei uns seinen Tisch: «Ich werde bei ihm eintreten, und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir» (Offb 3,20).

Kurz gesagt: Christus nimmt uns so, wie wir sind, dort, wo wir sind, mitsamt unserem Temperament, unseren von den Vorfahren ererbten Lebensgewohnheiten, unserer leiblichen und geistigen Konstitution, unserem kulturellen und sozialen Erbe, dergestalt, daß jeder Mensch seinen eigenen Christus haben muß, und daß er ihn mittels seiner eigenen Seelenverfassung erkennt und liebt. Jede Seele hat ihre eigene Geschichte mit Jesus, ihre eigene Beziehung zu seinem Evangelium, das sie auf ihre je eigene Weise liest und sich zu eigen macht.

Die Evangelisten, die alle denselben Jesus Christus kennengelernt haben – ob unmittelbar oder durch Vermittlung anderer –, haben sein Leben auf verschiedene Weisen erzählt. Das ist immer derselbe Christus, aber er erscheint «projiziert» auf die jeweilige Seele jedes einzelnen von ihnen. Jeder hat von seinem Leben und seinen Reden das behalten, was ihn am meisten beeindruckt hat, was er sich in seiner Seele am meisten zu eigen gemacht hat; und er hat in seinem Evangelium das berichtet, was seinen Adressaten am meisten zuträglich war. Und so ist es gekommen, daß wir vier Evangelien haben, vier Geschichten des Lebens Jesu, die sich gegenseitig ergänzen und bereichern.

Es gibt also mit anderen Worten so viele Weisen, das Evangelium zu erzählen, so viele Weisen, Christ zu sein, wie es verschiedene

Weisen zu leben, zu denken, zu reden, zu empfinden und zu reagieren gibt.

Die Katechese muß also, um ein Volk wirklich aufzuerbauen, sich seine Sprache, seine Traditionen, seine Kultur, seine Seele zu eigen machen. Sie muß dem Christus nach seinem, nach dieses Volkes Maß Gestalt verleihen. Paulus erinnert die Galater daran, daß sie durch die Taufe Christus angezogen haben wie ein Gewand: «Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (wie ein Gewand) angelegt» (Gal 3, 27). Nun aber muß man, um den Getauften mit Christus zu bekleiden, diesen seinem Maße anpassen. Und wenn der Apostel Paulus allen alles geworden ist und sich jeder menschlichen Gemeinschaft, der er das Evangelium bringen wollte, angepaßt hat, um sie retten zu können (1 Kor 9, 19–23), um wieviel mehr mußte dann sein Meister allen alles werden, um alle zu retten? Kann er sich dann nicht auch unter den Schwarzen zu einem Schwarzen machen, um die Schwarzen zu gewinnen, und kann er sich dann nicht auch zum Gelben machen, um die Gelben zu gewinnen, und so weiter, er, der «sich entäußerte und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich» (Phil 2, 7)?

Wie Christus, ihr Haupt, so ist auch die Kirche nicht universal, weil zu ihren Gläubigen Schwarze, Gelbe und Weiße gehören, sondern weil sie allen diesen Völkern einen Christus ihrer Rasse anbietet als eine Kirche, die sich mit ihnen identifizieren kann, um sie so mit ihm, Christus, zu identifizieren. Ein Christus, der unfähig wäre, einer von ihnen zu werden, wäre nicht ihr Christus, ihr Retter, ihr menschgewordenes Wort, wäre nicht «Fleisch von ihrem Fleische, Bein von ihrem Bein». Sehen wir denn nicht, daß jedes Volk sich in seinen Bildern und Skulpturen seinen eigenen Christus und seine eigene Jungfrau-Mutter Maria nach seinem Bild und seiner Farbe macht?

Man kann natürlich den jungen Kirchen einen uniformen lateinischen Katechismus aufzwingen, aber sie werden dann nur einen entliehenen Glauben haben. Man kann ihren Gläubigen einen römischen oder westlichen Christus aufzwingen; man kann ihn auf ihren Altären aufstellen, aber innerlich wird er ihnen fremd bleiben, und dann wird man immer auch mit allen möglichen Formen der Abkehr rechnen müssen.

Man muß also jeder Kirche helfen, sich ihren eigenen Christus zu schaffen, Geist von ihrem Geist und Leben von ihrem Leben. Man muß ihr helfen, ihre eigene Liturgie zu schaffen, ihre eigenen Gebete, ihr eigenes Evangelium von Jesus dem Christus. Man muß jeder Kirche helfen, selbst ihren eigenen Katechismus zu schreiben, d. h. ihr eigenes christliches Leben zu leben, wenn auch in den Grenzen des gemeinsamen Glaubens.

Das Zweite Vatikanische Konzil wollte sich für alle Völker öffnen und die Kirche allen Kulturen und allen Zivilisationen anpassen. Es hat kaum einen Anfang setzen können zur Verwirklichung dieses Vorhabens. Muß man ihm nun einen uniformen Katechismus entgegensetzen, den man einen universalen nennt, der die Kirche aber für lange Zeit an eine der Vergangenheit allzu ähnliche Gegenwart binden würde und der alle bisher aufgebotenen Anstrengungen zur Sicherung der vom Konzil geplanten Reformen und Anpassungen blockieren würde?

Das Christentum ist entstanden in einer griechisch-römischen Welt, die bereits ihre eigene fortgeschrittene Zivilisation hatte, die daher das Christentum auch mit ihrer eigenen Philosophie, mit ihrer Kultur geprägt hat, ebenso wie sie die Kirche nach Konstantin mit ihrem imperialistischen Geist geprägt hat, und zwar so sehr, daß Papst Johannes XXIII. davon sprechen konnte, es gelte «den Staub abzuschütteln, der sich seit Konstantin auf dem Thron Petri angesammelt hat». Dank der Römischen Kirche werden wir heute Zeugen der Geburt und des Wachstums des Christentums in einer Dritten Welt, die wenig zu geben und viel zu empfangen hat. Lassen wir doch diese kaum urbar gemachten Länder frei arbeiten und geben wir ihren noch jungfräulichen Bevölkerungen die Möglichkeit, eine wirklich evangeliumsgemäße Kultur auszuprägen, die nicht die Keime einer allzu materialistischen und rationalistischen Zivilisation in sich trägt, wie sie heute den christlichen Westen angefressen hat.

Diese jungen Kirchen könnten eines Tages dem Westen, der sich mitten in der Krise des Glaubens und der Sittlichkeit befindet, das Evangelium zurückbringen.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ELIAS ZOGHBY

Griechisch-katholischer (melkitischer) Erzbischof von Baalbek (Libanon). 1912 in Kairo geboren. Nach dem Studium im Seminar St. Anna der Weißen Väter in Jerusalem 1936 zum Priester ordiniert. 1936–1941 Professor der arabischen Lite-

ratur am selben Seminar. 1941–1951 Pfarrer in Kairo. 1951–1954 Archimandrit und Patriarchalprovikar in Alexandria. 1954 Wahl und Weihe zum Titularerzbischof von Nubien und Patriarchalgeneralvikar für Ägypten und den Sudan. Seit 1968 Erzbischof von Baalbek. Veröffentlichungen: (in Arabisch:) Die Kirche und die algerische Revolution; Gedanken und Reflexionen (1500 Gedanken über 120 verschiedene Themen); (in Französisch:) Le Don de Dieu; Pensées (unter dem Titel: Quand l' Evêque cancane; 4 Bände); Le Liban Iuge et Bourreau; Tous schismatiques? Deutsche Ausgabe: Den zerrissenen Rock flicken... Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten? (Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1984); Saint Matthieu, lu par un évêque d'Orient; außerdem zahlreiche ökumenische Beiträge in Zeitschriften französischer Sprache. Anschrift: c/o LITCO, BP 70427, Antélias, Beyrouth, Libanon.

Berard Marthaler

Die Synode und der Katechismus

Man hat gesagt, die bedeutsamste Tat der Außerordentlichen Bischofssynode zum Gedenken an den zwanzigsten Jahrestag des Zweiten Vatikanischen Konzils sei ihre Empfehlung gewesen: «Sehr einmütig wird ein Katechismus, bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre gewünscht, sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind.»[1] Falls es erscheint und falls es gut verfaßt ist, wird ein solches Kompendium – wie seine Befürworter erwarten – das Denken der Kirche auf Jahrzehnte, ja vielleicht auf Jahrhunderte hinaus prägen.

Die Idee eines solchen universalen Katechismus kam im Synodengremium nicht von selbst auf; während mehrerer Jahre war sie ein Diskussionspunkt und sogar das Zentrum etwelcher Kontroversen. Die Empfehlung der Synode wirft zudem eine Frage nach der Beziehung der Außerordentlichen Synode zum Zweiten Vatikanischen Konzil auf, das Vorschläge in Richtung eines Einheitskatechismus zugunsten eines allgemeinen katechetischen Direktoriums zurückgewiesen hat! Lehnte die Außerordentliche Synode mit ihrer Forderung eines universalen Katechismus im Prinzip eine vom Zweiten Vatikanum eingenommene Position ab? Oder unterscheidet sich ihre Empfehlung von den Vorschlägen, die das Konzil zurückwies? Um auf diese Fragen zu antworten, müssen wir zuerst frühere Vorschläge zu einem Einheitskatechismus besehen.

«De parvo catechismo»

Die Idee eines Einheitskatechismus für die Gesamtkirche wurde zur Zeit des Ersten Vatikanums konzipiert[2]. Ein Entwurf zur «Abfassung eines kleinen Katechismus» wurde von der Kommission für die Kirchendisziplin (30. September 1869) und dann von der Zentralkommission (18. Oktober) gutgeheißen. Der einleitende Abschnitt sagt:

«So wie alle Glieder der Kirche Christi, die über die ganze Welt verbreitet ist, ein Herz und eine Seele sein sollen, so sollen sie auch nur eine Stimme und Zunge haben. Und da unterschiedliche Methoden und Wege, um den Gläubigen die wesentlichen Glaubensinhalte zu übermitteln, bekanntlich nicht wenige Nachteile mit sich bringen, werden wir, kraft unserer Autorität und mit der Gutheißung dieses Konzils darum besorgt sein, daß ein neuer Katechismus in lateinischer Sprache verfaßt wird nach dem Vorbild des Kleinen Katechismus des ehrwürdigen Kardinals Bellarmin. Auf Geheiß dieses Heiligen Stuhles zusammengestellt, wird er allen Ortsordinarien sehr empfohlen. Seine allgemeine Verwendung wird es erleichtern, daß inskünftig die verwirrliche Vielfalt anderer Kleiner Katechismen verschwinden wird.»

Das Schema fügte die Weisung hinzu, der Einheitskatechismus sei in die Volkssprachen zu übersetzen, von den Priestern zu erklären und allen Gläubigen auszuhändigen, «die ihn leicht dem Gedächtnis einprägen könnten». Dann bestimmte es weiter:

«Obwohl am Gebrauch des obenerwähnten Kleinen Katechismus treu festzuhalten ist, wird es den Bischöfen doch freistehen, in separater Form irgendwelche katechetischen Unterweisungen, die sie als geeignet erachten, herauszugeben...»

Am Schluß forderte das Schema «so streng, wie wir können», daß der gesamte Seelsorgeklerus den Katechismus des Konzils von Trient gebrauche. «Auf diese Weise wird eine einzige, gemeinsame Regel bestehen, um den Glauben zu übermitteln und das christliche Volk in allen Werken der Frömmigkeit auszubilden».

Der Vorschlag rief im Konzilsforum eine unerwartet lebhafte Debatte hervor. Die meisten Bischöfe waren der Idee gewogen, aber aus unterschiedlichen Gründen. Einige widersetzten sich ihr hauptsächlich aufgrund ihrer eigenen Erfahrung und des herkömmlichen Rechts des Diözesanbischofs, einen eigenen Katechismus herauszugeben. Nach sechs vollen Tagen der Debatte wies man den Vorschlag an die Disziplinkommission zurück, die einen zweiten Entwurf ausarbeitete. Als die revidierte Vorlage zur Abstimmung vorgelegt wurde, erklärte ein Kommissionssprecher, das Schema betreffe einzig einen Katechismus für den Elementarunterricht. Nach dieser Erklärung wurde «De parvulo catechismo» mit 491 Stimmen neben 44 *placet iuxta modum* und 56 *non placet* angenommen. Nachdem man in Rücksicht auf die *modi* einige kleinere Änderungen vorgenommen hatte, las man den neuen Text in der Aula vor, doch kam es nie zu einer Schlußabstimmung, weil infolge des im Juli ausgebrochenen Krieges zwischen Frankreich und Deutschland das Konzil im Oktober auf unbestimmte Zeit vertagt wurde.

Das Allgemeine katechetische Direktorium

Als die Bischöfe und weitere Personen ersucht wurden, Vorschläge für die Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils einzureichen, sagte Bischof Pierre-Marie Lacointe von Beauvais richtig voraus, daß einzelne fordern würden, das unvollendete Werk des Ersten Vatikanums wiederaufzunehmen. Bischof Lacointe vertrat jedoch die Ansicht, daß ein Einheitskatechismus für die Gesamtkirche nicht möglich oder zumindest nicht ratsam sei. Er empfahl statt dessen Leitlinien für die Katechese verschiedener Klassen von Kindern und Erwachsenen. In der Periode 1961–62 arbeiteten zwei Vorbereitungskommissionen – die Kommission für die Ostkirchen und die Kommission für die Disziplin – Schemata aus, die einen neuen Katechismus forderten[3].

Im Laufe der Zeit kam die Kommission für die Disziplin zum Schluß, daß ein Einheitskatechismus für die Gesamtkirche nicht machbar sei, weil die Verhältnisse von Land zu Land und von Person zu Person dermaßen verschieden seien. Andererseits wollte sie auch von der üppigen Vermehrung von Katechismen nichts wissen, zu der es käme, wenn jedes Bistum seinen eigenen hätte. Der Anregung von Bischof Lacointe folgend, machte sich die Kommission die Idee eines katechetischen Direktoriums zu eigen, das allgemeine «Regeln und Normen, an die man sich bei der Abfassung der einzelnen Katechismen halten soll», aufstellen würde. Es würde sich mit den Zielsetzungen der Katechese, den Hauptpunkten der Glaubenslehre und deren Formulierungen befassen. Ein solches Direktorium würde die Anwendung der allgemeinen Normen auf besondere Situationen den Bischofskonferenzen anheimstellen. Am Schluß wurde die Empfehlung in das Dekret «Christus Dominus» über die Hirtenaufgabe der Bischöfe aufgenommen. Artikel 44 des Dekrets, ein buntes Sammelsurium, legte einen «Allgemeinen Auftrag» vor, worin u. a. ein allgemeines katechetisches Direktorium verlangt wurde.

Indem es sich für ein allgemeines katechetisches Direktorium statt für einen Einheitskatechismus aussprach, bedeutet das Zweite Vatikanum einen Fortschritt gegenüber dem im 19. Jahrhundert vorherrschenden Verständnis der Katechese. Der auf dem Ersten Vatikanum vorgeschlagene Katechismus war für Kinder – für den Elementarunterricht – gedacht, während die Vorschläge des Zweiten Vatikanums von einer um ein Buch kreisenden Katechese zu der Katechese als ganzer übergingen. Neben dem Direktorium verlangte das Zweite Vatikanum eine Berufsausbildung für Katecheten («Christus Dominus», 14), die Wiederherstellung des Katechumenats («Sacrosanctum Concilium», 64) und die Anerkennung der engen Verwandtschaft zwischen der Katechese und der Liturgiefeier (ebd. 33). Ein wenn auch noch so guter «Kleiner Katechismus» könne nicht das Hauptinstrument der katechetischen Erneuerung sein.

Die Synoden von 1967 und 1977

Das allgemeine Direktorium harrte immer noch der Veröffentlichung, als 1967 die erste Bischofssynode nach dem Konzil zusammentrat und bei

der Diskussion über «gefährliche Meinungen und Atheismus» das Katechismusproblem wieder auf den Tisch kam. Viele Bischöfe dachten, eine öffentliche Verlautbarung sei der beste Weg, um dem Irrtum und der Verwirrung entgegenzuwirken. Einige wünschten, daß die Synode oder der Papst ein Lehrdokument in der Tradition der großen Rundschreiben Johannes' XXIII. und Pauls VI. herausgebe; dieses sollte nicht einfach eine trockene Liste von Wahrheiten, die zu glauben, oder von Irrtümern, die zu meiden sind, darstellen. Einige traten für die Veröffentlichung einer «Glaubensregel» ein, welche die Grundwahrheiten des Glaubens positiv und der modernen Geisteshaltung entsprechend verzeichnen würde. Andere schlugen ein erklärendes Werk vor, das von Fachleuten zu verfassen sei. Wieder andere zogen jedoch einen Katechismus vor – eine à jour gebrachte Fassung des Katechismus von Trient, oder besser, einen Katechismus des Zweiten Vatikanums, der vom Lehramt mit Hilfe von Fachleuten zu verfassen und zu veröffentlichen sei. Mehrere Stimmen sprachen sich gegen die Veröffentlichung von Katechismen und Dokumenten aus, da sie die Zeit noch nicht für gekommen hielten, um über gewisse Fragen oder Meinungen, die man als gefährlich ansehe, zu entscheiden[4].

Aus den Interventionen erhellt jedoch, daß die Bischöfe, die sich für einen neuen oder revidierten Katechismus aussprachen, ein ganz anderes Werk im Sinn hatten als den auf dem Ersten Vatikanum erörterten Kleinen Katechismus[5]. Es ging nicht mehr um Elementarunterricht für Kinder, sondern um falsche Auffassungen und verwirrrliche Meinungen von Erwachsenen. Die Synode von 1967 sagte in ihrem Schlußbericht nichts von einem Katechismus, weil sie dachte, man habe sich der Angelegenheit schon irgendwie angenommen kraft des in «Christus Dominus» erteilten Auftrags, ein katechetisches Direktorium zu verfassen[6]. Bevor die Synode auseinanderging, gab Kardinal Villot, damals Präfekt der Kleruskongregation, einen Bericht über den Stand der Arbeiten am Direktorium ab. Das Allgemeine katechetische Direktorium wurde dann fast vier Jahre später im Juni 1971 endlich veröffentlicht.

Die Synode von 1977 hatte die «Katechese in unserer Zeit» zum Thema. Obwohl sie besonderes Gewicht auf die Katechese für Kinder und Jugendliche legte, hatte die Synode über Katechismen jeder Art mit Ausnahme eines Einheitskatechismus sehr wenig zu sagen. Dem «instrumentum laboris» – dem «Arbeitspapier» – lagen Antworten auf den den nationalen Bischofskonferenzen übersandten Fragebogen zugrunde, der sich auf die katechetischen Methoden von einst und insbesondere auf die Rolle bezog, die der Katechismus und dessen Auswendiglernen spielte (Abschnitt 13). Um diesen Abschnitt kreiste die Intervention des Erzbischofs Dermot Ryan von Dublin, der im Namen der Irischen Bischofskonferenz sprach. Er trat dafür ein, daß Kinder gewisse Formeln – Glaubensbekenntnisse, Grundgebete, die Teile der hl. Messe, die zehn Gebote, die acht Seligkeiten, die Gaben des Heiligen Geistes und die Kirchengebote – auswendig lernen sollten. Erzbischof Ryan schickte jedoch seinen Ausführungen voraus: «Man würde die Synode überfordern, wenn man von ihr erwarten würde, einen Katechismus hervorzubringen, der kurz wäre, das Wesentliche enthielte und im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils und darauf folgender Dokumente des Lehramts überarbeitet wäre. Vielleicht ist die Zeit noch nicht reif, ein solches Werk zu beginnen.»[7]

Obwohl Erzbischof Ryan einem Katechismus gewogen schien, fand ein solcher unter den anderen Bischöfen und der Synode von 1977 wenig Anklang. Einige betonten die Wichtigkeit einer systematischen Katechese und die Notwendigkeit, Formeln auswendig zu lernen. Doch ihre Hauptsorge ging über die Instrumente und die Organisation der Katechese weit hinaus und richtete sich auf die Natur und Zielsetzung der Aufgabe und ihr Verhältnis zur Evangelisierung. Die Bischöfe stellten ihre Hauptanliegen in 34 Vorschlägen zusammen, die dem Papst übergeben wurden, doch keiner der Vorschläge enthielt eine Empfehlung, einen Katechismus zu veröffentlichen. In seiner Schlußansprache bestätigte Paul VI. «die Notwendigkeit einiger Grundformeln, die es ermöglichen werden, die Wahrheiten des Glaubens und der christlichen Sittenlehre leichter, passender und genauer zum Ausdruck zu bringen», doch auch er schwieg sich über einen Katechismus aus.

Papst Paul starb im August 1978, und es blieb Papst Johannes Paul II., der als Erzbischof von Krakau an den Verhandlungen teilgenommen hatte, überlassen, die Apostolische Exhorte «Catechesi tradendae» herauszugeben, die auf der Arbeit der Synode basierte. «Catechesi tradendae» bekräftigte wiederum die Wichtigkeit des Allgemeinen katechetischen Direktoriums und

sagte, dieses sei «immer noch das Grunddokument, um in der Kirche die katechetische Erneuerung voranzutreiben und zu lenken» (Abschnitt 2). Es ist noch zu vermerken, daß das Allgemeine Direktorium Richtlinien für die Ausarbeitung und Veröffentlichung von Katechismen gibt (Abschnitte 119 und 134). Papst Johannes Paul führt wiederum das Direktorium an, wenn er sagt: «Ich muß die Bischofskonferenzen der ganzen Welt lebhaft dazu aufmuntern, geduldig, aber entschlossen das beträchtliche Werk zu unternehmen, das im Einvernehmen mit dem Apostolischen Stuhl zu leisten ist: die Ausarbeitung echter Katechismen, die sich treu an den wesentlichen Inhalt der Heranbildung der künftigen Christengenerationen zu einem starken Glauben halten» (Abschnitt 50).

Obwohl der Text offensichtlich für den Gebrauch von Katechismen eintritt, sagt er nichts über einen Einheitskatechismus für die Gesamtkirche, sondern scheint eher für eine gewisse Anpassung an örtliche Bedürfnisse zu sprechen.

Die Außerordentliche Synode von 1985

Daß die Außerordentliche Synode, die Papst Johannes Paul II. zum Gedenken an den zwanzigsten Jahrestag des Zweiten Vatikanischen Konzils einberief, auch wieder das Katechismusproblem aufgreifen werde, wurde zu verstehen gegeben, schon bevor die Bischöfe zusammenkamen. In seiner Zusammenfassung der Antworten auf den Fragebogen, der vom Generalsekretariat der Synode versandt worden war, bemerkte Kardinal Danneels, der Berichterstatter der Synode, in gewissen Ländern bestehe offensichtlich eine Art von selektivem Christentum – es fehle irgendwie an der Glaubenstreue und organischen Struktur in der Katechese. Einige Bischofskonferenzen sprachen deshalb von einem Katechismus, der den Erfordernissen der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum so entspräche, wie der Römische Katechismus den Erfordernissen der Kirche nach dem Konzil von Trient zu entsprechen suchte[8].

Ungefähr die Hälfte der Interventionen, wie sie der «Osservatore Romano» zusammenfassend veröffentlichte, sagte etwas über die Katechese – wobei sie oft Fortschritte in der kulturellen Adaptation vermerkten –, doch nur wenige erwähnten einen Katechismus. Kardinal Law, Erzbischof von Boston, sprach sich als erster öffentlich für einen Einheitskatechismus aus:

«Ich schlage vor, daß eine Kommission von Kardinälen einen Entwurf für einen Konzilskatechismus ausarbeitet, der dann nach einer Befragung der Bischöfe der Welt vom Heiligen Vater zu promulgieren ist. In einer zusammenschrumpfenden Welt – einem globalen Dorf – wird ein nationaler Katechismus dem gegenwärtigen Bedürfnis, den Glauben der Kirche klar zu artikulieren, nicht gerecht werden.»

Am folgenden Tag verlangte Bischof Ruhuna von Burundi «einen vom Zweiten Vatikanum inspirierten Musterkatechismus». Die Intervention des lateinischen Patriarchen von Jerusalem, Giacomo Beltritti, hingegen erschien als Widerhall der Debatte des Ersten Vatikanums, wenn er sich für einen in der ganzen Kirche zu verwendenden Einheitskatechismus für Kinder aussprach, der sich an die Bedürfnisse der verschiedenen Länder anpassen ließe.

Nach der neunten Generalkongregation der Synode (29. November) verlagerten sich die Diskussionen auf kleine, nach Sprachen eingeteilte Gruppen, worin sich der Vorschlag eines «Katechismus» herauszukristallisieren begann. Die italienische Sprachgruppe forderte die Veröffentlichung von drei Werken, um die Kenntnis des Zweiten Vatikanums zu fördern: eines «Glaubenskatechismus» für Glaubende, eines «Buches des christlichen Glaubens» für Nichtglaubende und eines «Buches der Sittenlehre» für jedermann. Die englische Sprachgruppe A forderte «ein Kompendium der katholischen Lehre, dem jedes Land seine eigenen Lehrdokumente entnehmen könnte. Ähnlich empfahl die französische Studiengruppe B «einen Katechismus bzw. ein Kompendium» mit den Lehren des Zweiten Vatikanums. Sie fügte hinzu, dieser Katechismus sollte es sich angelegen sein lassen, Jesus Christus als das Thema und Zentrum der Katechese darzustellen und das Evangelium als einen Lebensweg und nicht als eine Ideologie vorzulegen.

Die spanische Sprachgruppe B wünschte, daß der Heilige Stuhl nach einer Konsultierung der Bischofskonferenzen die Ausarbeitung eines Nachschlagewerks über die katholische Lehre in Angriff nehme, eines Kompendiums zusammenfassender Formulierungen des Glaubens und der Sittenlehre. Sie machte deutlich, daß sie nicht um einen detaillierten Katechismus ersuche, sondern um eine vollständige Zusammenfassung der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche in Entsprechung zu den neuen pastoralen Einsichten des Zweiten Vatikanums. Die lateinische Studien-

gruppe sprach sich für die Idee eines dem Zweiten Vatikanum entsprechenden Einheitskatechismus aus nach dem Vorbild dessen, der nach dem Konzil von Trient verfaßt wurde. Sie wünschte, daß bei der Abfassung eines solchen Katechismus das Glaubensbekenntnis Papst Pauls VI. in Erwägung gezogen werde, weil dieses als die hauptsächliche Leitlinie bei der Schaffung neuer katechetischer Texte anzusehen sei.

Die Berichte der Studiengruppen sind besonders wichtig zum Verständnis der Grundlage und Absicht der Empfehlung, die im Schlußbericht der Außerordentlichen Synode erschien:

«Sehr einmütig wird ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre gewünscht, sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind. Die Darlegung muß biblisch und liturgisch sein, die rechte Lehre bieten und zugleich dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein.»[9]

Im Kontext sowohl der Interventionen einzelner Bischöfe als auch der Diskussionen in den Sprachgruppen erhellt, daß es bei der Forderung der Außerordentlichen Synode nach einem «Katechismus bzw. Kompendium» um etwas ganz anderes geht als bei dem Kleinen Katechismus, der vom Ersten Vatikanum vorgeschlagen und vom Zweiten Vatikanum zugunsten des Allgemeinen katechetischen Direktoriums abgelehnt wurde. Die Empfehlung der Synode unterscheidet sich vom Schema «De parvo catechismo» des Ersten Vatikanums in zwei wichtigen Punkten: Erstens scheint sie ein Werk für reife Leser, in erster Linie für Katecheten, Lehrer und andere Seelsorgekräfte, die mit der Unterweisung der Gläubigen betraut sind, im Auge zu haben; und zweitens anerkennt die Synode die kulturelle Verschiedenheit und das Erfordernis, auf regionale Unterschiede Rücksicht zu nehmen.

Das Verlangen nach einem Katechismus, der die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils interpretieren und verbreiten würde, so wie der «Catechismus ad parochos» die Lehren des Konzils von Trient verbreitete, wurde von einigen Bischöfen an der Synode von 1967 geäußert, doch brauchte es fast zwanzig Jahre, bis die Idee zum Keimen kam. Die lateinische Sprachgruppe an der Außerordentlichen Synode machte geltend, daß ein solcher Katechismus schon vorgeschlagen worden sei, als das Zweite Vatikanum noch getagt habe, doch wenn das der Fall war, wurde der Vorschlag nie ernstlich in Erwägung gezogen. Sicherlich widerspricht die Empfehlung der Synode von 1985 keiner Stellungnahme des Zweiten Vatikanums. Insofern sie kulturbedingte Unterschiede zuläßt und impliziert, daß die Erwachsenenkatechese die Hauptform aller Katechese (Allgemeines katechetisches Direktorium, Abschnitt 20) ist, liegt «ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre» in der besten Tradition des Allgemeinen Direktoriums, das, wie Papst Johannes Paul II. gesagt hat, «immer noch das Grunddokument ist, um in der Kirche die katechetische Erneuerung voranzutreiben und zu lenken» («Catechesi tradendae», Abschnitt 2).

[1] «L' Osservatore Romano», deutsche Ausgabe, 16. Jg., Nr. 1, 3.1.1986, S.13.

[2] Ich halte mich an Michael T. Donnellan, Rationale for a Uniform Catechism: Vatican I to Vatican II (Unveröffentlichte Dissertation an der Catholic University of America, Wahington D.C. 1972).

[3] Die Dokumentation für diesen Abschnitt findet sich in: B.L. Marthaler, Catechetics in Context. Notes and Commentary on the General Catechetical Directory (Huntington, IN. 1972) xvi–xxx.

[4] G. Caprile, IL sinodo dei vescovi (Rom 1968) 221.

[5] Caprile, ebd. 190. 197. 209.

[6] Caprile, ebd. 226. 562.

[7] Der volle Wortlaut der Intervention von Erzbischof Ryan erschien in: The Living Light 15 (1978) 45–47.

[8] Die vollständigste Sammlung der Synodendokumente ist zur Zeit das französische Werk: Le Synode Extraordinaire. Célébration de Vatican II (Paris 1986). Sie ist jedoch womöglich durch andere Quellen zu ergänzen. So wird z.B. der Hinweis auf den Katechismus, der sich im lateinischen Originaltext findet, merkwürdigerweise in der französischen Fassung weggelassen.

[9] AaO., Anm. 1.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

BERARD MARTHALER

Mitglied des Ordens der Franziskaner-Konventualen. Doktorat in Theologie (Rom) und Geschichtswissenschaft (University of Minnesota). Seit 1963 Professor für Religionswissenschaften an der Katholischen Universität von Amerika, Washington, D.C. Herausgeber von «The Living Light», einer interdisziplinären Zeitschrift für katholische Erziehung, Katechese und pastoralen Dienst, herausgegeben mit Förderung durch die «United States Catholic Conference». Anschrift: Department of Religion and Religious Education, Catholic University of America, Washington, D.C. 200064, USA.

Hermann Pottmeyer

Die Kirche als Mysterium und als Institution

I. Das journalistische Echo auf die Synode

«Die Flucht in das Mysterium» überschrieb das deutsche Wochenblatt «Die Zeit» seine Bilanz der Sondersynode. Der Begriff «Mysterium» sei als theologisches Kodewort in die Synodenaula geworfen worden und habe ein befreites Aufatmen ausgelöst. Denn es habe den Bischöfen erlaubt, den realen Problemen auszuweichen, nicht zuletzt einer Debatte über notwendige Strukturreformen, die einige Bischofskonferenzen gewünscht hätten[1].

Viele Kommentatoren haben angemerkt, es seien vor allem die eher als konservativ eingestuften deutschen Kardinäle Ratzinger, Höffner (Köln) und Meisner (Berlin) gewesen, die den Begriff «Mysterium» eingebracht hätten. Dabei hätten sie ausdrücklich die ihrer Meinung nach übermäßigen Strukturdebatten der Nachkonzilszeit kritisiert. Ein Gegengewicht hätten vor allem Vertreter der englischsprechenden Kirchen gebildet, an ihrer Spitze Kardinal Hume, die unter dem Leitbegriff «Communio» Strukturreformen gefordert hätten, zumal eine Entfaltung der Kollegialität. Ihnen hätten sich Vertreter der Kirche in der «Dritten Welt» verbunden gefühlt, denen unter dem Stichwort «Inkulturation» eine selbständigere Entfaltung der Ortskirchen angelegen gewesen sei.

In der Tat, «Mysterium» und «Communio» sind die ekklesiologischen Leitbegriffe der Sondersynode, der eine für den eigentlich theologischen Aspekt, der andere für den institutionellen Aspekt von Kirche. Steht aber «Mysterium» für eine Trendwende in der nachkonziliaren Entwicklung? Eine Antwort ist nur möglich, wenn wir den «Sitz im Leben» der Rede vom «Mysterium» in der Sondersynode und im Konzil vergleichen. Denn «Mysterium» ist wie «Communio» auch ein ekklesiologischer Leitbegriff des Konzils.

II. Der Kontext der Rede von der Kirche als «Mysterium» in der Synode

Der «Sitz im Leben» der Rede vom «Mysterium» in der Sondersynode ist zuerst aus den Wortmeldungen der Bischöfe zu erheben. In dem Vorschlag, der vor allem von den deutschen Bischöfen kam, die Kirche als Mysterium zu betonen, spiegelt sich zuerst einmal die nachkonziliare Situation der Kirche in Deutschland wider. Deutsche Organisationsgabe und Gründlichkeit, wirtschaftliche Prosperität, ein hohes Kirchensteueraufkommen und eine ausgedehnte Strukturdiskussion und -reform haben zu einer differenzierten Räteordnung, einem hohen Organisationsgrad und zu einem Anschwellen des bürokratischen Apparats der Kirche geführt. Bischöfe und Priester leiden unter der Überforderung durch organisatorische und bürokratische Aufgaben. Da zugleich die Zahl der Priester und der aktiven Gläubigen abnimmt, erscheint die Kirche heute vielen «als eine entpersonalisierte Organisation. Der kirchliche Apparat verdeckt die Kirche als Mysterium. Darum wandern so viele junge Menschen aus der Kirche aus und gehen zu den Jugendsekten». So die Analyse von Kardinal Meisner[2]. Er schlägt deshalb vor: «Es ist an der Zeit, die Kirche als *corpus Christi mysticum,* als Braut Christi und Mutter der Gläubigen, d. h. auch in ihrer mystischen Dimension, unter den Menschen wieder sichtbar werden zu lassen. Das verleiht ihr ein persönliches Antlitz, das einladend und werbend auf die Menschen wirkt... Die Erkennbarkeit Christi auf dem Antlitz der Kirche ist unser Erbe und unser Auftrag».

Kardinal Höffner kritisiert, «daß viele ihre Hoffnung auf die Änderung von Strukturen und Zuständigkeiten setzen, während die wahre Erneuerung der Kirche in der Bekehrung der Herzen und der Hinwendung zu Gott besteht»[3]. Dem stellt er die Lehre des Konzils von der Kirche als dem Sakrament des Heils gegenüber. Die Kritik Kardinal Ratzingers an der Synodalisierung und Bürokratisierung der Kirche in Deutschland ist seit langem bekannt. Auf der Sondersynode beklagt er, im Bewußtsein vieler sei heute «die Kirche auf ihren institutionellen Aspekt reduziert. Es ist daher entscheidend, Kirche wieder als Mysterium verstehen zu lassen, in ihrer Selbstüberschreitung auf Christus

hin. Nicht die Machtverteilung in der Kirche kann Hauptthema der Synode sein»[4].

Die Betonung der Kirche als Mysterium hat in den deutschen Wortmeldungen noch eine zweite Stoßrichtung. In Absetzung vom sogenannten Optimismus in «Gaudium et spes», von Kardinal Ratzinger bereits vor vielen Jahren als «naiv» kritisiert[5], klingt eine eher kritische Zeitbeurteilung an. So Kardinal Höffner: «Die gegenwärtige Krise der Kirche ist vielmehr weithin durch das Hereinholen der säkularisierten Welt in die Kirche, vor allem in der Form einer maßlosen Emanzipation, des Subjektivismus, des Horizontalismus und des Konsumismus bedingt.» Beide Gesichtspunkte – Reduzierung der Kirche auf ihre institutionell-strukturellen Aspekte und Gefahr des Säkularismus – sind auch in den Bericht der deutschen Sprachgruppe aufgenommen worden[6].

Hinter dem Vorschlag der deutschen Bischöfe, die Kirche als Mysterium zu betonen, steht deshalb zunächst eine nachkonziliare Erfahrung und eine pastorale Sorge. Ob zudem, wie die journalistische Berichterstattung als Echo auf die vor der Synode beschworene Gefahr der Restauration annahm, taktische Überlegungen eine Rolle gespielt haben, kann hier weder festgestellt noch unterstellt werden. Unverkennbar ist allerdings, daß die deutschen Bischöfe einer weiteren Entfaltung kirchlicher Strukturen momentan keine pastorale Bedeutung zumessen. Hierin unterscheiden sie sich von Teilnehmern aus der englischsprechenden Welt und der «Dritten Welt». Im Anschluß an die profilierte Stellungnahme der Bischofskonferenz von England und Wales hat Kardinal Hume in seiner Wortmeldung die Bedeutung des Begriffs «Communio» als ekklesiologische Kategorie, ihre pastorale Bedeutung in einer sich wandelnden Gesellschaft und ihre strukturellen Konsequenzen hervorgehoben; die Communio-Strukturen seien auf allen Ebenen kirchlichen Lebens weiterzuentwikkeln[7]. In diesem Sinn hat sich auch Bischof Malone als Vertreter der Bischofskonferenz der USA geäußert[8].

Es ist nicht zu übersehen, daß die Situationsanalyse der mitteleuropäischen Bischöfe Aufnahme in den Schlußbericht der Sondersynode gefunden hat. Hier hat sich zweifellos die enge Zusammenarbeit des Berichterstatters der Synode, des belgischen Kardinals Danneels, und ihres Sondersekretärs, des deutschen Professors Walter Kapser, ausgewirkt, denen es zu danken ist, daß überhaupt ein Schlußbericht veröffentlicht werden konnte. Säkularismus und eine einseitig soziologische und ihre Institutionalität betonende Sicht der Kirche bilden die Hauptmomente der Zeitanalyse in den Abschnitten I4 und IIA[9]. Ein Zeichen der Hoffnung sieht die Synode in einer zunehmenden «Rückbesinnung auf das Heilige», die sich in einem neuen Hunger und Durst nach Transzendenz, in geistlichen Aufbrüchen in der Kirche, aber auch in der Ausbreitung der Sekten bemerkbar mache. Dadurch sieht sich die Synode herausgefordert, die Kirche an erster Stelle als Mysterium herauszustellen.

Was im Abschnitt IIA über die Kirche als Mysterium gesagt wird, entspricht den Kapiteln, I, V, VII und VIII von «Lumen gentium», die ausdrücklich angeführt werden. Unterstrichen wird der christozentrische und trinitarische Charakter der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Empfohlen werden eine vertiefte Spiritualität und das Zeugnis der Heiligkeit durch Hirten und Laien. Nur wenn die Kirche Christus, den Gekreuzigten, als ihr Leben bezeuge, werde sie glaubwürdiger. Wer heute kritisiert, daß der Schlußbericht der Synode mit der Kirche als Mysterium einsetzt, übersieht, daß auch «Lumen gentium» damit beginnt. Zudem wurde in den letzten Jahren wiederholt festgestellt, daß es genau jene vom Schlußbericht unterstrichenen Kapitel aus «Lumen gentium» sind, die in der bisherigen Rezeption des Konzils zu wenig Beachtung gefunden haben, und daß eine spirituelle Vertiefung der nachkonziliaren Erneuerung an der Zeit ist[10].

Zu kritischen Fragen Anlaß gibt indes der Kontext, in den die Rede von der Kirche als Mysterium gestellt wird, die doppelte Stoßrichtung nämlich, die die Synode damit verfolgt. Wird die gegenwärtige Welt mit dem Stichwort «Säkularismus» (autonomistische Sicht von Mensch und Welt, Immanentismus, Konsumismus) zureichend analysiert? Reicht der kurze Hinweis auf die Anerkennung einer berechtigten Autonomie der zeitlichen Dinge in «Gaudium et Spes» als Gegengewicht aus? Sollte wirklich als naiv optimistisch all das abgetan werden, was die Pastoralkonstitution an der Freiheitsgeschichte positiv gewürdigt hat, die in ihrer inneren und äußeren Gefährdung noch weitergeht und der Förderung durch die Christen bedarf? Hat die Kirche in ihrer pastoralen Praxis und in der Gestaltung ihrer Strukturen den Gewinn an Freiheitsbewußtsein und das dadurch veränderte

Verhalten der Menschen schon genügend ernstgenommen? Sollte die Erfahrung einer zunehmenden Entfremdung der Kirche von den Menschen, die wir in Europa machen, verallgemeinert und die Schuld daran nur auf einer Seite gesucht werden? Es wäre ungerecht, würde man übersehen, welcher Wandel sich in der Kirche und durch sie seit dem II. Vatikanum vollzogen hat. In vielen Völkern und in zahlreichen Bereichen ist die Kirche heute ein Zeichen der Hoffnung für die Menschen, die nach einem menschenwürdigen Leben in Freiheit streben. Dieser Gewinn sollte nicht durch die Tendenz zu einer globalen Kennzeichnung der Welt als Herrschaftsbereich des «Fürsten dieser Welt» (14) gefährdet werden. Gerade das Geheimnis der Heilsökonomie des dreifaltigen Gottes schließt ein, daß Gottes Geist auch außerhalb der Kirche am Werk ist, nicht zuletzt in dem gerechten Streben nach Freiheit und der Enfaltung der eigenen Kulturwerte.

Damit sind wir bei der zweiten Stoßrichtung, in die die Rede von der Kirche als Mysterium zielt. Ist es richtig, die Strukturdiskussion der Nachkonzilszeit und das Verlangen nach einer weiteren Entfaltung der Strukturen tendentiell mit einer einseitig soziologischen Sicht von Kirche als Ausfluß einer autonomistischen Emanzipation in Verbindung zu bringen? Richtig ist, daß es bei der Widerbelebung der synodalen Formen Mißverständnisse gibt, zumal deren Verwechslung mit dem politischen Modell der Demokratie. Richtig ist auch, daß die synodalen Gremien nur leeres Stroh dreschen und ihrerseits zu bürokratischen Apparaten werden, wenn sie eine isolierte Lebensäußerung in Gemeinde und Kirche darstellen. In Deutschland mit seiner perfekten Kirchenorganisation einerseits und einer schwindenden aktiven Beteiligung der Gläubigen andererseits mag das besonders der Fall sein. Es darf aber nicht übersehen werden, daß z. B. die Vorschläge der Bischofskonferenz von England und Wales zur Enfaltung der Kollegialität und Partizipation unter dem Leitwort «Communio» wie auch die Wünsche nach einer besseren Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips und nach größerer Kompetenz der Teilkirchen eminent pastorale Anliegen verfolgen. Um so bemerkenswerter ist es, mit welch auffallender Betonung Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache bei der Schlußversammlung der Synode die gesamtkirchliche Verantwortung der Bischöfe und, mit einem Zitat Pauls VI., ihren stärkeren Anteil an der Leitung der Gesamtkirche als Ausdruck der Kollegialität bejaht. Zugleich hat er die Abhaltung von Synoden unter breiter Beteiligung der Gläubigen bei ihrer Vorbereitung empfohlen[11].

Schließlich ist zu sehen, daß die Glaubwürdigkeit der Kirche nicht nur durch das heilige Leben ihrer Glieder gefördert wird, sondern nicht minder dadurch, daß sie sich als wahre *communio ecclesiarum* und *communio fidelium* darstellt, als Einheit in der Vielfalt. Der Schlußbericht der Synode hat dafür an anderer Stelle eine gute Formulierung gefunden: «Die Kirche als communio ist Sakrament für das Heil der Welt» (IID1).

III. Der Kontext der Rede von der Kirche als «Mysterium» im Konzil

Hat die Synode mit der Thematisierung der Kirche als Mysterium nur den Buchstaben oder auch den Geist des Konzils aufgenommen? In welchem Kontext erscheint dieses Thema während des Konzils und in den Konzilstexten?

Die Geschichte der Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament, zumal ihr Kontext im II. Vatikanum, ist am ausführlichsten von Leonardo Boff untersucht worden[12]. Das Konzil verfolgt damit eine doppelte Stoßrichtung. Einmal richtet sich diese Sicht der Kirche gegen den Triumphalismus, Klerikalismus und Juridizismus der gegenreformatorisch-neuscholastischen Ekklesiologie, wie Bischof de Smedt am 1.12.1962 in der Aula feststellte[13]. Die Kirche relativiert sich selbst, einmal im Blick auf Jesus Christus, das primordiale Sakrament des Heils, zum andern im Blick auf das Heil und die Einheit der Menschheit, denen zu dienen die Kirche gesandt ist[14]. In der anderen Stoßrichtung will das Konzil den Ort und die Aufgabe der Kirche in der geschichtlichen Phase der zunehmenden Planetisierung der Welt bestimmen. Der Lebensraum der Kirche ist nicht mehr die geschlossene Christenheit, sondern eine Menschheit, «die heute immer mehr im bürgerlichen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich zusammenwächst» (LG 28; vgl. LG 1). Deshalb versteht das Konzil die Kirche als «Sakrament. d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.» (LG 1). Ihr Dienst als Sakrament für die Einheit der Menschheit besteht «in der lebendigen Verwirk-

lichung des Glaubens und der Liebe, nicht aber in irgendeiner äußeren, mit rein menschlichen Mitteln ausgeübten Herrschaft» (GS 42).

Auf die systematische Bedeutung der Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament haben schon früh Yves Congar und Karl Rahner aufmerksam gemacht[15]. Das Konzil nimmt die ganze Bedeutungsbreite auf, in der der Begriff Mysterium/Sakrament in der Theologiegeschichte entfaltet wurde. Ursprünglich bedeutet Mysterium bei den Kirchenvätern in Anknüpfung an das Neue Testament die unergründliche Heilsökonomie, in die auch die Kirche als Werk des dreifaltigen Gottes einbezogen ist. Als Mysterium werden auch die Person Jesu Christi und die Ereignisse seines Lebens, seine Vorzeichen im Alten Bund und schließlich Eucharistie und Taufe bezeichnet. Entsprechend wird auch die Kirche selbst von den Vätern als Zeichen und Werkzeug der göttlichen Heilsoffenbarung Mysterium und Sakrament genannt. Erst später erfolgt in der lateinischen Kirche die Einengung des Begriffs «Sakrament» auf die sieben Sakramente[16].

Die altkirchliche Lehre vom Mysterium/Sakrament will eine allgemeine Struktur der Heilsökonomie bezeichnen: In Sichtbarem zeigt sich und wirkt der unsichtbare Gott. In diesem Sinn greift auch das Konzil die Bezeichnung «Sakrament» für die Kirche auf. Denn durch sie wird umschrieben, «wie das Sichtbare und das Unsichtbare, das Göttliche und das Menschliche miteinander zusammenhängen, die in der christologischen Heilsordnung sich gegenseitig postulieren und stützen: reale Unterscheidung beider Elemente, Notwendigkeit (*necessitas medii*) des sichtbaren Elementes angesichts des Pneumatischen, Möglichkeit der Existenz des Pneumatischen in vielen verschiedenen Elementen»[17]. Im offiziellen Kommentar heißt es deshalb: «Vox ‹mysterium› non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed... designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibili revelatur et manifestatur.»[18] In der berühmten Formulierung des Konzils bildet die Kirche «eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst» (LG 8).

Die Bestimmung der Kirche als Sakrament ist von großer struktureller Relevanz. Sie fordert nämlich, daß die sichtbare Gestalt und Gestaltung der Kirche ihrem Grund und Lebensprinzip, dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes, dem Geheimnis Jesu Christi und dem Geheimnis des Geistwirkens, entsprechen. Dieser Konsequenz ist sich das Konzil durchaus bewußt gewesen, wenn es die klerikal-zentralistische Kirchenkonzeption durch den strukturellen Leitbegriff «communio» ersetzt: Die Kirche als communio ist Frucht der Communio des dreifaltigen Gottes mit den Menschen und Abbild der Communio von Vater, Sohn und Heiligem Geist (vgl. LG 4; UR 7). Den theologischen Strukturbegriff «communio» entfaltet das Konzil sodann für alle kirchlichen Lebensbereiche: als *communio fidelium* im Volk Gottes, als *communio ecclesiarum* in der Gesamtkirche, als Einheit in der Vielfalt, als *communio non plena* mit den getrennten Kirchen. Kirche als Mysterium/Sakrament und Kirche als *communio* stehen deshalb für das Konzil in engstem Zusammenhang.

Im Blick auf die Synode ist nicht uninteressant, daß die Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament, die seit den Kirchenvätern fast in Vergessenheit geraten war, von der deutschen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts entfaltet wurde[19]. In den 30er Jahren dieses Jahrhunderts wurde diese Lehre auch von Yves Congar und Henri de Lubac aufgegriffen[20]. Im Konzil wurde ihre Übernahme vor allem von deutschen Bischöfen, an ihrer Spitze die Kardinäle Döpfner (Berlin) und Frings (Köln), betrieben, die durch die Theologen Karl Rahner und Joseph Ratzinger beraten wurden[21]. Der von deutschen Bischöfen und Theologen erarbeitete Entwurf «hat am meisten – was die Kirche als Sakrament angeht – die endgültige Fassung der dogmatischen Konstitution über die Kirche beeinflußt»[22].

IV. Ein Vergleich der beiden Kontexte

Dieser Umstand macht es besonders reizvoll, den Kontext der Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament in der Synode und im Konzil zu vergleichen. Wenn die deutschen Teilnehmer der Synode diese Lehre in Erinnerung bringen, schöpfen sie aus der besten ekklesiologischen Tradition ihres Landes, die sich zudem in der strukturellen Reform der Kirche durch das Konzil fruchtbar erwies. Wenn sie unter Berufung auf diese Lehre die geistliche Wirklichkeit der Kirche hervorheben wollen, entspricht das durchaus der Lehre des Konzils. Dennoch ist die veränderte Stoßrichtung unverkennbar, und

zwar in doppelter Hinsicht. Zuerst im Blick auf die «Zeichen der Zeit»: Während das Konzil das planetarische Zusammenwachsen der Welt und die Aufgabe der Kirche als Sakrament der Einheit der Menschheit gleichsinnig gerichtet sieht und damit der «soziologische Ausgangspunkt zum theologischen erhoben wird»[23], sehen die deutschen Synodenteilnehmer und mit ihnen der Schlußbericht den Einigungsprozeß der Welt zutiefst gestört: «Ängste und Bedrängnisse haben zugenommen. Auf der ganzen Welt wachsen heute Hunger, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Krieg, Folter und Terrorismus und andere Arten von Gewalt» (IID1). Die sich in der konziliaren Sicht nahelegende Parallelität von Menschheits- und Heilsgeschichte wird nun problematisiert und durch eine Theologie des Kreuzes kontrapunktiert. «Uns scheint, daß Gott uns durch die heutigen Schwierigkeiten tiefer den Wert, die Bedeutung und die zentrale Stelle des Kreuzes Jesu Christi lehren will. Deshalb ist die Beziehung zwischen Menschheits- und Heilsgeschichte im Licht des Ostergeheimnisses zu erklären» (IID2). Es handle sich hier nicht um eine pessimistische Sicht der Dinge, sondern um den Realismus christlicher Hoffnung. Entsprechend wird im Abschnitt über das Mysterium der Kirche betont: «So sind in der Kirche immer das Geheimnis des Kreuzes und das der Auferstehung zugleich gegenwärtig» (IIA3).

Es ist nicht zu übersehen, daß hier die Auseinandersetzung um die «Theologie der Befreiung» und ihre Sicht des Verhältnisses von Menschheits- und Heilsgeschichte nachklingt (vgl. IID6). Dabei sei daran erinnert, daß die sakramentale Ekklesiologie bei der Erarbeitung der «Theologie der Befreiung» eine bedeutende Rolle gespielt hat. Hatte doch Leonardo Boff aus seiner Untersuchung der deutschen und konziliaren Theologie der Kirche als Sakrament das Programm «Ganzsakrament ‹Kirche› als ein revolutionstheologischer Kirchenbegriff» abgeleitet[24]. Wie vor der Identifizierung von Menschheits- und Heilsgeschichte warnt der synodale Schlußbericht im Blick auf nachkonziliare Tendenzen vor einem falschen Begriff des «aggiornamento»: «In dieser österlichen Perspektive, welche die Einheit von Kreuz und Auferstehung bekräftigt, läßt sich der wahre vom falschen Sinn des sogenannten *aggiornamento* unterscheiden. Ausgeschlossen ist eine leichtfertige Angleichung, die zur Säkularisierung der Kirche führen könnte» (IID3).

Zweifellos hat die Synode zu Recht die Veränderungen notiert, die seit dem Konzil hinsichtlich der «Zeichen der Zeit» eingetreten sind und neuerdings unter dem Stichwort «Postmoderne» reflektiert werden. Die Ursachen der Entfremdung vieler Menschen von der Kirche werden aber nicht zureichend mit «Säkularismus» bezeichnet. Das gesellschaftliche Umfeld der Kirche stellt sich differenzierter dar und fordert zu einem neuen Modell der Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft heraus. Die Antwort, es bedürfe des Zeugnisses eines heiligen Lebens, ist zwar richtig, fordert aber die weitere Frage heraus, wie heiliges Leben sich heute zeigt. Die Berufung auf die Kirche als Mysterium darf nicht abstrakt bleiben und die Kirche aus den geschichtlichen Entwicklungen herausheben wollen. Das Mysterium der Kirche, das Mysterium des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi, weist die Kirche gerade in die Geschichte ein. Zu den Ursachen der Entfremdung vieler Menschen von der Kirche wie mancher innerkirchlicher Konflikte gehört auch, daß das angemessene Modell der Beziehung zwischen der Kirche und einer Gesellschaft, die sich am Ideal verantwortlicher Selbstbestimmung zu orientieren versucht, noch nicht gefunden ist oder noch keine klaren Konturen gewonnen hat und sich im übrigen in den Teilkirchen auch unterschiedlich gestalten muß. Die Bemühungen in dieser Richtung sollten nicht von vornherein als Soziologismus oder «Säkularisierung der Kirche» verdächtigt werden. Daß die Teilkirchen sich gerufen sehen, ihrem je besonderen Umfeld entsprechend, neue Weg zu versuchen, ist das pastorale Anliegen, das sich in manchen Stellungnahmen der Bischofskonferenzen und in manchen Wortmeldungen in der Synode mit dem Leitwort «communio» verband.

Verändert hat sich gegenüber dem Konzil auch das Gewicht, das den strukturellen Konsequenzen aus der Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament gegeben wird. Während die Communio-Ekklesiologie des Konzils eine synodale Bewegung und strukturelle Kreativität auslöste, bleiben die Aussagen der Synode in dieser Hinsicht verhalten. Der Schlußbericht sieht die Abneigung der Jugend gegenüber der Institution Kirche sogar darin begründet, daß «wir allzusehr über die Erneuerung der äußeren kirchlichen Stukturen und zu wenig über Gott und Christus gesprochen haben» (14). Wie schon erwähnt, stehen hinter den entsprechenden Wortmeldun-

gen in der Synode bestimmte, zumal mitteleuropäische Enttäuschungen. Aber ist nicht auch deswegen so viel über die Erneuerung der Strukturen gesprochen worden, weil erst alte Mentalitäten zu überwinden waren und sind? Und sind solche Strukturen, die wirklich Ausdruck und Instrument einer lebendigen Mitverantwortung der Gemeinde und der Laien in ihr sind, tatsächlich die Ursache einer Abneigung der Jugend gegenüber der Institution Kirche?

Dennoch hat sich die Synode in einem eigenen Abschnitt des Schlußberichts sehr grundsätzlich zum strukturellen Leitbegriff «communio» des Konzils geäußert, so daß sich ein Vergleich mit den entsprechenden Konzilsaussagen aufdrängt.

V. Die Kirche als «communio» im Schlußbericht der Synode

Der Schlußbericht bezeichnet die Communio-Ekklesiologie als «die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente» (IIC1). Damit wird eine wichtige und weiterführende Interpretation der ekklesiologischen Aussagen des Konzils gegeben. Denn die entsprechenden Konzilsdokumente enthalten neben Elementen einer Communio-Ekklesiologie auch Elemente einer vorkonziliaren juridischen Ekklesiologie. Die Schwierigkeit der Interpretation der Konzilsaussagen – Ursache vieler nachkonziliarer Konflikte – besteht gerade in der nicht vermittelten Juxtaposition der beiden Ekklesiologien in den konziliaren Dokumenten[25]. Sehr gut stellt der gleiche Abschnitt auch den theologischen Gehalt und den sakramentalen Charakter der Communio-Struktur vor. Es wird zwar richtig davor gewarnt, die Communio-Ekklesiologie auf rein organisatorische Fragen zu reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Dennoch wird entschieden die strukturelle Relevanz der Communio-Ekklesiologie unterstrichen: Sie bildet «die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt» (IIC1).

Dagegen eröffnet der folgende Abschnitt über «Einheit und Vielfalt in der Kirche» überraschend wenige weiterführende Perspektiven (IIC2). Sein Nachdruck liegt, wie übrigens auch in den Konzilsdokumenten, auf der Einheit der Gesamtkirche, und er warnt vor einem falschen Pluralismus. Ohne daß hier der Raum ist, dieses näher auszuführen, begründet das Konzil die Vielfalt in der Einheit nicht nur, wie der Schlußbericht, in der Vielfalt der Charismen und der Vielzahl der Teilkirchen, sondern auch in der Vielfalt der «Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker», so daß «die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzubringen» (LG 13; vgl. AG 4). Die Offenheit, mit der das Konzil eine Bereicherung der Kirche durch die Vielfalt der Kulturen und Situationen begrüßt, ist hier wie im Abschnitt über die Inkulturation (IIDA) eher einer Zurückhaltung gewichen. Auch die Formulierung des Verhältnisses von Gesamtkirche und Teilkirchen setzt den Akzent eher auf die Repräsentation der Gesamtkirche durch die Teilkirche als auf ihr wechselseitiges Bedingungsverhältnis. Wenn man die Entwicklungen und Bestrebungen vor allem in den jungen Teilkirchen seit dem Konzil wie auch die Stellungnahmen der Bischofskonferenzen und die Wortmeldungen in der Synode in Betracht zieht, bleibt der Schlußbericht hinter den Erwartungen zurück; das Konzil war hier reicher an Perspektiven. Die Ursache für diese Zurückhaltung ist wohl weniger bei den Verfassern des Schlußberichts als in der Tatsache zu suchen, daß in dieser Frage zur Zeit unterschiedliche Auffassungen existieren und der Schlußbericht einen möglichst großen Konsens anzielte.

Zu begrüßen ist, daß der Schlußbericht die Kollegialität der Lehre von der Kirche als Sakrament und als communio zuordnet. «Die Communio-Ekklesiologie bietet die sakramentale Grundlage der Kollegialität» (IIC4). Indem der Schlußbericht die Frage der Kollegialität auf diese Weise aus einer rein juridischen Perspektive in eine theologische Perspektive bringt, gelingt es ihm, die Institutionen der Bischofssynode und der Bischofskonferenzen als «verschiedene Teilverwirklichungen» der Kollegialität einzustufen, «die authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität sind», und dadurch minimalistische Konzeptionen der Kollegialität in der gegenwärtigen Diskussion[26] abzuwehren.

Die strukturelle Relevanz der Communio-Ekklesiologie wird auch im Abschnitt «Teilhabe und Mitverantwortung in der Kirche» unterstrichen: «Da die Kirche communio ist, muß es auf allen ihren Ebenen Teilhabe und Mitverantwortung geben» (IIC6). Von großer praktischer Aktualität ist in diesem Abschnitt das, was die Synode zur «Berufung und Sendung der Frauen in der Kirche» sagt.

Schließlich wird im Abschnitt «Ökumenische Gemeinschaft» die ökumenische Aufgabe der Kirche gleichfalls aus einer sakramentalen und Communio-Ekklesiologie abgeleitet (IIC7).

So erweist sich, was dieses Thema angeht, als wichtiges und positives Ergebnis vor allem die Tatsache, daß die Institutionalität der Kirche und ihre Strukturen konsequent und systematisch unter den Leitbegriff «communio» gestellt werden. In dieser Hinsicht zeigt sich die Erinnerung an die konziliare Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament durchaus fruchtbar. Ja, es wird notwendig sein, die trinitarische und pneumatologische Dimension des Mysterium- und des Communio-Gedankens noch weiter zu entfalten, damit das andrängende Problem der Einheit der Kirche in zunehmender Vielfalt durch Entwicklung des Communio-Bewußtseins und der Communio-Strukturen und ohne Ängstlichkeit angegangen werden kann[27].

[1] Vgl. H. Stehle, Die Flucht in das Mysterium: Die Zeit Nr. 50 (6.12.1985) 11.

[2] Wortmeldung am 26.11.1985: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 15 (1985) Nr. 49 (6.12.) 10.

[3] Wortmeldung am 26.11.1985: ebd. 7.

[4] Wortmeldung am 26.11.1985: ebd. Nr. 50 (13.12.) 5.

[5] Vgl. J. Kard. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 388.

[6] Vgl. Bericht der deutschen Sprachgruppe vom 3.12.1985: L'Osservatore Romano Nr. 51-52 (20.12.) 9. Zu nennen wären in diesem Zusammenhang auch die Wortmeldungen der Kardinäle Mayer (Kongregation für die Sakramente): ebd. 7, und Simonis (Niederlande): ebd. Nr. 49,11.

[7] Wortmeldung am 27.11.1985: ebd. Nr. 50,7.

[8] Wortmeldung am 26.11.1985: ebd. Nr. 49,7.

[9] Vgl. den Schlußbericht der Sondersynode: Herd. Korr. 40 (1986) 40-48 (hier 41-43).

[10] Vgl. z.B. H.J. Pottmeyer, Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II: G. Alberigo/J.-P. Jossua (Hg.), La réception de Vatican II (Paris 1985) 47f.

[11] Vgl. Ansprache des Papstes bei der Schlußversammlung am 7.12.1985: L'Osservatore Romano, Nr. 51-52,11.

[12] Vgl. L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972).

[13] Vgl. ebd. 243.

[14] Vgl. ebd. 229, 237f.

[15] Vgl. W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch: Theologische Berichte IX (Einsiedeln 1980) 13.

[16] Vgl. ebd. 14f.; P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils: G. Baraúna (Hg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. I (Freiburg 1966) 289-312.

[17] L. Boff aaO. 274f.

[18] G. Alberigo/F. Magistretti (Hg.), Constitutionis dogmaticae Lumen gentium synopsis historica (Bologna 1975) 436.

[19] Vgl. außer bei L. Boff noch W. Beinert aaO. 13-66; M. Bernards, Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts: Münch. Theol. Zeitschr. 20 (1969) 29-54.

[20] Vgl. W. Beinert aaO. 24f.

[21] Vgl. L. Boff aaO. 231, 243, 266.

[22] Ebd. 257.

[23] Ebd. 278.

[24] Ebd. 536.

[25] Vgl. H.J. Pottmeyer aaO. 43-64.

[26] Vgl. den Redaktionsartikel «Il sinodo dei vescovi come sviluppo della collegialità episcopale: La Civiltà Cattolica 136 (1985) H. 3248, 105-117.

[27] Vgl. H.J. Pottmeyer, Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt: Pastoraltheologische Informationen 5, 17. Folge (1986) H. 2, 253–284.

HERMANN POTTMEYER

1934 in Bocholt geboren. Studium in Münster und Rom. 1957 Lizentiat der Philosophie. 1963 Promotion zum Dr. theol. 1964-1967 Seelsorge. 1973 Habilitation für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster. Seit 1974 Professor für Fundamentaltheologie an der Kathol.-Theologischen Fakultät der Universität Bochum. Veröffentlichungen u. a.: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft (Freiburg 1968); Unfehlbarkeit und Souveränität (Mainz 1975); außerdem Mitherausgeber verschiedener Gemeinschaftswerke: G. Alberigo / Y. Cogar / H.J. Pottmeyer, Kirche im Wandel (Düsseldorf 1982); W. Kern / H.J. Pottmeyer / M. Seckler, Handbuch der Fundamentaltheologie. 4 Bde. (Freiburg 1985-86); H.J. Pottmeyer / G. Alberigo / J.-P. Jossua, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (Düsseldorf 1986). Anschrift: Universität Bochum, Postfach 102148, D-4630 Bochum 1.

Henri Teissier

Die Bischofskonferenzen und ihre Funktion in der Kirche

Die vom Papst der Synode 1985 zugewiesene Aufgabe bestand bekanntlich darin, sich über die Aufnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils während der verflossenen zwanzig Jahre durch die Kirchen der fünf Kontinente ein einigermaßen klares Urteil zu verschaffen. Und in der Tat hat sich die Arbeit der Synodenteilnehmer um diesen zentralen Gegenstand herum entfaltet. Wie zu erwarten, hat die Synode ihre Urteilsbildung nicht so vollzogen, daß man allen Aspekten des kirchlichen Lebens seit dem Abschluß des Konzils die gleiche Bedeutung beigemessen hätte. Gewisse Themen haben die Arbeit der Synode eindeutig beherrscht, unter ihnen entscheidend die Beziehungen zwischen den Teilkirchen und Rom. Der Blickwinkel, unter dem diese Frage angegangen wurde, variierte entsprechend den verschiedenen Interventionen. Die afrikanischen Bischöfe zum Beispiel befaßten sich mit diesem Thema vor allem in seinem Bezug zur Inkulturation. Für die Bischöfe Europas handelt es sich eher darum, die Aufgabenteilung zwischen der Verantwortung der Ortsbischöfe und jener der Kurienbehörden in ein ausgewogeneres Verhältnis zu bringen.

Sehr häufig wurde das Problem der Beziehungen zwischen den Teilkirchen und dem römischen Stuhl mit einem anderen in Verbindung gebracht, nämlich der Bedeutung und Funktion der Bischofskonferenzen in der Kirche. Aus diesem Grund verlangte der Schlußbericht der Synode: «Da die Bischofskonferenzen so nützlich, ja notwendig für die Seelsorgstätigkeit der Kirche von heute sind, soll man ihren theologischen Ort untersuchen und besonders die Frage nach ihrer Lehrautorität klarer und tiefer entfalten» (II C 8).

I. Um was ging es in der Debatte über die Bischofskonferenzen?

Man könnte denken, daß es bei dieser Debatte über die Aufgabe der Bischofskonferenzen nur um ein verhältnismäßig zweitrangiges Problem für das Leben der Kirche gehe. Scheinbar handelt es sich bloß um eine Aufgabenteilung in der Kirche zwischen dem Papst und den römischen Dikasterien einerseits und den Ortsbischöfen in ihren nationalen, regionalen oder kontinentalen Beratungsinstanzen andererseits. So gesehen verdiente diese Debatte hier kaum unser Interesse. In Wirklichkeit aber verbirgt sich hinter der Bestätigung und Infragestellung der Rolle der Bischofskonferenzen eine Frage von allergrößtem Gewicht. Es geht da nämlich um nichts Geringeres als um die Einheit der Kirche, ihre Katholizität und ihre Treue zur eigentlichen Sendung.

Es wäre völlig falsch, etwa zu glauben, die bestehende Spannung habe ihren Ursprung darin, daß dem Papst und den römischen Behörden die Sorge um die Einheit der Kirche zugewiesen wäre, während sich die Bischöfe um die besondere Sendung ihrer jeweiligen Ortskirchen zu kümmern hätten. Natürlich trägt der Papst als erster die Verantwortung für die Einheit der Kirche. Aber er trägt sie nicht allein. Auch das Bischofskollegium in seiner Gesamtheit hat gemeinsam mit dem Papst – und nie ohne ihn – die Pflicht, die Einheit der Kirche zu gewährleisten und zu vertiefen: «Die Kirche ist ganz und gar eine (...) und bildet nur ein Ganzes, deren vereinigendes Band in der Einheit der Bischöfe besteht» (Cyprian, Brief 76,8,3). Gewiß tragen die Bischöfe der Teilkirchen – allein oder in (nationalen bzw. regionalen) Konferenzen versammelt – die Verantwortung dafür, daß ihre Ortskirchen ihre besondere Sendung erfüllen. Sie übernehmen diese ihre Mission aber nicht allein. Auch der Papst und mit ihm die Kurienbehörden haben die Aufgabe, die Sendung jeder einzelnen nationalen, regionalen oder kontinentalen Kirche zu unterstützen und ihr zu dienen.

Das gleiche gilt für die Katholizität der Kirche. Ohne den päpstlichen Dienst könnten die Teilkirchen in eine Menge einzelner Nationalkirchen auseinanderfallen. Aber ohne die Wirklichkeit von Teilkirchen in jeder Nation, in jeder Region oder in jedem Kontinent gäbe es auch keine Katholizität.

Daher ist das Problem der Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen und dem Dienst des Papstes nicht in erster Linie eine Frage der Gewaltenteilung. Es muß in eine sehr viel weitere Perspektive gestellt werden, nämlich in die der Treue der Kirche zu drei ihrer entscheidenden Kennzeichen: ihrer Einheit, ihrer Katholizität und ihrer Sendung. Aus dieser breiteren Sicht der Fragestellung heraus möchte ich hier die eine oder andere Antwort auf den ausdrücklichen Wunsch des Schlußberichts der Synode versuchen, indem ich einige Wege nahelege, auf denen die theologische Reflexion voranschreiten müßte, um die Aufgabe der Bischofskonferenzen in der Kirche von heute klarer zu entfalten.

II. Das Einvernehmen der Nachbarbischöfe untereinander und die Tradition

Bekanntlich hatte Kardinal Ratzinger in seinem Gespräch mit Vittorio Messori erklärt: «Wir dürfen nicht vergessen, daß die Bischofskonferenzen keine theologische Grundlage haben.»[1] Es ist klar, daß diese kirchliche Struktur neu ist und auch zeitgebunden. Darum erscheint es noch vor jeder genaueren Untersuchung notwendig, daran zu erinnern, und zwar mit Hilfe einiger Beispiele, wie tief sich das Einvernehmen der Nachbarbischöfe untereinander in die Tradition einschreibt. In seinem Buch «Les Eglises particulières dans l'Eglise Universelle»[2] bemerkt Henri de Lubac, daß die Entwicklung von Ortskirchenfamilien zuerst an die Geschichte ihrer Evangelisierung gebunden war, noch bevor sie als Kirchen eines selben Volkes oder einer selben Sprache zu einem gesellschaftlich-kulturellen Phänomen wurden.

Das gegenseitige Einvernehmen von orientalischen Nachbarkirchen ist ja wohlbekannt; wir möchten daher seine Bedeutung in der lateinischen Kirche aufzeigen. Wir gehen von der Lage jener Bischöfe aus, die in der christlichen Frühzeit Karthago eine Vorrangstellung zuerkannten, ohne daß dieser Bischofssitz deswegen jemals den Titel eines Patriarchats beansprucht hätte. Cyprians Briefe bezeugen in reichem Maße, wie wichtig für den Bischof von Karthago die Communio unter den Bischöfen seines Gebiets war. Wir beziehen uns jedoch eher auf die lange Amtszeit des Aurelius von Karthago, denn diese Epoche ist uns ganz besonders gut bekannt.

Mehr als dreißig Jahre hindurch läßt sich die ununterbrochene Reihe von allgemeinen oder Provinzialkonzilien verfolgen, die unter den Bischöfen der Regionen Africa Proconsularis (Nordtunesien), Byzacena (Südtunesien), Numidia (Constantine), Tripolitania (Libyen) und der Mauretania Sitifensis, Caesariensis (Algerien) und Tingitana (Marokko) sehr enge Beziehungen herstellten. Die Abfolge der Bischofstreffen entspricht dem, was heute eine Bischofskonferenz erlebt, mit dem Unterschied freilich, daß die damals nötige langwierige Anreise zeigt, welche Wichtigkeit die Bischöfe jener Zeit diesen Konzilien der afrikanischen Kirche beimaßen. Fast zwanzig allgemeine Konzilien «ganz Afrikas» lassen sich zwischen 393 und 427 unter dem Vorsitz des Bischofs Aurelius von Karthago aufzählen. Zu diesen allgemeinen Versammlungen sind noch fünf Konzilien der Proconsularis zu rechnen. Zur gleichen Zeit fanden auch zwei Provinzkonzilien in der Byzacena statt, wobei wir gar nicht andere Bischofsbegegnungen einrechnen wie jene 411 in Karthago, der zwar nicht der Titel «Allgemeines afrikanisches Konzil» beigelegt wurde, die aber doch fast 280 katholische und ebenso viele donatistische Bischöfe vereinte[3].

Alle diese engen Bande zwischen Bischöfen von Nachbarkirchen, sei es im Rahmen der geschichtlichen Patriarchate des Ostens (vgl. *Lumen gentium* 23 und *Christus Dominus* 36), sei es im Rahmen einer (damals kontinentalen) Regionalkirche wie jener des lateinischen Nordafrika, bringen die tiefe Überzeugung zum Ausdruck, daß der Bischof sein Amt nur in Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium ausüben kann, angefangen bei den Oberhirten der geographisch und kulturell am nächsten liegenden Kirchen. Natürlich ist die Einrichtung der Bischofskonferenzen zeitgebunden. Sie ist eine Weise, die Gemeinschaft zu organisieren, wie etwa die Ad-limina-Besuche oder die Pastoralreisen des Papstes es sind. Aber es ist über diese kontingente Struktur hinaus eine theologische Wirklichkeit zu erkennen, die zum Wesen der Kirche selbst gehört, denn die universale Gemeinschaft wird namentlich durch die Gemeinschaft der Bischöfe untereinander zu lebendiger Erfahrung. Der heilige Cyprian schrieb schon im 3. Jahrhundert: «Es gibt einen Grund für einen zahlreichen Episkopat, dessen Mitglieder alle durch das Band tiefer Gemeinsamkeit miteinander verbunden sind: wenn da ein Glied unseres Kollegiums versucht wäre, einen Alleingang zu wagen und die Herde Christi auseinanderzureißen, dann eilten alle an-

deren zu Hilfe und führten die verirrten Schafe zur Herde Christi zurück» (Brief 78,3,27). Die theologischen Forschungen, die im Anschluß an die Synode zu unternehmen sind, sollten die verschiedenen Formen von Gemeinschaft, die im Verlauf der Jahrhunderte die Einheit des Episkopats sicherten, neu aufwerten und ihre wahre theologische Grundlage erkennbar machen, nämlich Dienst an der Einheit und der Gemeinschaft des apostolischen Kollegiums zu sein.

III. Bischofskonferenzen und Kollegialität

Alles soeben Gesagte steht tatsächlich in engem Zusammenhang mit der Debatte über die Kollegialität und deren Verwirklichung durch die Bischofskonferenzen. Das Zweite Vatikanum hatte eine beständige Überzeugung der Kirche ausgesprochen, als es erklärte: «Die Bischöfe (...) üben (...) das bischöfliche Amt, das sie durch die Bischofsweihe empfangen haben, in der Gemeinschaft und unter der Autorität des Papstes im Hinblick auf die ganze Kirche Gottes aus, wenn sie, was die Lehrverkündigung und die Hirtenleitung angeht, alle im Bischofskollegium oder als Körperschaft vereint sind» (CD 3). Folglich ist die «Ordnung der Bischöfe», also das Bischofskollegium, «gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, (...) Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche» (LG 22). Die bischöfliche Kollegialität versteht sich also in erster Linie von der Sorge her, die alle Bischöfe gemeinsam mit dem Papst für die allgemeine Kirche tragen.

Es erhebt sich hier die Frage: Muß man in der Arbeit der Bischofskonferenzen eine Verwirklichung dieser universellen Hirtensorge sehen, wenn man beachtet, daß diese Arbeit doch nur die Bischöfe eines Landes oder eines Gebiets angeht und den Papst nicht unmittelbar miteinbezieht? Das jüngste Dokument der Internationalen Theologenkommission ist anderer Meinung; es spricht hinsichtlich der Konferenzen von einer Auswirkung dessen, was es den «Affekt für Kollegialität» (*affectus collegialis*)[4] nennt. Der Schlußbericht der Synode geht diese Frage aus einer ähnlichen Sicht heraus, aber in einer offeneren Formulierung an. Er erklärt: «Kollegiales Handeln im engen Sinn schließt die Aktivität des ganzen Kollegiums, eins mit seinem Haupt, über die gesamte Kirche ein» (II C 4), fügt aber dann einige Zeilen weiter hinzu: «Von dieser ersten Form der Kollegialität im strengen Sinn unterscheiden sich verschiedene Teilverwirklichungen, die authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität sind: Bischofssynode, Bischofskonferenzen, Römische Kurie, Ad-limina-Besuche» (ebd.).

Uns scheint, diese Sicht schränkt die Bedingungen für die Ausübung der Kollegialität allzu sehr ein; sie würde sich damit kaum mehr anders als auf dem Weg über ökumenische Konzilien verwirklichen. Tatsächlich bestehen aber noch andere Formen, wie sich die universale Hirtensorge der Bischöfe ausüben läßt, Formen, die man alle zusammenstellen müßte. Sie gründen vor allem auf den Zusammenkünften der Bischofskonferenzen. Zum Beispiel wird der gesamtkirchliche Episkopat ziemlich häufig von einer Kurienbehörde auf die Bitte des Papstes hin auf dem Weg über die Bischofskonferenzen zu Rate gezogen. Das ist ganz besonders dann der Fall, wenn es um die Antworten auf Anfragen an die Bischofskonferenzen gelegentlich einer Bischofssynode geht. Das gleiche gilt für die Vorbereitung von wichtigeren Dokumenten, wie das etwa in den Vorbereitungsarbeiten für das neue Kirchenrecht geschah. Johannes Paul II. selbst hat hinsichtlich der *Konferenzen* von «Kollegialität» gesprochen, zum Beispiel im Sommer 1980 anläßlich der brasilianischen Bischofskonferenz, wie A. Dulles berichtet. Der Papst sah, wie er selber sagte, in dieser Konferenz «einen bemerkenswerten Ausdruck und ein besonders geeignetes Organ der Kollegialität»[5].

Wir dürfen uns übrigens nicht zu Sklaven von Begriffen machen lassen. Wenn man will, kann man ja die Verwendung des Begriffs «kollegial» ausschließlich den ökumenischen Konzilien vorbehalten. Es ist aber einleuchtend, daß sich die gewöhnliche Teilnahme der Bischöfe an den Sorgen der allgemeinen Kirche heute zum großen Teil auf dem Weg über die Konferenzen verwirklicht, auch wenn andere Weisen der Ausübung dieser Verantwortung bestehen können und sollen.

IV. Teilkirchen und Bischofskonferenzen

Eine andere Frage wäre im Anschluß an die Synode theologisch noch zu klären, nämlich das Problem der Beziehung zwischen der Konferenz und jedem einzelnen Bischof. Kardinal Ratzinger hat, wie man weiß, in seinem Interview auch

diese Frage angeschnitten und darauf energisch reagiert: «Die entschiedene Neubetonung der Rolle des Bischofs ist in Wirklichkeit verhallt, oder sie droht durch die Einbindung der Bischöfe in immer straffer durchorganisierte Bischofskonferenzen (...) geradezu erstickt zu werden.»[6] Fraglos gehört das Bischofsamt zur «Wesensstruktur» der Kirche – um einen von der Internationalen Theologenkommission verwendeten Ausdruck zu gebrauchen. Es ist aber ebenso fraglos, daß der Bischof seine Sendung nicht außerhalb einer vollen «Einbindung» in die universale Gemeinschaft aller Bischöfe erfüllen kann.

Es geht hier um ein immer neu zu suchendes Gleichgewicht zwischen der Pflicht zur Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen und der Pflicht zu einer persönlichen Verantwortlichkeit in der Verkündigung des Evangeliums, wenn es sein muß, durch ein Wort, das wie das Wort der Propheten eine Zeit lang ein einsames Wort sein kann. Der Schlußbericht der Synode erinnert daran: «In ihrer Vorgehensweise müssen die Bischofskonferenzen auf das Wohl der Kirche bzw. den Dienst an der Einheit und die unveräußerliche Verantwortlichkeit eines jeden Bischofs gegenüber der Weltkirche und seiner Teilkirche achten» (II C 5).

Die Gefahr eines Erdrücktwerdens der persönlichen Verantwortung des einzelnen Bischofs durch die Konferenzen besteht wirklich, wie ja auch die Gefahr besteht, daß sich die vatikanischen Dikasterien unbesonnen in die Angelegenheiten einer Diözese einmischen. Doch jene andere Eventualität ist auch in Erwägung zu ziehen, wenn nämlich die Verantwortlichkeit eines Bischofs in Bezug auf seine Sendung von ihm fordert, sich mit den Nachbarkirchen für ein gemeinsames Sprechen und Handeln zusammenzutun. Wir stehen heute vor einer Unmenge von Fragen, die nur in einer gemeinsamen Anstrengung auf der Ebene der Kirchenprovinz, der nationalen oder regionalen Konferenz oder sogar der kontinentalen Kirchenstruktur beantwortet werden können.

Bischof Malone hat diese Sicht der Dinge auf der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten (1984) treffend zum Ausdruck gebracht: «Ein klares Beispiel, wie die Konferenz einen Beitrag zur persönlichen Aufgabe des Bischofs leisten kann, ist die Fähigkeit desselben, vermittels der Konferenz über Fragen und Interessen von nationaler Tragweite eine Entscheidung fällen zu können» (DC 3.2.85). Das ist übrigens das bestimmende Motiv, das vom Bischofsdekret *Christus Dominus* (CD 37) zur Erklärung der Notwendigkeit der Konferenzen angeführt wird: «Vor allem in der heutigen Zeit können die Bischöfe ihr Amt oft nur dann angemessen und fruchtbar ausüben, wenn sie ihr einträchtiges Wirken mit den anderen Bischöfen immer enger und straffer gestalten. (...) (Darum) hält es diese Heilige Synode für sehr angebracht, daß sich überall die Bischöfe desselben Landes oder Gebietes zu einem Gremium zusammenfinden. Sie sollen sich zu festgesetzten Zeiten treffen, damit durch den Austausch von Kenntnissen und Erfahrung und durch gegenseitige Beratung ein heiliges Zusammenwirken der Kräfte zum gemeinsamen Wohl der Kirchen zustande kommt.»

Es müßte auch gründlicher über das einigende Band nachgedacht werden, das die Teilkirchen unter sich und auch die Bischöfe unter sich verbindet, entsprechend den Ansichten, wie sie etwa H. Legrand in seinem Essay über die Verwirklichung der Kirche an einem gegebenen Ort darlegt[7].

V. Die Lehrautorität der Bischofskonferenzen

Der Schlußbericht der Synode bittet, es möge auch «die Frage nach (der) Lehrautorität» (II C 8b) der Konferenzen, die, wie man weiß, im Interview Kardinal Ratzingers bestritten worden war[8], «klarer und tiefer» (ebd.) entfaltet werden. In seinem oben angeführten Beitrag schreibt A. Dulles, daß diese Frage grundsätzlich bereits im Can 753 des neuen Kirchenrechts entschieden sei, denn es heiße dort: «Obwohl sich die Bischöfe einzeln oder in Bischofskonferenzen oder Partikularkonzilien versammelt, nicht der Unfehlbarkeit erfreuen, wenn sie lehren, so sind sie doch Lehrer des Glaubens der ihnen anvertrauten Gläubigen.» Wie man sieht, stellt dieser Kanon die Unterweisung des Bischofs in seiner eigenen Diözese und jene der auf Partikularkonzilien oder Bischofskonferenzen vereinigten Bischöfe in Parallele.

Man könnte einwenden, die Lehre einer Bischofskonferenz habe für jede einzelne Diözese nur insofern Gültigkeit, als sie durch den Ortsbischof angenommen wird. Dieser Einwand steht aber der Tatsache nicht entgegen, daß eine Lehre, die von allen Bischöfen einer Konferenz gemeinsam vorgetragen wird, für alle Gläubigen, die es

angeht, einen hohen Stellenwert besitzt. Die Kirche ist Gemeinschaft. Und eine Lehre, die sie in einer größeren Gemeinschaft ausspricht, bekommt dadurch auch ein größeres Gewicht. Das ist auch genau einer der wesentlichen Gründe, warum es Konzilien gibt. Sie sind ja, wie jemand sagen konnte, «Ereignisse von Kirchen», wo das gemeinsame Wort der Bischöfe auf eine Herausforderung der Zeit antworten will, ganz besonders, freilich nicht einzig und allein, im Bereich der Treue zum Glauben.

Der Schlußbericht der Synode erklärt: «In den Bischofskonferenzen üben die Bischöfe eines Landes oder Gebietes ihren Seelsorgsauftrag gemeinschaftlich aus» (II C 5). Damit kann natürlich nicht eine der wichtigsten Dimensionen ihres Amtes ausgeschlossen werden, nämlich die Glaubensunterweisung, die Lehre also. Wir können wie A. Dulles zur Stütze dieser Behauptung Erklärungen Johannes Pauls II. anführen, zum Beispiel die in dem Apostolischen Schreiben «Reconciliatio et Paenitentia» vom 2. Dezember 1984; der Papst nennt bezüglich der Lehre der Kirche auf dem sozialen Gebiet besonders «die der verschiedenen Episkopate, an die man sich wendet, damit sie zu bestimmten Vorgängen in ihrem Land Stellung nehmen» (RP 26).

VI. Eine Gemeinschaft in den Dimensionen der Sendung der Kirche

Wir müssen zum Schluß zum zentralen Thema zurückkehren, von dem aus der Schlußbericht der Synode Gestalt annahm: «Die ‹Communio›-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente» (II C 1). Einige Leute stellen die Rolle der Bischofskonferenzen dadurch in Frage, daß sie auf gewisse Exzesse hinweisen (schwerfällige bürokratische Strukturen usw.); doch kann das nicht die Bedeutung dieser vom Konzil gewollten, vom Kirchenrecht anerkannten und durch das Anwachsen der Kirche seit einem Jahrhundert notwendig gewordenen Gemeinschaftsstruktur ernsthaft in Frage stellen. Schon im 3. Jahrhundert machte Cyprian von Karthago auf die doppelte Gemeinschaftsdimension aufmerksam, ohne die es keine katholische Kirche gibt: die Gemeinschaft mit der Kirche von Rom und die Gemeinschaft der Nachbarkirchen untereinander. In diesem Sinn schrieb Cyprian in der Angelegenheit der *lapsi* an die Priester von Rom: «Ich habe die Absicht, eine Versammlung mehrerer Bischöfe (Afrikas) einzuberufen und nicht ohne Übereinkunft mit euch (in Rom) alles zu regeln und zu reformieren» (Brief 20,3,3).

Heute ist die während mehrerer Jahrhunderte überdauernde Organisation der lateinischen Kirche in der verkümmerten Form eines Patriarchats des Abendlandes hinfällig. Kraft des missionarischen Eifers, den die Päpste und die römischen Behörden übrigens ständig unterstützt haben, leben jetzt Kirchen in allen fünf Erdteilen. Die Strukturen der Communio können sich wandeln. Aber die Kirche ist nur dann wahrhaft katholisch, wenn sie zu gleicher Zeit die Vertiefung ihrer Einheit und die Ausstrahlung ihrer Sendung darleben kann. Einerseits verleiht die Einswerdung der Welt der weltweiten Einheit der katholischen Kirche immer größere Bedeutung; andererseits erfordert die Vielfalt der kulturellen und gesellschaftlich-politischen Gegebenheiten eine so gewaltige Anstrengung der Inkulturation und Inkarnation des Evangeliums, daß sie die Kräfte der vereinzelten Diözesen übersteigt. Die Bischofskonferenzen wie auch die Synoden, die Patriarchate, die Pastoralreisen des Papstes usw. dienen diesem doppelten Zweck. Es verschlösse dem Ökumenismus die Tür, zerstörte das katholische Verständnis der Einheit und vernichtete die evangelische Dynamik der Mission, würde man die dreitausend Diözesen der Welt ohne jede Beziehung untereinander lassen in der Absicht, sie enger an Rom zu binden.

[1] Joseph Kardinal Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori (München 1985) 60. Jedoch hatte Ratzinger als Theologe auf diesen Einwurf selbst geantwortet, und zwar bereits in seinem Kapitel über die Lehre von der Kollegialität in «Das neue Volk Gottes» (Patmos-Verlag, Düsseldorf ^{2}1970.

[2] Henri de Lubac, Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle (Paris 1971) 47.

[3] Eine Übersicht über diese Konzilien bietet André Mandouze, Prosopographie chrétienne du Bas Empire, Afrique (Paris 1982) 1318–1320. Von der Zeit Cyprians an wurden in Karthago zweimal im Jahr (im Frühling und im Herbst) Konzilien abgehalten. Vgl. Victor Saxer, Saints anciens d'Afrique du Nord (Rom 1979) 64. Zur Bischofsversammlung 411 vgl. Actes de la conférence (Paris 1972) 911. Der Sinn unseres Rückblicks auf die Geschichte wird verständlich, wenn man zur Kenntnis nimmt, was Ratzinger (Das neue Volk Gottes, aaO.) gerade hinsichtlich der Kollegialität geschrieben hat, daß nämlich in den entscheidenden Wirk-

lichkeiten der Kirche nicht die theoretischen Überlegungen, sondern die geschichtlichen Tatsachen das Wichtige seien.

[4] Internationale Theologenkommission, L'Eglise dans le monde, DC Nr. 1909, 65, und L'Unique Eglise du Christ (Paris 1985) 38.

[5] Avery Dulles, Bishops' Conference documents, what is doctrinal authority: Origins, Jan. 1985, Bd. 14, Nr. 32, 530. Vgl. auch die Hinweise Johannes Pauls II. auf die Kollegialität bezüglich der Bischofskonferenzen in seiner Ansprache an die Bischöfe von Neuguinea: DC Nr. 1876, 626. Zur Weiterentfaltung des Themas durch den Papst vgl. seine Ansprachen an die Bischöfe der Schweiz: DC Nr. 1878, 734f.

[6] Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, aaO. 59f.

[7] Vgl. Hervé Legrand, L'Eglise se réalise en un lieu: Initiation à la pratique de la théologie, Bd. 3 (Paris 1983) 144–180.

[8] Vgl. Ratzinger, aaO. 60: «Keine Bischofskonferenz hat als solche eine lehramtliche Funktion.»

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

HENRI TEISSIER

1929 in Lyon geboren. Lizentiat in Literaturwissenschaften (Rabat) und in Philosophie (Sorbonne). Dann Studium der Theologie am Institut Catholique in Paris (1949–1955). Dann Studium der arabischen Sprache (Abschluß mit Diplom). 1956–1958 Spezialisierung in Islamwissenschaften am Institut Dominicain d'Etudes Orientales und an der Universität Kairo. Als Priester der Diözese Algier erwarb er die algerische Staatsbürgerschaft. Zuerst Generalsekretär der Katholischen Aktion, dann Direktor des Centre des Langues et de Pastorale. 1973 Bischof von Oran. 1981 Rückkehr nach Algier als Erzbischof-Koadjutor von Kardinal Duval. Seit 1979 Vizepräsident der Caritas Internationalis, seit 1982 Präsident der Bischofskonferenz von Nordafrika, seit 1983 Mitglied des Rates beim Generalsekretariat der Römischen Bischofssynode. Veröffentlichungen: Zahlreiche Aufsätze über den islamisch-christlichen Dialog und über die Theologie der Mission. Zwei Bücher: Eglise en Islam (Ed. du Centurion, Paris 1984); La Mission de l'Eglise (Desclée 1985). Anschrift: 13, Rue Khélifa-Boukhalfa, Alger, Algerien.

Peter Huizing

Subsidiarität

Eine merkwürdige Empfehlung

Im Schlußbericht der außergewöhnlichen Versammlung der Bischofssynode im Jahr 1985 heißt es unter Nummer C «Die Kirche als Gemeinschaft (communio)» n. 8, c: «Es wird empfohlen, eine Untersuchung einzuleiten über die Frage, ob das in der menschlichen Gesellschaft geltende Subsidiaritätsprinzip auch in der Kirche Anwendung findet und, wenn ja, inwieweit und in welchem Sinne die Anwendung möglich und eventuell notwendig ist» (vgl. Pius XII., AAS 38 [1946] s. 144).»

Ein entgegengesetzter Beleg

Diese Empfehlung ist vor allem deshalb so verwunderlich, weil sie genau das Gegenteil von dem Text aussagt, auf den sie sich bezieht. Es handelt sich um eine Rede von Papst Pius XII. am 20. Februar 1946, als das Kardinalskollegium durch die Ernennung verschiedener Nichtitaliener internationalisiert wurde. Der Papst ging dabei aus von den Worten des Paulus an die Christen in Ephesos über die verschiedenen Gaben, mit denen die Kirche aufgebaut wird und die vom Herrn der Kirche gegeben wurden, «um die Heiligen für ihren Dienst zum Aufbau des Leibes Christi auszustatten» (Eph 4,11–16). Darauf zitiert der Papst aus der Enzyklika *Quadragesimo Anno* des Papstes Pius XI. vom 15. Mai 1931. An der betreffenden Stelle ist davon die Rede, daß es gegen Gottes Gesetz verstößt, wenn dem Menschen genommen wird, was er mit eigenem Fleiß und aus eigenen Kräften selbst vollbringen kann, um dies einer größeren Gemeinschaft zu übertragen. Pius XII. wendet diesen Gedanken dann sofort an auf die Beziehung zwischen kleineren und niedrigeren Gemeinschaften einerseits und größeren und höheren andererseits, um dann mit dem Zitat aus *Quadragesimo Anno* fortzufahren: Alles Handeln einer Gemeinschaft sei kraft ihres Wesens und Begriffes subsidiär. Dieses Handeln solle den Mitgliedern der Gemeinschaft eine Unterstützung sein, dürfe ihnen aber nicht ihre Verantwortung nehmen oder sie zunichte machten. Schließlich erklärt Pius XII.,

daß dieses Prinzip für alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und so auch für das Leben der Kirche gelte, ohne daß dies ihre hierarchische Struktur beeinträchtige.

Das Subsidiaritätsprinzip als Norm der Gerechtigkeit in der Kirche

Daß der Papst diesen letzten Zusatz nicht als eine Einschränkung gemeint hat, etwa: «wenn dies nicht ihre hierarchische Struktur beeinträchtigt», geht deutlich aus seiner Rede am 5. Oktober 1957 auf dem zweiten Weltkongreß des Laienapostolats hervor. In dieser Rede erklärte er, daß die kirchlichen Behörden, was das Laienapostolat angehe, im allgemeinen vom Subsidiaritätsprinzip ausgehen sollten. Den Laien sollen die Aufgaben anvertraut werden, die sie genauso gut oder sogar besser als die Priester erfüllen können. Sie sollen im Rahmen der ihnen eigenen Aufgabe sowie derAufgaben, die ihnen aufgrund des allgemeinen Interesses der Kirche anvertraut werden, frei und in eigener Verantwortung handeln können[1]. Für Papst Pius XII. ist also das Subsidiaritätsprinzip eine fundamentale Norm der Gerechtigkeit, die die hierarchische Leitung der Kirche bindet und auch für die von ihr aufrechtzuerhaltende Ordnung volle Gültigkeit besitzt.

Die Einstellung bei der ersten Versammlung der Synode im Jahr 1967

Es gibt aber auch noch andere Gründe, jene Empfehlung der Synode des Jahres 1985 als merkwürdig zu empfinden. Denn sie stimmt kaum überein mit dem, was die erste allgemeine Versammlung der Bischofssynode kurz nach dem Konzil im Jahr 1967 über das Subsidiaritätsprinzip in bezug auf die Führung der Kirche gesagt hat. Der Synode waren mehrere von der päpstlichen Kommission für die Revision des Kirchenrechtes formulierte Prinzipien zur Beurteilung vorgelegt worden. Mit diesen Prinzipien sollten, so war es die erklärte Absicht, allgemeine Grundsätze festgelegt werden, die gewährleisteten, daß im revidierten Kirchenrecht Geist und Buchstabe des Konzils voll zur Geltung kämen. Nr. 4 dieser Prinzipien hatte die Überschrift «Über die Aufnahme besonderer Vollmachten im Gesetzbuch» – allerdings ging der betreffende Abschnitt in seinem Inhalt darüber hinaus. Bis dahin mußten die Bischöfe für allerlei, und zwar auch wirklich unwichtige Angelegenheiten die Erlaubnis Roms einholen oder um besondere Vollmachten bitten. Das Konzilsdekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche hatte in seiner Nummer 8 bestimmt, daß den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel (!) fortan in den ihnen anvertrauten Diözesen kraft ihres Amtes die unmittelbare, auf eigene Verantwortung hin auszuführende Gewalt zukomme, die zur Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich sei, unbeschadet der Befugnis der Päpste, sich selbst oder einer anderen Obrigkeit bestimmte genau umschriebene Fälle vorzubehalten. Zudem wird «den einzelnen Diözesanbischöfen die Vollmacht erteilt, die Gläubigen, über die sie nach Maßgabe des Rechtes ihre Gewalt ausüben, in einem besonderen Fall von einem allgemeinen Kirchengesetz zu dispensieren, sooft sie es für ihr geistliches Wohl für nützlich erachten, wenn nicht von der höchsten Autorität der Kirche ein besonderer Vorbehalt gemacht wurde».

Diese Frage der vorzubehaltenden Fälle kam erneut zur Sprache in der Nr. 5 der Prinzipien im Rahmen der umfassenderen Thematik «Über die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche». Schon zuvor hatte dieses Prinzip beim Konzil konkrete Anwendung gefunden, als es darum ging, daß die örtlichen Behörden die nötige Freiheit haben sollten, allgemeine Normen durch örtliche Bestimmungen den örtlichen Bedürfnissen anzupassen. So sollte die Verwaltung der kirchlichen Güter der jeweiligen nationalen Gesetzgebung und dem örtlichen Brauchtum entsprechen. Ähnliches gilt für die Anwendung des Kirchenrechtes: Zwar sollte in der gesamten Kirche eine einheitliche Rechtspflege angestrebt werden, diese müsse aber auch den jeweiligen Normen für Rechtsverfahren angepaßt werden.

Bei der Abstimmung in der Synode wurde Nr. 4 mit 139 Stimmen gegen zwei Gegenstimmen und 46 Stimmen «unter Vorbehalt» gutgeheißen. Dabei bezog sich der Vorbehalt jener 46 Stimmen entweder auf bestimmte Details, oder es wurde darauf insistiert, das Subsidiaritätsprinzip solle auch im Sinne einer größeren Selbständigkeit der Ordensleute und kirchlicher Rechtspersonen Anwendung finden. Auch Nummer 5 wurde mit 126 Stimmen, einer Gegenstimme und 38 Stimmen «unter Vorbehalt» gutgeheißen. Nach den Vorstellungen dieser letzten Stimmen sollten entweder die Normen für eine richtige Anwendung des Prinzips genauer umschrieben werden, oder das Prinzip sollte für alle Ebenen

des kirchlichen Lebens, auch in bezug auf die Laien, gelten, wobei gerade dies letzte von einem der Konzilsteilnehmer als unrichtig und gefährlich betrachtet wurde[2].

1969 und 1983 weitere Bestätigungen des Subsidiaritätsprinzips

Es würde uns zu weit führen, die Frage zu erörtern, inwieweit das Prinzip im kirchlichen Gesetzbuch des Jahres 1983 Anwendung gefunden hat. Jedenfalls ist es in der kirchlichen Gesetzgebung akzeptiert worden und hat dort Gesetzeskraft. Vielleicht ist das sprechendste Beispiel für die eingreifende Veränderung, die hier stattgefunden hat, die Tatsache, daß die Ortskirchen, Bistümer, Pfarren und religiösen Gemeinschaften nicht mehr als administrative Unterabteilungen der einen Weltkirche betrachtet werden, sondern als selbständige Subjekte kirchlichen Lebens und kirchlichen Rechtes, als Gemeinschaften, in denen und aus denen die eine Kirche als Kirche existiert.

Bei der ersten außergewöhnlichen Versammlung der Bischofssynode im Jahr 1969 erklärte Paul VI. in bezug auf das Subsidiaritätsprinzip, das schon bei der Vorbereitung dieser Versammlung von vielen Bischöfen als eine wichtige Norm der Beziehungen zwischen den kirchlichen Amtsträgern und dem gläubigen Volk und zwischen dem Papst und den Bischöfen hervorgehoben worden war, daß dieses Prinzip vorsichtig angewandt werden solle, ohne das Wohl der Kirche durch zu unterschiedliche und weitreichende Formen ortskirchlicher Autonomie zu gefährden. Auch auf der Synode selbst bestand keine Spur von Zweifel daran, daß das Prinzip anzuwenden sei[3].

Kein Interesse an einer Änderung bei den Teilnehmern an der Synode 1985

Wie wurde dann diese Frage auf der Synode 1985 behandelt? Im Bericht von Kardinal Danneels über die Antworten der Bischofskonferenzen auf die ihnen vom Sekretariat der Synode gestellten Fragen wird erwähnt, daß in vielen Antworten eine Verbesserung der Beziehungen zwischen den Ortskirchen und der römischen Kurie gewünscht wurde. Auch fanden in ihnen die Kollegialität der Bischöfe und die Funktion der Bischofskonferenzen besondere Aufmerksamkeit. Auch auf der Synode selbst kamen diese Themen wiederholt zur Sprache. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz der USA, Bischof James W. Mallone, äußerte den Wunsch, die Synode möge die Lehre der Kollegialität und den von dieser Lehre den Bischofskonferenzen gegebenen Impuls neu bekräftigen. Der ehemalige Bischof von Oslo und Vertreter der nordischen Bischofskonferenz John Gran forderte eine effizientere praktische Anwendung des Subsidiaritätsprinzips: Die Tendenz, die Diözesanbischöfe wieder mehr als Vertreter Roms denn als selbständige Diözesanbischöfe zu sehen und zu behandeln, solle nicht unterschätzt werden. Erzbischof Carter von Kingston, Jamaika, klagte darüber, daß in Rom viele Entscheidungen getroffen werden, die besser in den Bistümern selbst getroffen würden. Der Vorsitzende der australischen Bischofskonferenz, Erzbischof Francis Robert Rush, plädierte für eine sorgfältige theologische Begründung und Erörterung und ein effizienteres Funktionieren der Bischofskonferenzen[4]. Es gab also bei den Teilnehmern der Synode keinen Grund dafür und kein Interesse daran, das Subsitiaritätsprinzip in Frage zu stellen. Im Gegenteil. Wie kam es dann aber schließlich zu der Empfehlung der Synode, dieses Prinzip doch zu überprüfen?

Ein Hinweis Hebblethwaites

Vielleicht findet man hier einen Hinweis im Bericht des Journalisten Peter Hebblethwaite, der von manchen seiner Kollegen als unübertroffener «Vatikanspezialist» betrachtet wird[5]. Einer der Bischöfe hatte vor der Versammlung vorgetragen, daß viel Ärger vermieden worden wäre, wenn man in der Frage der Befreiungstheologie das Subsidiaritätsprinzip beachtet hätte, mit anderen Worten, wenn man in dieser Frage die Zuständigkeit der Ortskirche, hier der brasilianischen Kirche, anerkannt hätte. Zwei brasilianische Prälaten, José Ivo Lorscheiter und Aloísio Lorscheider hatten zuvor schriftlich ihr Urteil über diese Befreiungstheologie eingereicht, während es der kolumbianische Bischof Dario Castrillón Hoyos für nötig hielt, öffentlich mit großer verbaler Gewalt über diese Theologie und die «Volkskirche» herzuziehen. Hebblethwaite stellt fest, daß dies ein grelles Licht wirft auf den Konflikt zwischen den Befürwortern einer wirklichen Kollegialität und den Befürwortern einer zentralistischen Führung der Kirche.

Die Rede Jérôme Hamers

Laut einer Pressemitteilung vom 22. November hat Kardinal Jérôme Hamer auf einer Zusammenkunft des Kardinalskollegiums noch vor der Synode einen Vortrag gehalten über die Beziehung zwischen der römischen Kurie einerseits und den Diözesanbischöfen und Bischofskonferenzen andererseits. Nach einer Hervorhebung der ekklesiologischen Bedeutung der Kurie äußerte er sich über das Wesen der Bischofskonferenzen und das Subsidiaritätsprinzip, auf das sie sich beriefen. Hamer habe dabei dargelegt, es sei die eigene Aufgabe der Kurie, den Papst in seiner höchsten pastoralen Verantwortung zu unterstützen, nicht aber das Kollegium der Bischöfe, auch wenn dieses zusammen mit dem Papst an jener höchsten pastoralen Verantwortung in der Kirche Anteil habe. Die Kurie verdanke ja ihre Existenz und ihre Kompetenzen nicht dem Kollegium, sondern seinem Haupt. Dennoch sei für die Kurie dieselbe pastorale Sorge und Verantwortung bestimmend, die das Haupt und die Mitglieder des Kollegiums der Bischöfe im einen Dienst an der Kirche vereine. Daher habe die Kurie die Aufgabe, mit allen Ortskirchen in Verbindung zu stehen, und diese hätten das Recht und die Pflicht, mit der Kurie in Verbindung zu stehen. Dagegen seien die Bischofskonferenzen keine Konkretisierung des Kollegiums der Bischöfe für ein bestimmtes Gebiet, sondern sie seien reine Zusammenkünfte der Bischöfe eines solchen Gebietes, wobei diese zusammen über nicht mehr Autorität verfügten, als ihnen so schon zustehe. Wenn diese Konferenzen in bestimmten Fällen durch päpstliches Recht oder aufgrund päpstlicher Delegation kollegial bindende Beschlüsse fassen könnten, beruhe der verpflichtende Charakter dieser Beschlüsse auf der Autorität des Papstes und nicht auf der der versammelten Bischöfe. Schließlich habe Hamer gegen das Subsidiaritätsprinzip folgende Argumente angeführt: Dieses Prinzip gelte im allgemeinen im Rahmen der politischen Gesellschaft, und die kirchlichen Äußerungen über dieses Prinzip seien auch in einem solchen Kontext zu verstehen; in der Kirche reiche es, wenn die zentrale Autorität der Kirche die den jeweiligen Ortskirchen eigenen Kompetenzen respektiere; für viele bewahre das Subsidiaritätsprinzip seine politischen Merkmale; es weise der Universalkirche nur eine subsidiäre Funktion im Hinblick auf die Ortskirche zu, und dabei könne sich die Aufgabe der Universalkirche doch nicht auf eine solche untergeordnete Nebenfunktion beschränken.

Im Hintergrund: Die Spannungen um die Befreiungstheologie

Im Rahmen der Informationen, die uns über die Synode zur Verfügung stehen, ist es schwierig, keinen Zusammenhang zu sehen zwischen dieser Darlegung Hamers, so wie sie uns bekannt ist, und der erwähnten Empfehlung des Konzils. Zudem spricht auch einiges dafür, daß im Hintergrund die Spannungen um die Befreiungstheologie eine wichtige Rolle gespielt haben, die sich ja in einer Kompetenzfrage zuspitzten: Wer sollte in dieser Angelegenheit das letzte Wort haben? Dies könnte der Grund sein, weshalb eine der beiden Parteien eine Theologie entwikkelte, nach der die römische Kurie ein Organ der Universalkirche sei, während die Bischofskonferenzen an sich ein nichtbindendes Beratungsgremium der Diözesanbischöfe und anderer Bischöfe seien, dem überhaupt keine Lehrautorität zukomme, und das nur dann die Autorität zu bindenden Entscheidungen habe, wenn dahinter die «Autorität der universalen Kirche» stehe. In diesem Kontext wird dann auch die Gültigkeit des Subsidiaritätsprinzip im kirchlichen Bereich geleugnet. Man beschränkt sich statt dessen auf die Anerkennung der Kompetenzen, die das Recht den einzelnen Ortskirchen zugesteht.

Das Subsidiaritätsprinzip: Wesentliches Prinzip des kirchlichen Lebens

Wir wollen hier nicht weiter auf diese «Ekklesiologie», auf diese soundsovielte «Theologie der Kirche» eingehen, die sich darin erschöpft, daß das existierende Kirchenrecht zur theologischen Norm erhoben wird. Wohl aber sollte hier darauf hingewiesen werden, daß in dieser Konstruktion die besondere und unleugbare theologische Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips für die Gemeinschaft der Kirche verlorengeht. Denn mehr noch als in der politischen Gesellschaft ist es nicht letzte Aufgabe und letzter Sinn der pastoralen Führung in derKirche, eine äußere öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten: Ihre Aufgabe und ihr Sinn ist es, letztendlich das Glaubensleben der einzelnen Gläubigen und ihre persönliche Teilnahme am Leben der kirchlichen Gemeinschaft zu stützen und zu fördern. Auch die

«hierarchische Struktur» der Kirche ist letztendlich nach ihrer ursprünglichen Bestimmung nur dazu da, dem voll zu dienen. In diesem weit umfassenderen Sinne ist auch diese hierarchische Struktur der Kirche nach Geist und Buchstabe der Formulierung von Pius XI. «kraft ihres Wesens und Begriffes subsidiär».

[1] AAS 39 (1957) 922–939, hier 927.
[2] Communicationes 1 (1969) 80–82, 89, 96, 99f.
[3] Herder Korrespondenz 23 (1969) 535r.
[4] Herder Korrespondenz 40 (1986) 36.
[5] Buitengewone Synode: Streven 53 (1986) 435–448.

Literatur zum Thema

W. Bertrams, De principio subsidiarietatis in iure canonico: Periodica de re morali ... 46 (1957) 13–65.
M. Kaiser, Das Prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche: Archiv für katholisches Kirchenrecht 133 (1964) 3–13.
F. Klüber, Soziallehre: LThK IX 917–920.
René Metz, La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Eglise: Revue de Droit Canonique 22 (1972) 155–176.
Ders., De principio subsidiaritatis in iure canonico: Acta conventus internationalis Canonistarum Romae diebus 20–25 maii 1968 celebrati (Typ. Pol. Vat., Rom 1970) 297–306.
O. von Nell-Breuning, Subsidiarität in der Kirche: Stimmen der Zeit Jg. 111/Bd. 204 (1986) 147–156.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PETER HUIZING

1911 in Haarlem, Niederlande, geboren. Studium der Rechte an den Universitäten Amsterdam und Nimwegen, Studium der Philosophie und der Theologie an den Fakultäten des Jesuitenordens in Nimwegen und Maastricht sowie Studium des Kirchenrechtes an der katholischen Universität Löwen sowie an der Universität Gregoriana in Rom. Lehrtätigkeit an der theologischen Fakultät des Jesuitenordens in Maastricht, an den kirchenrechtlichen Fakultäten der Gregoriana und der katholischen Universität Löwen, an den katholischen Fakultäten in Nimwegen und Tilburg, Department of Canon Law der Catholic University of America in Washington. Veröffentlichungen in verschiedenen Fachzeitschriften. Anschrift: Berchmanianum, Postbus 9017, NL-6500 GV Nimwegen, Niederlande.

Jacques Gaillot

Die Option für die Armen

Die Synode spricht von der vorrangigen Option für die Armen. An sich ist das ein Ereignis. Was die Sache Lateinamerikas war, breitet sich in der ganzen Kirche aus. Was von Medellín bis Puebla bekräftigt worden war, findet weltweit Gehör. Der berühmte Begriff ist dazu bestimmt, Gemeingut der katholischen Kirche zu werden.

An welchem Ort spricht die Botschaft der Synode von dieser Option für die Armen? Ganz am Schluß. Dies festzustellen, ist erhellend. Nachdem das Schlußdokument vom Geheimnis der Kirche, von den Quellen, aus denen die Kirche lebt, und dann von der Kirche als «Communio» gehandelt hat, spricht es die Sendung der Kirche in der Welt an. Nachdem es die Bedeutung der Konstitution «Gaudium et spes» unterstrichen hat, betont es den zentralen Ort der Theologie des Kreuzes, bestimmt es näher, was ein authentisches «Aggiornamento» sein muß, erwähnt es das schwierige Problem der Inkulturation, regt es den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und mit den Nichtglaubenden wieder an. Es beschließt diesen Abschnitt mit der «Option für die Armen und menschliche Entwicklung». «Im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil wurde sich die Kirche ihrer Sendung im Dienst an den Armen, Unterdrückten und an den Rand Gedrückten stärker bewußt. In dieser Option, die allerdings nicht ausschließlich zu verstehen ist, leuchtet wahrer Geist des Evangeliums. Jesus hat die Armen seliggepriesen, und er selbst wollte für uns arm sein.»

Die Synode erweitert die Option für die Armen. «Neben der Armut im rein materiellen Bereich gibt es auch die Armut im Sinne des Mangels an Freiheit und geistigen Gütern; sie ist besonders schwerwiegend, wenn die religiöse Freiheit mit Gewalt unterdrückt wird.»

«Die Kirche muß in prophetischer Weise jede Form der Armut und der Unterdrückung anklagen und die grundlegenden und unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person überall verteidigen und fördern.»

Das sind starke Worte, die uns verpflichten, die Sache der Armen ernst zu nehmen. Aber ist das nicht einfach noch eine Abhandlung über die Armen? Es ist wahr, es fehlt uns nicht an völlig wirkungslosen Abhandlungen über die Armut. Zwanzig Jahre nach dem Konzil kann man sich fragen, was aus dem berühmten Thema einer dienenden und armen Kirche geworden ist! Die vorliegenden Ausführungen verstehen sich nicht als noch eine Abhandlung über die Armen, sondern als das bescheidene Zeugnis eines Seelsorgers, der versucht, Kirche mit den Armen aufzubauen, und der weiß, daß vor allem in diesem Bereich die Taten unersetzlich sind. Man erwartet von der Kirche Taten.

I. Wer sind im Bistum Evreux die Armen?

Bevor wir zu antworten und Gesichter zu zeigen versuchen, müssen wir uns einiger Schwierigkeiten bewußt werden.

Ein Reizwort: Wenn das Wort «Arme» in einer Zusammenkunft ungewollt ausgesprochen wird, wirkt es als Reizwort. «Verwenden Sie dieses Wort nicht, das alles sagen will und das nichts sagen will. Sind wir nicht alle in gewisser Hinsicht Arme? Es gibt nicht nur die materielle Armut.» Während einer Zusammenkunft, an der eine Heiligabend-Feier für die Ärmsten der Stadt vorbereitet wurde, wurde das schicksalhafte Wort ausgesprochen. Ein Priester schritt sofort ein: «O, Gnade, verwenden wir dieses Wort nicht mehr, das überall beigemengt wird!» Dieses Wort tauchte den ganzen Abend nicht wieder auf. Man bereitete die Weihnacht jener vor, deren Namen man nicht mehr aussprechen konnte.

Randständigkeit: Wie kann man nicht wahrnehmen, daß die Armen nicht die üblichen Kunden der Kirche sind? Die Armen gehören nicht zur Institution: Die Institution versucht, sich mit ihnen zu beschäftigen. Die Christen, die sich mit den Armen beschäftigen, laufen Gefahr, in bezug auf die Institution an den Rand zu geraten.

Gefahr, sich einzurichten: Muß man nicht feststellen, daß die Kirche überall, wo sie sich einrichtet, eine Mentalität des Reichseins vermittelt? Ist es nicht eine Tatsache, daß die Kirche Christen hervorbringt, die sich einrichten und Konservative werden? Die Kirche hat ihre Ar-

men und ihre Institutionen, die dieser Wirkung entsprechen. Christen üben die individuelle Armut, aber sie nehmen am kollektiven Reichtum unseres Landes teil.

Des Kommunismus angeklagt: Für die Armen Partei zu ergreifen bedeutet, als Kommunist eingestuft zu werden. Woher kommt es, daß man des Kommunismus angeklagt wird, wenn man sich mit den Armen beschäftigt? Es gibt Katholiken, die dieses den Armen erwiesene Vertrauen nicht akzeptieren.

Welche Art von Befreiung? Was will man erreichen, wenn man eine Kirche von Armen will? Es geht nicht darum, die Armen heiligzusprechen. Im Evangelium hat Jesus einen Plan, der in Bewegung setzt: den Gefangenen verkünden, daß sie frei sind, den Blinden, daß sie das Licht sehen werden, den Unterdrückten die Befreiung bringen...

In Lateinamerika – sei es in Brasilien, Chile, Guatemala oder Nicaragua – bringt ein Befreiungsplan ein ganzes Volk in Bewegung. Aber bei uns in Frankreich, in einer Gesellschaft, in der die Informatik und Spitzentechnik allmählich überhandnehmen, ist es schwieriger, die Befreiung voranzubringen. Wer sind die Armen? Diese sind immer Beherrschte, Unterdrückte. Sie machen die grundlegende Armut aus. Hüten wir uns, die Armut zu idealisieren.

Wie zu den biblischen Zeiten nimmt Gott unaufhörlich Partei für die Unterdrückten. Er kann die ungerechten Lebensbedingungen, die ihnen zuteil geworden sind, nicht annehmen. Er kümmert sich um sie. Er will ihnen nahe sein.

Im Bistum Evreux tragen die Armen das Gesicht von jugendlichen Arbeitslosen und von Einwanderern. Sie kennen die wirtschaftliche Armut und die Armut eines Lebens voller Risiken. Für sie ist der Horizont verschlossen. Sie fühlen sich ohne Zukunft. Sie tragen das Gesicht von Strafgefangenen und von Psychiatriepatienten. Sie sind arm an Freiheit und an Zärtlichkeit. Manche existieren für niemanden. Niemand erwartet sie. Niemand besucht sie. Niemand liebt sie. Abgesondert leben sie eingeschlossen in ihrer Einsamkeit. Sie tragen das Gesicht von Familien in Sozialwohnungen (H. L. M.), denen man die Elektrizität abgestellt hat, weil sie sie nicht mehr bezahlen können. Diese Familien kennen die materielle Armut, die Armut des Alltags.

Die Aufzählung könnte noch verlängert werden. Sie dünkt mich aber hinreichend, um die Aktionen anzudeuten, die durchgeführt werden, um diese Option für die Armen ins Werk zu setzen.

II. Welche Aktionen werden durchgeführt?

Die Option für die Armen geschieht bescheiden durch einen Lebensstil, das Treffen einer Wahl, Initiativen – in Verbindung mit Nichtchristen. Das ist ein schwieriger Weg, auf dem man nur tastend vorankommt. Ihre herkömmlichen Stützen und ihre Privilegien der Vergangenheit zu verlieren, ist für die Kirche Quelle von Läuterungen. Folgende Aktionen markieren diesen Weg.

Die Solidarität mit den Eingewanderten

In dieser Zeit wirtschaftlicher Krise begegnen die Eingewanderten einem täglichen Rassismus. Mit vielen anderen habe ich den Rassismus als eine Beleidigung des Menschen, seiner Würde und seiner Rechte angeklagt. Man kann nicht die Menschenrechte verteidigen und sich rassistisch verhalten. So wurde ich dazu geführt, vor Gericht zugunsten eines Zaïrers als Zeuge auszusagen, meine Solidarität mit Zaïrern im Hungerstreik zu bekräftigen, am Fernsehen zu erklären, daß ich für das Stimmrecht der Eingewanderten bei den Gemeindewahlen sei.

Noch wichtiger sind jene Bande, die sich im Alltag zwischen jenen knüpfen, die in der Sozialwohnung im selben Treppenhaus wohnen.

Eine halbgelähmte marokkanische Mutter kann ihre Kinder nicht in den Kindergarten bringen. Die Mütter in ihrem Wohnblock organisieren sich, die Kinder gehen regelmässig zur Schule, und der Vater geht beruhigt zur Arbeit.

Andere zukunftweisende Zeichen: Die einfachen und natürlichen Bande, die sich zwischen den Pfarreien und den Eingewanderten knüpfen. Eingewanderte beteiligen sich an einem Pfarrgemeinderat, an der Katechese, an der Taufvorbereitung, an den Liturgien, in der Arbeiterjugend (J. O. C.).

Diese Zeichen tragen dazu bei, der Kirche ein anderes Gesicht zu geben. Gegenüber den Eingewanderten bleiben die Fragen aber bestehen: Schaffen wir es, als eine Kirche, die die Eingewanderten aufnimmt, eine Kirche zu werden, die mit ihnen lebt? Kleine religiöse Gemeinschaften, die sich gut eingefügt haben, laden uns ein, diesen Übergang zu vollziehen. Schaffen wir es, den Eingewanderten in der Kirche das Wort zu erteilen?

Die Fastenaktion (C. C. F. D.)

Wenn es einen Ort gibt, wo sich die meisten lebendigen Kräfte der Kirche einfinden, dann ist es gewiß jener der Fastenaktion C. C. F. D. (Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement). Dieses Komitee öffnet von vornherein die Bistumskirche auf die Dritte Welt hin, um die Entwicklung mit ihr und nicht für sie voranzubringen. Das Komitee hilft verstehen, daß die Entwicklung nicht einfach eine wirtschaftliche ist. Sie ist eine kulturelle. Daher ergibt sich die Notwendigkeit, eine Dynamik des Teilens zu schaffen, der Solidarität, der Achtung der Rechte eines jeden Menschen, um in partnerschaftliche Beziehungen zu treten. Dieses Jahr begann das Komitee die Fastenaktion an sechs Orten im Bistum mit fünf Projekten (in Afghanistan, Bénin, Bolivien, Mexiko, Thailand).

Die Probleme der Dritten Welt liegen nicht am Rand unserer eigenen Probleme. Sie laden uns ein, bei uns tätig zu werden, um die Ursachen der Fehlentwicklung zu bekämpfen.

Heute wie gestern ist das Reich Gottes da, wenn den Armen die Frohbotschaft verkündet wird. Eine Kirche, die mit den Mächtigen und mit den Begünstigten verbunden ist, wird unfähig, die Frohbotschaft zu verkünden. Erinnert uns das Komitee nicht daran, daß die Kirche nie so lebendig ist, wie wenn sie über ihre Grenzen hinausschaut?

Das Geld: Ein Test für die Bistumskirche

Vom Geld sprechen bedeutet, an das Leben der Kirche zu rühren und an das Zeichen, das sie gibt. Das bedeutet, die Art und Weise nachzuprüfen, wie sich die Kirche organisiert, und die Prioritäten festzustellen, die sie sich gibt. Ich höre immer sagen, die Kirche sei reich. Trotz den finanziellen Schwierigkeiten des Bistums glaubt man immer noch, daß die Kirche reich sei. Hier gibt es ein ernsthaftes Hindernis. Deshalb ist es so wichtig, zu Taten zu schreiten und den Lebensstil zu ändern. Es ist wahr, daß wir über unsere Mittel leben. Es ist leichter, von der Dritten Welt zu sprechen, als die Art und Weise zu betrachten, wie wir mit unseren eigenen Finanzen umgehen.

Vom Geld zu sprechen gehört zur Sendung. Klarheit in den Finanzen von Pfarrei und Bistum ist eine Frage der Redlichkeit. Das Geld, das wir erhalten, ist nicht unser. Die Ungleichheiten zwischen den Pfarreien, die wenig Geldmittel haben, und jenen, die davon genügend haben, auszugleichen, ist eine Frage der Gerechtigkeit. Die Mittel zu einer größeren Solidarität zu ergreifen, ist ein Erfordernis für die Erfüllung unserer Sendung.

Die Finanzbeiräte, die in den Pfarreien eingerichtet werden, helfen auf diesem Weg zu mehr Klarheit und Solidarität mit. Es bleibt aber noch ein langer Weg zu gehen.

Wird die Bistumskirche Zeichen des Teilens setzen? Wird sie einen vom Evangelium inspirierten Lebensstil finden? Wird sie für ihre Sendung arme Mittel wählen?

Für eine Pastoral der Güte

Der Wunsch nach den Sakramenten ist für viele Leute die Gelegenheit, sich an die Kirche zu wenden. Regelmäßig kommen Familien zu mir, um sich zu beschweren, weil ihnen ihre Bitte um ein Sakrament abgeschlagen wurde. Ich denke an jenen Fahrer, dem man die Trauung seiner Tochter verweigert hatte, weil die vorgeschriebene dreimonatige Vorbereitung nicht gegeben war. Er warf mir vor: «Die Kirche hat kein Herz, sie hat Beton.» Ich denke auch an jenen Arbeiter, der Nachtschicht arbeitet und dem man die Taufe seines Kindes verweigerte, weil auch hier die Fristen nicht eingehalten worden waren. Er verabredete sich auf dem Bischöflichen Ordinariat und sagte mir: «Alles ist vorbereitet. Wir freuen uns auf ein Familienfest. Aber ich renne gegen eine Wand. Die Kirche hindert uns, das Fest zu feiern.»

Es gäbe eine lange Liste, wollte man alle aufzählen, die gegen die Wand der Kirche rennen. Diese Leute sind nicht praktizierend. Sie wissen nicht viel vom Leben der Kirche und noch weniger von ihren Vorschriften. Weshalb muß man sie solche Lasten tragen lassen? Die Forderungen, die wir für die Sakramente aufstellen, sind zunächst von jenen zu leben, die sie spenden. Welche Hindernisse gegen den Zugang zu den Sakramenten wir auch aufstellen, man kann damit jeden Kontakt zu den Armen verlieren.

Wenn jene mit verstärkten Schlägen an die Türe der Kirche pochen, fällt mir das Wort Jesu ein: «Hütet euch davor, einen von diesen Kleinen zu verachten!» (Mt 18,10). Jener, der nicht aufnimmt, kann sich nicht auf das Evangelium berufen.

Diakone für eine mit den Armen solidarische Kirche

Die Diakone wurden geweiht, um der Bistumskirche zu helfen, im Zustand des Dienstes zu sein. Sie vermitteln das Empfinden dafür, was es heißt, auf die Weise Christi zu dienen. Das ist für die Gemeinden eine Chance. Wenn der Heilige Geist aufgenommen und empfangen wird, verwandelt er in Diener.

Wer wollte sagen, daß in unserer Kirche die Macht nicht über dem Dienst steht? Daß die Organisation nicht stärker ist als die Liebe? Daß das Gewicht der Gewohnheiten den Hauch des Evangeliums nicht ersticken kann?

Die Kirche braucht Diakone, um eine dienende und arme Kirche zu werden, eine nahe und vertraute. Darum rufe ich weiter zum Diakonat, aufgrund der wahrgenommenen Bedürfnisse, um den Dienst aller Glieder der Kirche zu fördern. Wird es die Rolle der Kirche sein, im selbstlosen Dienst des Menschen zu stehen?

Ich stelle dies fest: Jedes Mal, wenn Christen die Sorge um die Armen wiederentdecken, geschieht etwas. In Verbindung mit den Armen zu sein, das ist die Stärke der Christen.

Ein diözesaner Solidaritätsdienst

Die raschen Veränderungen, die unsere Gesellschaft beeinflußen, erschüttern alle Lebensbereiche. Die Krise, durch die wir hindurchgehen, ist nicht bloß wirtschaftlicher Natur. Sie ist auch eine Krise der kulturellen Identität. Ein tiefes Gefühl von Unsicherheit drückt sich aus in:

- einem fröstelnden Rückzug auf kleine, warme, menschliche Gemeinschaften,
- einem raschen Rückgang der Bereitschaft, aktiv zu werden,
- einer Rückkehr des Religiösen,
- der Suche nach einem «Sündenbock»: die Fremden.

Die Kirche ist immer weniger an den Orten präsent, wo die Entscheide getroffen werden und die Veränderungen sich vollziehen. Die Kräfte der Kirche laufen Gefahr, sich auf Reorganisationsprobleme rund um das Thema der Mitverantwortung zu polarisieren. Daher kommt der Vorschlag eines diözesanen Solidaritätsdienstes, dessen Ziele es sind:

- Die tatsächliche Präsenz der Kirche als eine zentrale diözesane pastorale Sorge jenen *einzuschreiben*, die durch diese Veränderungen am härtesten betroffen sind.
- In diözesanen Initiativen, in Reflexion und in Gesten, die mit den durch die Veränderungen unserer Gesellschaft aufgeworfenen Fragen zusammenhängen, «die den Armen verkündete Frohe Botschaft» zu *aktualisieren*.
- Daran zu *erinnern*, daß alles eine missionarische Zweckbestimmung hat, was in den Tätigkeiten der Gemeinschaften und in den diözesanen Diensten in Veränderung oder Neuerrichtung begriffen ist.

Dieser Dienst wird versehen von einem Dutzend Personen aus den unterschiedlichen Bereichen des sozialen Lebens, wo mehr als anderswo die neue Armut gelebt wird oder neue Solidarität zum Ausdruck kommt: Arbeitslosigkeit, Situationen, die Straffälligwerden begünstigen, Probleme im Zusammenhang mit den Eingewanderten, Sozialarbeiter, Psychiatrie, Personen im sozialen Wohnungsbau (H. L. M.).

Ist es nicht ein Test für die Gesundheit der Kirche, daß sie jenseits ihrer Grenzen Zeugnis ablegen kann?

Ist es nicht ein Zeichen ihrer Lebendigkeit, daß sie jenseits ihrer Strukturen von Bedeutung werden kann?

Die Kirche in der Bewegung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu leben, setzt voraus, daß man vom Rand und nicht vom Zentrum ausgeht. Die Erneuerung der Kirche wird aus ihrer engen Verbindung mit den Armen erwachsen. Das stimmt für die Erneuerung des Dienstes der Priester und der Bischöfe. Das stimmt für die Sendung der Laien. Die Kraft der Armen macht diese Erneuerung möglich.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

JACQUES GAILLOT

1935 in Saint-Dizier (Haute-Marne, Frankreich) geboren. 1961 Priesterweihe. Dann Beendigung seiner Studien in Rom. 1962–1964 am Institut de Liturgie in Paris. 1965–1972 zunächst Professor am Großen Seminar von Châlons-sur-Marne, dann am Großen Seminar in Reims (Sakramententheologie). 1973–1977 Leiter des «Institut de Formation pour les Educateurs du Clergé» (IFEC) in Paris und Sekretär der Bischöflichen Kommission für den Klerus und die Seminare. 1977–1982 Generalvikar der Diözese Langres. 1982 Ernennung zum Bischof von Evreux. Mitglied des Studienbüros der Bischofskonferenz für Lehrfragen. Anschrift: Boîte Postale 165, F–27001 Evreux Cedex, Frankreich.

Giuseppe Ruggieri

Offene Probleme: Die Beziehung zwischen Kirche und Welt

Welche Perspektiven hat die Außergewöhnliche Bischofssynode von 1985 für die Beziehungen zwischen Kirche und Welt eröffnet? Die Synodenväter haben sich nicht gefürchtet, in ihrem Schlußbericht andere Akzente zu setzen als das Konzil, wie zum Beispiel in der Bewertung dessen, was sie den «Säkularismus» nennen, in der Andeutung, daß die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, «Gaudium et spes», durch die Zeitumstände in gewisser Weise überholt sei (sie erkennen zwar noch ihren Wert an, aber sie betonen, wie sehr heute der Kontext der «Zeichen der Zeit» sich gewandelt habe: II. D. 1), und als eine Art von Rechtfertigung ihrer pessimistischen Sicht der Welt und der seit dem Konzil durchlaufenen zwanzig Jahre unter dem Zeichen des «Säkularismus» leiten sie ihr Urteil darüber ein mit der Feststellung, daß «die kurze Zeitspanne von zwanzig Jahren, die uns vom Ende des Konzils trennt, rasche Veränderungen in der Geschichte mit sich gebracht» habe (II. A. 1).

Die wiederholte Berufung auf die veränderten historischen Bedingungen zusammen mit der nicht weniger stark betonten und ohne alle Vorbehalte proklamierten Übernahme der Botschaft des Konzils als solcher hilft zu einer richtigen Einordnung der richtungweisenden Aussagen, mit denen die Synodenväter sich offensichtlich an die Christen wenden wollen: Die Konzilsbotschaft muß unter den neuen historischen Bedingungen neu überdacht werden. Zu diesem Zweck müssen die «Zeichen der Zeit» einer immer neuen Analyse unterworfen werden: II. D. 7. In ihrer Sicht von der Sendung der Kirche in der Welt bedarf es daher – vor allem eben um des Zieles willen, daß die Verkündigung des Evangeliums immer eindeutiger geschehe und das Handeln der Kirche immer intensiver werde – notwendigerweise einer wachsenden Dynamik des Verstehens der Geschichte, einer Dynamik, die der Schnelligkeit der Veränderungen in dieser Geschichte selbst angemessen ist.

Für diese ständig erneuerte Deutung der «Zeichen der Zeit» weisen die Synodenväter auf vier weiterführende «Forschungspisten» hin, die es nochmals zu vertiefen gelte: (a) die Theologie vom Kreuz in der Predigt, in den Sakramenten und im Leben der Kirche, (b) die Theologie und Praxis der Inkulturation und ebenso der Dialog mit den anderen Religionen und den Nichtglaubenden, (c) die vorrangige Option für die Armen, (d) die Soziallehre der Kirche im Hinblick auf die Förderung des Menschen «unter ständig neuen Bedingungen».

Diese wiederholte Berufung auf den Wandel der Zeiten und auf die Notwendigkeit einer dynamischen Anpassung an diesen Wandel ist tatsächlich beeindruckend. In gewisser Weise wollen wir diese Einladung annehmen und versuchen, mit diesen kurzen Notizen einige Überlegungen über die Zukunftsperspektiven anzubieten, wobei wir die von der Synode selbst angebotenen Schlüsselaussagen durchgehen wollen.

I. Die Zeichen der Zeit

Die Einladung zur Deutung der Zeichen der Zeit geht bekanntlich zurück auf Papst Johannes XXIII. und wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil übernommen, vor allem in «Gaudium et spes». Die Bedeutung dieser Einladung kann im Grunde genommen auf doppelte Weise verstanden werden. In erster Linie wollte man die negative Haltung überwinden, die in der katholischen Kirche die Betrachtung der Geschichte der Moderne beherrscht hatte. Johannes XXIII. stellte sich bewußt gegen eine derartige Haltung, wenn er in der Bulle mit der Konzilsankündigung behauptete: «Wenn wir uns die Empfehlung Jesu zu eigen machen, daß wir lernen, die ‹Zeichen der Zeit› zu verstehen (Mt 16, 4), so scheint es uns, daß wir inmitten so großer Finsternisse nicht wenige Anzeichen wahrnehmen, die uns Hoffnung geben für das Geschick der Kirche und der Welt.» Diese positive Wertung der Geschichte als eines Ortes der Hoffnung aufgrund eben dessen, was die Geschichte selbst enthält, wurde wieder aufgenommen in der Ansprache «Gaudet mater ecclesia», mit der das Konzil eröffnet wurde[1].

In zweiter Linie handelte es sich bei der Einladung zur Deutung der «Zeichen der Zeit» dar-

um, die «deduktivistische» Einstellung aufzugeben, um diese zu ersetzen durch eine «induktive» Mentalität, die in der Wirklichkeit selbst liest und aus ihr die Zeichen der Zusammenhänge zwischen dem geglaubten und verkündigten Evangelium einerseits und den Bestrebungen und Sehnsüchten des Menschen andererseits gewinnt[2].

Daher müßten wir uns also fragen, ob die veränderten historischen Bedingungen, auf die die Synodenväter sich wiederholtermaßen beziehen, die Deutung der Zeichen unserer Zeit, die sie aus einer genau umgekehrten Einstellung geben wollten (I.3; I.4; II.A1), tatsächlich rechtfertigen. Es ist interessant, sich an dieser Stelle daran zu erinnern, in welcher Weise sie den «Säkularismus» beurteilt haben. Diesem kulturellen Phänomen haben sie nämlich entgegengesetzt die «Rückkehr zum Heiligen» als positives Phänomen, das die Kirche fördern müsse, um sich dem ersteren zu widersetzen und um den Menschen unserer Zeit die Voraussetzungen zum Glauben anbieten zu können. Schon die explosionsartige Ausbreitung der religiösen Sekten wird daher von den Synodenvätern als eine Anfrage an die Kirche selbst betrachtet, weil diese ganz stark den Sinn für das Heilige sichtbar mache (II. A. 1).

Aus einem anderen Geist hatte das Konzil das Phänomen des Atheismus[3] gedeutet, und folgerichtigerweise hatte es auch auf ganz andere Zugänge zur Begegnung mit den Zeitgenossen gesetzt. Nicht daß der Atheismus schon als etwas betrachtet worden wäre, was man ohne alle Schuld vertreten könnte, aber «Gaudium et spes» (21) versichtert, daß die Kirche «im Bewußtsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen der Meinung ist, daß diese Gründe ernst und gründlicher geprüft werden müssen». Diese «ernste und gründlichere» Prüfung führte dazu, die guten Gründe für so viele Kritik an der Religion in unserer Zeit anzuerkennen, Gründe, die vor allem in der Schuld der Christen wurzeln, die das wahre Antlitz Gottes und der Religion verdunkeln.

Und angesichts eines so gedeuteten Phänomens schlug man damals nicht den Weg der Rückkehr zum Heiligen vor, sondern den Weg der Anteilnahme: Gegenüber denen, die anderen Religionen angehören oder die Existenz Gottes leugnen oder sich gar aktiv gegen den Glauben an Gottes Existenz wenden, muß die Kirche, um allen das Heil zugänglich machen zu können, «sich allen diesen Gruppen einpflanzen, und zwar mit dem gleichen Antrieb, wie sich Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte» (Ad gentes, 10).

Ein Zeichen der Zeit wie der heutige Atheismus wurde damals also nicht naiv gedeutet und auch nicht nach dem apologetischen Schema eines Feindverhältnisses, sondern als eine Herausforderung für die Erneuerung der Kirche selbst und für das wohlwollende Überdenken ihrer Präsenz unter den Menschen. Der weltlichen Kultur die Kultur des Heiligen entgegenzusetzen lag also dem Geist des Konzils fern. Die sakrale Terminologie in den Konzilsdokumenten ist tatsächlich im traditionellen Sinne den kirchlichen Wirklichkeiten vorbehalten, wie wenn man etwa von der Heiligen Liturgie, der Heiligen Schrift, der «sacra potestas» usw. redet. Es findet sich also keine Spur von einer Apologetik des Heiligen im Konzil, das ganz im Gegenteil darauf bedacht ist, in einem Stil der Anteilnahme an den Situationen der Welt zu reden, ungeachtet aller ihrer Doppeldeutigkeiten. Und jeder, der in der Seelsorgsarbeit steht, kennt doch die Hindernisse und nicht nur die Vorteile, die eine sakrale Mentalität einer authentischen Aneignung der christlichen Botschaft entgegensetzt, die etwas anderes ist als eine soziale und rein traditionsgemäße Identifizierung.

Sich auf die Deutung der Zeichen der Zeit zu berufen, die immer neu geleistet werden muß unter den immer neuen historischen Bedingungen, bedeutet daher – wenn dies im Kielwasser des Konzils geschehen soll – außerdem, sich der Mühe zu unterziehen, die Geschichte als Ort eines Anrufes Gottes an die Kirche selbst zu verstehen, indem man sich in die Rolle eines Horchenden und nicht bloß eines Richters begibt.

II. Die Theologie des Kreuzes

Wiederholtermaßen empfehlen die Synodenväter die Theologie des Kreuzes als «kulturelle Methode». So etwa, wenn sie bisweilen das Leben der Kirche selbst unter dem Zeichen des Zeugnisses für den Gekreuzigten sehen (Schlußbericht, II, A. 2), oder wenn sie es beherrscht sehen vom Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung, eingespannt zwischen die Verfolgun-

gen der Welt und die Tröstungen Gottes (ebd., II. A. 3). An anderen Stellen dagegen empfehlen sie die Theologie des Kreuzes als Schlüssel zum Verständnis der Beziehung, welche die menschliche Geschichte an die Heilsgeschichte bindet. Es geht hier nicht darum, *die* Theologie der Schöpfung und der Menschwerdung auszuschließen (befremdlicherweise identifizieren die Synodenväter diese beiden Theologien und unterscheiden sie als ein einheitliches Ganzes von der Theologie des Kreuzes), da diese vielmehr vorausgesetzt ist (II. D. 2). Es handelt sich eher darum, zu verstehen, wie das ganzheitliche Heil in einer dreifachen Bewegung bei uns ankommt: *Annahme* der menschlichen Wirklichkeit, *Reinigung, Erhebung*, gehe es dabei nun um das «aggiornamento» der Kirche (II. D. 3) oder aber um die Inkulturation (II. D. 4).

In diesen Aussagen wird sicherlich ein grundlegender Aspekt der christlichen Erfahrung transparent, aber wenn diese Aussagen verabsolutiert und dadurch exklusiv würden, wäre damit der Zugang zum eigentlich christlichen Verständnis der Geschichte versperrt. Es bedarf daher der zusätzlichen Aussage, daß die Theologie der Menschwerdung einen Aspekt der Kenosis enthält, der sie näher an die Theologie des Kreuzes heranrückt als an die Theologie der Schöpfung (vgl. Phil 2, 6f). Der Sohn Gottes hat sich selbst verleugnet und Knechtsgestalt angenommen, indem er in allem – außer der Sünde – uns gleich wurde. Genau dadurch haben wir die Herrlichkeit Gottes erkannt, der den Sohn, der gehorsam ward bis zum Tod am Kreuz, erhöht hat. Das Kreuz verlängert nur die Logik der Menschwerdung und bedeutet in bezug auf diese keinen ganz neuen Anfang.

Tiefer in die Theologie des Kreuzes einzudringen, so wie es die Erfahrung derer bezeugt, die sich auf den Weg der Nachfolge Christi machen und seine Art der Gegenwart unter den Menschen in ihrer eigenen Zeit nachzuahmen, das führt einen dazu, alle Ansprüche auf kulturelle Hegemonie aufzugeben, und werde dieser Anspruch auch nur im Namen des Kreuzes angemeldet. Das Kreuz ist kein Feldzeichen, das man ergreifen könnte, um sich damit zum Führer einer historischen Bewegung zu machen, sondern Offenbarung der Torheit Gottes, die weiser ist als die Weisheit der Menschen. Wenn das Wort Gottes nackt und rein auftritt, werden die Menschen sich tatsächlich dem Geheimnis Gottes stellen können und ihrer eigenen Anmaßung inne werden. Dann aber gilt es, eine kulturelle Ekklesiozentrik aufzugeben und so zu handeln, daß die Welt selbst, ihre «Mächte und Gewalten», durch die Kirche zur Erkenntnis der «vielfarbigen Gnade Gottes» kommen (vgl. Eph 3,10, wo dieser Erkenntnisakt ein Geschehen «im Himmel» ist, eine Offenbarung, die von Gott selbst gewirkt wird).

Das heißt nicht, daß damit das Kreuz zu einer dialektischen Methode im Sinne Hegels verkürzt würde, durch die eine Wirklichkeit «aufgehoben» würde. Dies würde den eigentlichen Sinn der Auferstehung zerstören, welche der Akt ist, mit dem der Vater den gehorsamen Sohn verherrlicht, und nicht etwa die Schlußphase eines dialektischen Prozesses. Und die Welt selbst als ein Ganzes ist das Subjekt des heilbringenden Dialogs mit Gott. Die Kirche ist gesandt, dieser Welt eben die Torheit des Kreuzes zu bezeugen, um so Einblick in die Logik Gottes zu vermitteln, in seine Langmut (2 Petr 3,9), die das Gericht nicht frühzeitig vorwegnimmt, weil er will, daß niemand verloren gehe und daß alle zur Bekehrung gelangen. Aber diese «Bekehrung» ist der Weg der Geschichte selbst, den Gott offenhält in seiner Großmut und auf dem schon jetzt, auch außerhalb der Kirche, die Macht des auferstandenen Christus durch seinen Geist wirksam ist («Gaudium et spes», 38).

Es ist ein Schaden für den Schlußbericht der Synode, daß er nicht an diese Gegenwart Christi erinnert hat, die in den Sehnsüchten und Bestrebungen des Menschen wirksam ist und die überdies der Zielpunkt der eschatologischen Perspektive der Evangelisierung ist. Schädlich ist auch das Fehlen einer angemessenen Verwendung des vielleicht stärksten Textes der gesamten konziliaren Botschaft über die Beziehungen zwischen Kirche und Welt, nämlich des schon erwähnten Textes in Nr. 8 von «Lumen gentium». Und, wie uns scheint, ist es kein Zufall, wenn im Schlußbericht ein Verweis auf die «Kirche der Armen» fehlt. Und wenn mit gutem Recht und glücklicherweise die «vorrangige Option für die Armen» bekräftigt wird, so wird doch nicht genügend deutlich in Erinnerung gerufen, daß die Armen für die Kirche nicht in erster Linie Menschen sind, die es zu verteidigen und denen es zu helfen gilt, sondern daß sie Subjekte sind, welche der Kirche selbst Fragen stellen, die ihr das Antlitz derer gegenwärtig machen, die Jesus selig preist, weil ihrer das Reich Gottes ist. In der Konfrontation mit den Armen ist die Kirche also

aufgerufen, sich noch mehr zu ihrem Herrn zu bekehren, der selbst arm geworden ist, und dies nicht, um die Führung in einer historischen Bewegung zu übernehmen.

III. Zwischen Inkulturation, Dialog und Soziallehre

Die Perspektive der Inkulturation und des «aggiornamento» sind im Schlußbericht der Synode von einer Sicht beherrscht, welche unter anderem stark die Verknüpfung zwischen dem Evangelium und sittlichen Werten, die sich von ihm her ableiten, betont. (II. B. a. 2). Außer der Berufung auf den Sinn für das Heilige frappiert den Leser diese Unterstreichung des doppelten Auftrags, der sozusagen die Sendung der Kirche kennzeichnet: «Übermittlung des Glaubens und der sittlichen Werte».

Diese Einbeziehung der Übermittlung der sittlichen Werte – neben der Übermittlung des Glaubens – in das Zentrum der Sendung der Kirche in die Welt muß verstanden werden im Licht der Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte. Gegenüber der Entwicklung der Gesellschaften, die sich anschickten, sich in einem System der Trennung von der Kirche einzurichten, betonte das kirchliche Lehramt den Bezug auf die sittliche Ordnung, auf die sich jede menschliche Gesellschaft begründen müsse, eine sittliche Ordnung, welche allein die Kirche vollkommen kennt. Man hat den befremdlichen Eindruck, daß die Kirche in unserer Epoche sich häufig mehr damit befaßt hat, eine humanistische und soziale ethische Botschaft anzubieten statt ihr eigentliches Zeugnis vom Kreuz.

Wir müssen an den Kern des Problems herangehen. Es ist selbstverständlich einleuchtend, daß die Kirche und alle Gläubigen das Gericht des Evangeliums über diese Welt darleben und laut verkünden müssen. Das Problem aber ist, wie sie erkennen können, was das ist, in dessen Namen sie die Welt richten: ob im Namen einer menschlichen Weisheit, so tief und achtenswert sie auch immer sein mag, oder im Namen des Kreuzes dessen, der von einem Reichen, der er war, zu einem Armen wurde, um uns durch seine Armut zu bereichern. Gerade der Schlußbericht der Synode (II. D. 6) erwähnt «die prophetische Weise», in der die Christen sich einmischen sollen.

Dann aber gilt es, eine Sicht zu überwinden, welcher der Schlußbericht der Synode bis zu einem gewissen Maß verhaftet bleibt. Diese Sicht betont einerseits die Problematik der Menschenrechte und der menschlichen Werte als einen der Hauptbezugspunkte der Präsenz der Kirche in der Welt. Andererseits zeigt man überall seine Sorge, die Rolle der Kirche als weltlicher Führerin auf dem Weg zur Erreichung dieser Rechte und Werte unangefochten zu bewahren. Den Rechtstitel für die Wahrnehmung dieser Rolle erblickt die Kirche in der angeborenen Schwäche, unter der diese Rechte und Werte zu leiden hätten, wenn sie erst einmal aus dem Schutzbereich der christlichen Wertvorstellungen entlassen wären. Inkulturation, Dialog und Anerkennung der Werte laufen auf diese Weise Gefahr, so etwas wie eine bloß modernere Straße und eine gefälligere Stilart zu werden, womit die Kirche wieder eine «potestas» einrichtet, die, wenn sie auch nicht mehr jene direkte oder auch nur jene indirekte «potestas» sein mag, sich immer noch auf einen sozialen Konsens gründen würde, der nun nur geschickter und auf eine «immanente» Weise künstlich herbeigeführt wäre.

Die Synode wollte ein feierliches Gedächtnis des Konzils sein, eine Aufnahme seiner Botschaft ohne Vorbehalte. Gleichzeitig hat sie es aber für angebracht gehalten, in einer veränderten historischen Situation einige Akzente anders zu setzen als das Konzil selbst, zumindest in ihrem Schlußbericht. Es entspräche wohl nicht der Wirklichkeit, wenn man aus diesem Bericht ein Resümee der Synode selbst machen wollte. Der Schlußbericht ist vielmehr einer der Akte von Rezeption des Konzils, an denen es die Bischöfe der katholischen Kirche in den letzten zwanzig Jahren nie haben fehlen lassen.

Wenn wir den richtungsweisenden Äußerungen der Synodenväter folgen wollen, dann ist es unsere Aufgabe, die vorgeschlagenen Perspektiven noch wirksam zu vertiefen, indem wir sie einerseits mit der Botschaft des Konzils selbst konfrontieren und sie andererseits messen an der neuen Konjunktur der menschlichen Geschichte. Und dann ist dies die Frage, die sich aufdrängt: Muß die Kirche sich angesichts des wiederaufkommenden religiösen Bedürfnisses und des weiteren Andauerns einer weltlichen Kultur, angesichts neuer Forderungen nach Begründung der sittlichen Werte, wie sie aus der Gesellschaft selbst angemeldet werden, als Konkurrentin unter diejenigen einreihen, die den Anspruch erheben, auf diese neuen Fragen Antworten geben zu können, oder muß sie vielmehr die «Langmut»

Gottes nachahmen und die Botschaft vom Kreuz in ihrer ganzen Reinheit darbieten, ohne sie umzumünzen zu einer Methode, mit der man Konsens erobern kann, sondern indem sie diese Botschaft inmitten der Völker aufrichtet als Zeichen der Offenbarung der ganzen Höhe und Tiefe der Liebe Gottes des Vaters?

[1] Vgl. Giuseppe Alberigo/Alberto Melloni, L'allocuzione «Gaudet mater ecclesia» di Giovanni XXIII, 11 ottobre 1982»: Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II (Brescia 1984) 185 –283.

[2] Vgl. Marie-Dominique Chenu, Les signes du temps: NRTh 97 (1965) 29–39; Giuseppe Ruggieri, Fede e storia: Giuseppe Alberigo/Jean-Pierre Jossua, Il Vaticano II e la chiesa (Brescia 1985) 127–158.

[3] In den Texten des Zweiten Vatikanums sind die Begriffe «Säkularismus» und «Säkularisierung» nicht zu finden. Der Atheismus ist offensichtlich ein an sich ganz verschiedenes Phänomen. Hier aber wollen wir nur unterstreichen, wie analoge, wenn auch nicht identische Phänomene aus einer völlig entgegengesetzten Mentalität behandelt werden, und wie unterschiedlich die christliche Antwort des Konzils auf die atheistische Leugnung, die sich doch nach dem Schlußbericht der Synode auch im «Säkularismus» wiederfindet, ausfällt.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE RUGGIERI

1940 geboren. Professor für Fundamentaltheologie am Studio Teologico von Catania, Italien. Mitglied des «Istituto per le scienze religiose» in Bologna. Mitglied der Redaktion der Zeitschrift «Christianesimo nella storia» und des Direktionskomitees von CONCILIUM. Veröffentlichungen u. a.: La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale (Turin 1980); (zus. mit I. Macini:) Fede e cultura (Turin 1979); Anschrift: Villagio S. Agata, Zona B 26 B, I–95121 Catania, Italien.

Giuseppe Alberigo

Neue Formen des Gleichgewichts in der Kirche über die Synode hinaus

I. Die Abnormalitäten bei dieser Synode

Phänomenologisch betrachtet weist die außergewöhnliche Synode des Jahres 1985 verschiedene Abnormalitäten auf. Damit will ich sagen, daß sich sowohl während ihrer Vorbereitung als in ihrem Verlauf Ungewöhnliches und Widersprüchliches ereignete, wenigstens wenn man von der bewährten Praxis vorheriger Synoden ausgeht.

Die allzu kurze Zeit der Vorbereitung

Wie von verschiedenen Bischofskonferenzen in ihren Berichten im Zusammenhang mit der Vorbereitung der Synode hervorgehoben wurde, war die Zeit zwischen ihrer Einberufung und ihrer Durchführung extrem kurz – ja sogar noch kürzer, wenn man bedenkt, daß nach der Ankündigung des Papstes und dem Versand des der Vorbereitung dienenden Fragebogens durch das Sekretariat der Synode noch einmal drei Monate vergingen. Dadurch wurden die vorbereitenden Konsultationen in ungewöhnlichem Maße erschwert, und dies gerade bei einer Synode, die nicht einberufen worden war, um ein einzelnes Thema zu behandeln, wie es zuvor der Fall war, sondern die sich mit der Rezeption des Zweiten Vatikanums und so auch mit der Situation der Kirche gegen Ende des zweiten Jahrtausends auseinandersetzen sollte.

Ein allzu suggestiver Fragenkatalog

Genauso abnormal war die Art und Weise, wie in die Thematik der Synode eingeführt wurde: Es wurde ein, genauer gesagt, es wurden zwei Fragenkataloge vom Ständigen Sekretariat der Synode an die Bischofskonferenzen verschickt, von denen der erste vom Sekretariat selbst stammte, der zweite, so sagt man, unter Einfluß der verschiedenen römischen Kurienabteilungen (Kongregationen) hinzugefügt wurde. Viele hatten

den Eindruck, der übrigens von der schweizerischen Bischofskonferenz ausdrücklich formuliert wurde[1], daß diese Fragen von einer statischen Sicht des Zweiten Vatikanums und des Lebens der Kirche ausgingen. Zudem suggerierten sie durch ihre Formulierung eine negative Interpretation der Situation der Kirche, wenn sie nicht geradezu den Eindruck alarmierender Verhältnisse wecken und die entsprechenden Antworten nahelegen wollten.

Die Ausschaltung des Ständigen Sekretariats

Nicht weniger befremdend war die marginale Rolle, die das Ständige Sekretariat der Synode nach dem Versand jenes Fragebogens bei der Vorbereitung der Synode spielte, und die ihren Höhepunkt darin fand, daß verschiedene seiner angesehensten Mitglieder nicht mehr auf der Liste der Teilnehmer an der Synode zu finden waren[2]. Dies erscheint umso verwunderlicher, als infolge dieses Ausschlusses die weitere Vorbereitungsarbeit der Synode kopflos zu sein schien. Dies ging so weit, daß sich, je näher die Eröffnung der Synode kam, immer mehr eine Atmosphäre der Unruhe und der Orientierungslosigkeit verbreitete, zumal auch jede Information fehlte.

Kein Arbeitsdokument

Weiter war ungewöhnlich, daß es auch kein Vorbereitungs- oder Arbeitsdokument gab. Dies weckte den Eindruck, es sei ganz unvorhersehbar, wie sich die Arbeit der Synode entwickeln würde. Dieses Klima der Unsicherheit wurde auf unerklärliche Weise durch eine genauso willkürlich erscheinende wie überraschende Entscheidung des Staatssekretariats verschärft, das Anfang Herbst den Bischofskonferenzen verbot, die Berichte, die sie zur Vorbereitung der Synode erarbeitet hatten, in der Öffentlichkeit bekannt zu machen oder sie untereinander auszutauschen[3].

Ein Interview Ratzingers

Über diese Art der fehlenden sichtbaren Vorbereitung hat man sich umso mehr Sorgen gemacht, als gerade in den Monaten vor der Synode, ausgehend von der Glaubenskongregation und vor allem durch ihren Hauptvertreter, Kardinal J. Ratzinger, verschiedene Initiativen zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung innerhalb und außerhalb der Kirche ergriffen wurden. Diese ungewöhnliche Bildung einer Lobby in der Kirche fand ihren Höhepunkt darin, daß ein längeres Interview gerade mit Kardinal Ratzinger in Übersetzungen in die wichtigsten Sprachen veröffentlicht wurde[4]. Durch diese Initiativen wurde eine ausgesprochen negative und alarmierende Sicht der Situation der Kirche suggeriert, und dies ging so weit, daß in der nicht immer unbegründeten Kritik sogar die Gültigkeit des Zweiten Vatikanums angegriffen wurde.

Auf diese Weise war es faktisch unvermeidlich geworden, daß in der Zeit vor der Synode Ratzingers Insistieren auf der Notwendigkeit einer «Rezentrierung» des christlichen Lebens und einer Restaurierung der Tradition ein dauernder Bezugspunkt aller Überlegungen und Spekulationen geworden war, zumal die institutionell mit der Vorbereitung der Synode beauftragten Organe es versäumten, irgendeine ernstzunehmende Reflexionsgrundlage vorzulegen. Sogar die Schlußfolgerungen der Internationalen Theologenkommission sind mit fast vollkommener Geheimhaltung gehütet worden, und sie wurden erst in den Tagen der Eröffnung der Synode allgemein bekanntgemacht. Dabei handelte es sich um ein an sich so harmloses Thema wie die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums.

Ein allzu magerer Einführungsbericht

Es hat sich fatal ausgewirkt, daß in dieser Situation der mit der Erstattung des Einführungsberichtes von der Synode Beauftragte (und mit ihm der Sondersekretär), d. h. Kardinal G. Danneels (und Professor W. Kasper), als eine Art «Simon von Cyrene» einspringen mußte. Man weiß ja, daß die Synode am 25. November einen eher mageren, empirisch konstruierten, kaum problembewußten und nicht für weitere Ergänzungen, Entwicklungen und Verbesserungen offenen Bericht zu hören bekam. Man kann sich ganz gut vorstellen, und es spricht einiges dafür, daß die Synode sich einen großen Teil ihrer kargen Zeit hätte sparen können und ihre Arbeit auch ergiebiger gewesen wäre, wenn die Bischofskonferenzen die Möglichkeit gehabt hätten, ihre Berichte in der Öffentlichkeit bekannt zu machen, und vor allem, wenn sie sie wenigstens untereinander hätten austauschen können.

II. Die Synode 1985 und eine Wende in der Geschichte der Kirche

All diese Bemerkungen haben aber nicht zum Ziel, die Vorbereitung der außergewöhnlichen Synode zu kritisieren. Sie wollen vielmehr die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß diese zweifelsohne abnormale und merkwürdige Vorbereitung der Synode interessante Folgen für ihren Verlauf hatte und so eine bedeutsame Entwicklung und Situation in der Kirche deutlich wurde, die sonst kaum so klar feststellbar gewesen wäre. Nicht ohne Grund kann man sich fragen, ob die Synode 1985 nicht eine Wende in der noch kurzen Geschichte dieser Institution in der katholischen Kirche bedeutet, wie es auch von der zuvor nie dagewesenen Tatsache suggeriert wird, daß es bei dieser Synode echte und eigentliche Entscheidungen der Synode gab, d. h. Entscheidungen, über die die Teilnehmer wirklich abstimmen konnten, ohne daß diese einer weiteren Überarbeitung unter Einfluß des Heiligen Stuhls unterlagen. Mir scheint es hier aber noch interessanter zu sein, diese synodale Erfahrung von einem weiteren und komplexeren Standpunkt aus zu werten, nämlich von dem aus, der uns von der außergewöhnlich wichtigen Thematik der Synode selbst nahegelegt wird: vom Standpunkt der Rezeption des Zweiten Vatikanums durch die Kirche aus.

Ein Vergleich zwischen dem Zweiten Vatikanum und der Synode

Auch ein oberflächlicher Vergleich zwischen dem Verlauf des Konzils und dem der Synode zeigt einige grobe Unterschiede, die allerdings keineswegs ohne Bedeutung sind und keineswegs eine nur nebensächliche Rolle spielen. Erstens könnte man hier feststellen, daß das von dem Weltepiskopat während der Vorbereitungsphase des Konzils in den Jahren 1959–1960 nach Rom geschickte Material arm und rückschrittlich war, wenn man es mit den Arbeiten des Konzils und den daraus hervorgegangenen Dokumenten vergleicht, daß dagegen bei derSynode 1985 das Entscheidende in den vorbereitenden Berichten der verschiedenen Bischofskonferenzen enthalten ist, während die Ergebnisse der Synode in ihren verschiedenen Phasen zaghaft und unsicher wirken und sogar widersprüchlich sind. Wegweisend bei dieser Synode sind gerade jene Dokumente, während die Führung der Synode selbst viel zu wünschen übrig ließ und es vernachlässigt hat, entscheidende Zeichen für die Zukunft zu setzen und bedeutsame Perspektiven zu eröffnen.

Das Ende der nordatlantischen Hegemonie in der Kirche

Hinzu kam auch noch eine andere Gegebenheit, die zwar eher quantitativer Natur ist, aber dennoch weitreichende Konsequenzen nach sich zog. Ich meine hier, daß die meisten Synodalen kulturell und geographisch nicht aus dem nordatlantischen Raum kamen, also nicht aus dem europäisch-nordamerikanischen Westen – eine Tatsache, die hier viel ausgeprägter war und bewußter wurde als noch beim Zweiten Vatikanum[5]. Stärker als bei den vorherigen Synoden wurde hier deutlich, daß der Katholizismus eine Angelegenheit des gesamten Planeten geworden ist, ein Phänomen, das sich schon seit einigen Jahrzehnten abzeichnet, das aber seit dem Zweiten Vatikanum zunehmend an Bedeutung gewonnen hat.

In den Jahren 1962–1965 hatten die Episkopate der «Peripherie» nur am Rande des Konzils eine Rolle gespielt: Sie wurden selbst mehr geführt, als daß sie Orientierung gaben: Es waren die Episkopate Mitteleuropas, die bei der Erneuerung vorangingen und in deren Kirchen dem Konzil eine lange und fruchtbare Zeit der Vorbereitung und des Experiments vorangegangen war[6]. Bei der Synode 1985 wurde diese Situation auf spektakuläre Weise umgekehrt, denn nun waren es vor allem die lateinamerikanischen, afrikanischen, asiatischen und osteuropäischen Kirchen und ihre Episkopate, die die dynamischere Rolle übernahmen, von denen die fruchtbareren, lebendigeren und neueren Beiträge kamen und die die zukunftsträchtigeren Perspektiven aufzuzeigen wußten.

III. Folgen und Voraussetzungen dieser Entwicklung

Die Synode hat sich in ihrer Struktur und in den von ihr gefaßten Schlußfolgerungen schwer getan, sich dieser neuen Gegebenheit anzupassen, aber in der Beziehung zwischen der Dynamik der Geschichte und institutionell Gewordenem läßt sich ähnliches wiederholt feststellen. Dennoch ist es angebracht sich zu fragen, welche die Voraussetzungen und die Folgen solcher Verän-

derungen sind und welche Perspektiven dadurch für das Leben der katholischen Kirche heute kurz vor der Jahrtausendwende eröffnet werden. Man darf sich hier nicht mit oberflächlichen Erklärungen zufriedenstellen, die zudem noch in die Irre führen.

Die Ursachen

Die Ursachen für die sich anbahnende, wenn auch noch embryonale Hegemonie der nichtnordatlantischen Kirchen lassen sich leicht entdecken: Sie sind nicht nur in der enormen Entwicklung zu suchen, die in den betreffenden Kontinenten oder Subkontinenten auf politisch-ideologischer Ebene stattgefunden haben, sondern gewissermaßen auch in dem, was sich dort auf wirtschaftlich-technologischer Ebene verändert hat. Diese Erklärungen wären aber unzureichend, gäbe es nicht die zwei Jahrzehnte seit dem Zweiten Vatikanum, die vor allem eine neue, vorher erstickte oder wenigstens verkannte Verantwortung und das entsprechende Bewußtsein geweckt haben. Der offensichtlichste Beweis für diese Funktion des Zweiten Vatikanums ist die unterschiedliche Entwicklung, die die Bedeutung der Länder der Dritten Welt im Bereich der Politik und im kirchlichen Leben erfahren hat. Was den Bereich der Politik angeht, folgte ja auf einen verheißungsvollen Frühling in den sechziger Jahren zuerst eine Zeit der Stagnation und dann die des Verfalls. Was aber den kirchlichen Bereich und vor allem die katholische Welt angeht, hat die Bedeutung dieser Länder der Dritten Welt ununterbrochen zugenommen, und sie sind heute sogar so weit, daß sie bald die Führung übernehmen werden.

Eine zunehmene Differenzierung des kirchlichen Lebens

Zudem ist durch die Synode 1985 deutlich geworden, daß auch eine zunehmende Differenzierung im Leben und im Stil dieser Länder stattfindet, vor allem wenn man sie mit dem traditionellen Lebensstil und dem traditionellen Auftreten der Kirchen im nordatlantischen Raum vergleicht. Hierdurch wird deutlich, daß jene noch nicht so lange unabhängigen, nun selbst auf neue Weise evangelisierenden Kirchen ihr neues kulturelles und gesellschaftliches Gewicht nicht einer Übertragung und Anpassung schon existierender Modelle, sondern ihrer Fähigkeit zu verdanken haben, auf kreative Weise, durch die Herstellung einer dynamischen Symbiose zwischen ihrer jeweiligen Kultur und der christlichen Tradition Anschluß an diese Tradition zu finden – so wie es das Zweite Vatikanum forderte und förderte.

Man hat den Eindruck, daß durch die Synode 1985 wenigstens einige der in der Situation jener Kirchen enthaltenen Möglichkeiten kräftig und voll zur Entfaltung gekommen sind.

Der Umgang mit dem Konzil

Um besser die durch die Synode offenbar gewordene neue Situation zu verdeutlichen, ist es nützlich, kurz darauf einzugehen, wie das Zweite Vatikanum in den Berichten der Bischofskonferenzen und während der Arbeiten der Synode gesehen und wie mit ihm umgegangen wurde. Zuerst hat man den Eindruck, daß das sehr fragmentarisch und episodisch geschah, als ob das Konzil vor allem eine Sammlung zu zitierender Dokumente gewesen sei, wobei dann auch noch die Aufmerksamkeit sich vor allem auf die oft völlig unabhängig voneinander betrachteten Konstitutionen konzentrierte *(Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, Dei Verbum, Gaudium et Spes).* Dies entsprach übrigens der auch vom Brief/Fragebogen von Mons. J. Tomko suggerierten Sicht sowie dem Umgang mit dem Konzil in den ersten Jahren nach seinem Ende.

Eine gründlichere Analyse, vor allem der Berichte der Bischofskonferenzen, zeigt aber auch, daß man doch auch das Konzil global zu sehen versucht hat, als ein Ereignis, das zwanzig Jahre später allmählich als Geschichte betrachtet werden darf und das zugleich dichter und reicher ist als die Summe seiner Entscheidungen. In diesem Sinne entsteht eine Tendenz, das Zweite Vatikanum als Appell des Geistes zu betrachten, der die Kirche zu einem bewußteren Glauben und zu einem unaufhörlich zu erneuernden evangelischen Engagement einlädt[7].

Das Ende der Eurozentrik in der Kirche

Diese neue Sensibilität für ein globaleres und synthetischeres Denken in bezug auf die Kirche zeigt sich wenigstens in drei Bereichen besonders deutlich. Erstens wird die Problematik des von den Christen zu gebenden Zeugnisses heute weit universaler, mehr in weltweitem Kontext gese-

hen als zuvor. Vor allem die jüngeren Kirchen gehen offensichtlich mehr von einer solchen Perspektive aus, indem sie ohne Polemik, aber auch ohne Bedauern, in ruhiger Sicherheit ein Jahrhunderte altes, tief im Leben und in den Gewohnheiten der Kirche verwurzeltes und noch auf dem Zweiten Vatikanum sehr lebendiges eurozentrisches Denken hinter sich lassen. Auf diese Weise wurde – dessen sollte man sich bewußt sein – nicht nur die Verkürzung des Katholizismus auf seine nordatlantische Version überwunden: Es wurde auch die nordatlantische Hegemonie über all die Gebiete, in die der Katholizismus in den letzten Jahrhunderten hinausgetragen wurde, überwunden. Mit dem Zweiten Vatikanum hat also die Monozentralität der katholischen Kirche ein Ende gefunden, um einer Polyzentrik zu weichen, die, wenn sie auch von der der Kirchen der ersten Jahrhunderte sehr verschieden ist, ihr dennoch durchaus in manchem entspricht.

Die größere Beachtung einer notwendigen Inkulturation des Evangeliums

Eine andere tiefe Dimension des Prozesses der Rezeption des Zweiten Vatikanums hat mit dem Begriffspaar Evangelisierung/Inkulturation zu tun, d. h. mit dem wachsenden Bewußtsein, daß die Kirche nicht ein für allemal eine bleibende, fixierte Verfassung hat, sondern eine Kirche unterwegs ist und bleibt. Daher hat es für die Kirche wesentliche und zentrale Bedeutung, daß sie sich immer neu bemüht, ihre missionarische Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums zu erfüllen, und zwar als «arme» Kirche, deren Verkündigung von ihrer Armut geprägt ist, so daß diese Kirche sich nicht auf gesellschaftliche Privilegien und trügerischen Pomp und Zauber stützen darf und auch nicht stützen will. Zudem weiß eine solche Kirche, daß ihre Verkündigung nicht authentisch sein kann, wenn nicht zugleich eine ehrliche Auseinandersetzung der Kirche mit den konkreten Menschen, denen sie verkündigen will, und ihrem kulturellen Erbe stattfindet, zumal dieses Erbe neben so vielen reichen Werten nicht ohne die *vestigia evangelii* ist. Bei einem solchen neuen Bewußtsein kommt man auch nicht daran vorbei, den Begriff der Tradition, wie er sich in einem immer ausgeprägteren monokulturellen Prozeß ausgeprägt und konsolidiert hat, radikal zu revidieren. Es hat also tiefere Bedeutung, wenn manche Bischofskonferenzen auf das Zusammenfallen des Zweiten Vatikanums mit einem Frühling im Leben ihrer Kirchen hinweisen.

Eine neue Sensibilität für die Geschichte

Drittens zeigt sich eine neue Fähigkeit, die Dynamik der Geschichte wahrzunehmen sowie die Zusammenhänge zwischen dieser Dynamik und dem Leben der eigenen Kirche zu entdecken. Diese neue Fähigkeit bedeutet eine wahre Errungenschaft, wenn man an den Katholizismus der geschlossenen Welt der alten Christenheit und vor allem gegenüber der Zeit seit dem Tridentinum denkt, als man das Christentum und alles Christliche für zeitlos hielt, ja als über der Zeit stehend betrachtete und sogar soweit ging, der profanen Geschichte eine im wesentlichen abgeschlossene *historia sacra* gegenüberzustellen. Zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum hat sich allgemein das Bewußtsein durchgesetzt, daß die Christen und ihre Gemeinden nicht nur in der Geschichte leben, sondern voll an den Wechselfällen und dem dauernden Auf und Ab des gesellschaftlichen Lebens beteiligt sind, wobei sie sich dauernd bemühen sollten, die «Zeichen der Zeit» zu erkennen und sie anderen deutlich zu machen[8].

III. Die Bedeutung der Synode über ihre Dokumente hinaus

Stimmt diese unsere Beschreibung und Diagnose, dann hat die Synode viel bedeutendere und reichere Perspektiven eröffnet, als man aufgrund ihrer Schlußdokumente annehmen könnte[9]. Denn über diese Dokumente hinaus kann man davon ausgehen, daß die Synode 1985 die Bewußtwerdung einer mit dem Zweiten Vatikanum angefangenen, aber auch durch andere Faktoren geförderten, noch immer weitergehenden Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche war. Die Synode war wie ein Klangkörper, in dem die leisen Anzeichen dieser Entwicklung voller zum Klingen kamen, ohne daß sie versucht hat, sie in Worten auszudrücken. So hat sie aber auch die Gefahr gemieden, die Dynamik dieser Entwicklung zu ersticken, ihre Kreativität zu bremsen und sie so zum Erstarren zu bringen. Man kann sich fragen, ob diese Bedachtsamkeit und Behutsamkeit kein interessantes Zeichen für eine neue Art der Wahrnehmung des dem Nachfolger Petri anvertrauten Dienstes an der Einheit ist.

Die Synode als Widerspiegelung einer pastoralen Entwicklung

Es könnte sich als nützlich erweisen, hier, wenn auch nur vorläufig, die wesentlichen Aspekte der durch die Synode deutlich gewordenen kirchlichen Entwicklungen herauszuarbeiten. So handelt es sich vor allem um eine Entwicklung, die sich auf der Ebene der Pastoral vollzieht, in der komplexen Bedeutung, die dieses Wort seit Johannes XXIII. bekommen hat als die Mitte und der Kern des katholischen Lebens, der um sich herum alle anderen Dimensionen vereint, von der Theologie bis zur Spiritualität, von der Kirchenordnung und der kirchlichen Gesetzgebung bis zum Bereich der Moral[10]. Gerade was diese Ebene der Pastoral angeht, wurde von den vorbereitenden Berichten der Bischofskonferenzen eine sehr reiche und dennoch konvergierende Verschiedenheit einer Vielzahl von kirchlichen Erfahrungen bezeugt, die jeden Schematismus der Uniformität durchbricht und durch die die katholische Einheit auf eine Weise bereichert wurde, wie dies seit Jahrhunderten nicht mehr geschah.

Ein neues Sein der Kirche

Wir stehen hier also vor einer konkreten Existenz, vor einem «Sein» der Kirche, das nicht mehr das Ergebnis einer mehr oder weniger getreuen und kohärenten Verwirklichung eines einzigen ekklesiologisch definierten und festgelegten Modells von Kirche ist. Dieses Sein der Kirche ist vielmehr die vom Heiligen Geist geleitete Antwort des Glaubens auf die verschiedenen Kulturen und die konkreten Ereignisse und Begebenheiten der Geschichte, die für die christliche Gemeinschaft auch immer neue Herausforderungen, Bedürfnisse und Probleme mit sich bringen. Ein solches Antworten im Glauben führt notwendigerweise zu einer Verschiedenheit, die sowohl um ihre fruchtbare Legitimität als um ihre Grenzen und um die unabdingbare Notwendigkeit eines harmonischen Sichzusammenfindens und -begegnens in der Einheit und Gemeinschaft der *communio* weiß[11]. Hier wird nicht nur deutlich, wie obsolet das Festhalten an *einem* ekklesiologischen Modell geworden ist, sondern viel tiefer noch zeigt sich, wie sehr sich die bisherige Ekklesiologie verbraucht hat. Nach meiner Meinung erhellt dies, wie sehr die Ekklesiologie ihre Plausibilität als isoliert für sich betrachtetes theologisches Fach verloren hat, also wie sehr ein Reflektieren über die Kirche unabhängig von den anderen wichtigen Kapiteln der christlichen Reflexion in die Krise geraten ist.

Das Ende einer monolithischen Ekklesiologie

Es wurde von vielen beobachtet, daß das Zweite Vatikanum eine kopernikanische Wende im Verständnis der Kirche darstelle. Es sei eine angeblich universalistische – in Wirklichkeit «regionalistische», sich mit der westlichen Kultur deckende – Betrachtungsweise von Kirche aufgegeben worden, um die jeweils lokale Wirklichkeit der Kirche als «Ortskirche» in den Vordergrund zu rücken. Aber gerade diese Wende hat die grundsätzliche Lage der Ekklesiologie entlarvt: Sie hat sich als unfähig erwiesen, sich mit einer multikulturellen Situation, wie diese sich vor allem in der katholischen Welt nach dem Konzil entwickelt hat, auseinanderzusetzen. Es ist in diesem Kontext nicht irrelevant, daß die Ekklesiologie als selbständige theologische Disziplin zwischen dem elften und dem zwölften Jahrhundert entstanden ist, also in einer Zeit, in der die westliche Christenheit immer mehr zu der monokulturellen Religion einer einzigen Kultur wurde, und daß sie sich genau auf die gleiche Weise entwikkelt hat, wie auch die Symbiose des Katholizismus mit einer einzigen Kultur zunahm. Zudem sollte auch hinzugefügt werden, daß eine der Ursachen für das Ende der Ekklesiologie auch darin liegt, daß die oft auch von einer Konkurrenz zwischen Kirche und Staat zusätzlich verstärkte Auseinandersetzung zwischen beiden in unserer Zeit abnimmt, ohne hier noch darauf einzugehen, daß die Machtkonzentration in den vor allem von wirtschaftlichen Interessen gesteuerten multinationalen Unternehmen schon weitgehend die Basis der politischen Macht der sogenannten «Staaten» ausgehöhlt hat.

Das Evangelium als Ausgangspunkt für das Sein der Kirche

Diese Vielfalt der nach dem Zweiten Vatikanum möglich gewordenen Formen der kirchlichen Erfahrung scheint also auf eine epochale Wende hinzuweisen: Die Kirche wird nun in ihrem Sein viel unmittelbarer vom Evangelium inspiriert, statt, wie es für das Verständnis der Kirche in den vergangenen Jahrhunderten der Fall war, sich dabei vor allem von einer politischen Theorie

und einer Gesellschaftsphilosophie leiten zu lassen, wobei diese Orientierung so weit ging, daß sie sich in einer eigenen Disziplin über das Wesen der Kirche niederschlug. Die klassischen Modelle, mit denen man die Struktur der Kirche zu charakterisieren versuchte, – ein vertikales, pyramidales oder horizontales Modell von Kirche –, werden offensichtlich bald völlig überholt sein. Dies macht es auch notwendig, solche Vorstellungen wie «Spitze», «Zentrum», «Peripherie» (der Kirche) neu zu überdenken, während die verschiedenen Kirchen in den von ihnen geleisteten Formen der Diakonie immer beweglicher werden. Dies gilt nicht zuletzt auch für die Kirche Roms und ihren Bischof, wie dies übrigens in den Berichten verschiedener Bischofskonferenzen hervorgehoben wurde, die auf die dynamische Bedeutung der Reisen des Papstes hinwiesen[12].

In diesem Kontext, wie er sich heute erst abzuzeichnen anfängt, werden das Evangelium und daher auch die Inkarnation, das Kreuz, die Auferstehung, die Dreifaltigkeit, die *koinonía*, die Armen und das Harren auf das Reich im vollsten Sinne wieder zum Zentrum und zur Norm, die dem Sein und dem Leben der Kirche ihre Einheit verleihen[13]. Dagegen werden die Erfahrungen des Gottesvolkes unterwegs und die Strukturen, die es sich auf seiner Pilgerfahrt gibt, eher den Charakter des Veränderlichen und des Instrumentalen haben[14]. Um hier eine alte Unterscheidung aufzunehmen: Der *status ecclesiae*, d. h. Christus und der Glaube an ihn, wird das bleibende, allen gemeinsame Wesen der Kirche sein, während die *statuta ecclesiae*, d. h. alles, was das Leben der Gemeinschaft bestimmt, eine Vielzahl von Formen annehmen kann, also zum Ort der Pluriformität wird[15]. Dadurch bricht aber auch jeder Versuch, eine einzige, fixierte Ekklesiologie zu entwerfen, in sich zusammen, und es eröffnet sich die Möglichkeit einer immer tieferen Zurückführung und Integration der Kirche und des Nachdenkens über ihr Leben in den Gesamtkontext und in die Gesamtwirklichkeit des Glaubens[16]. In dem Maße, in dem sich diese Entwicklung festigt und konsolidiert, verdichtet sich auch das, was das Zweite Vatikanum erreichen wollte und was Johannes XXIII. beabsichtigte, als er das Konzil einberief, zu einer wirklich kreativen Rückkehr zu den «großen Traditionen», die dem Papst in jenem heute so weit zurückliegenden Gnadenjahr 1959 vorschwebte.

[1] Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II (eingef. von J. A. Komonchak, Cerf, Paris 1986) 285.

[2] So nahmen folgende, gegen Ende der Synode 1983 gewählte Mitglieder des permanenten Sekretariats der Synode nicht an der Synode 1985 teil: P. E. Arns, Erzbischof von São Paulo; J. Sin, Erzbischof von Manila; J. L. Bernardin, Erzbischof von Chicago; A. López Trujillo, Erzbischof von Medellín; C. M. Martini, Erzbischof von Mailand.

[3] Weil diese Berichte eine sehr unmittelbare Quelle der Situation der Kirche in der Mitte der achtziger Jahre unseres Jahrhunderts sind, geht dieser Essay vor allem von ihnen aus, ohne darum die anderen Quellen für die Arbeit der Synode zu vernachlässigen.

[4] Joseph Kardinal Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori (Verlag Neue Stadt, München/Zürich/Wien 1985). Unter den von diesem Interview ausgelösten Reaktionen sind besonders wichtig die in dem thematischen Sonderheft «Ratzinger on the Faith. A British Theological Response» der Zeitschrift Blackfriars 66 (1985) 259–308 enthaltenen Reaktionen sowie J. L. Segundo, Theology and the Church. A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church (Washington 1985).

[5] Diese Veränderung spiegelt sich auch in der Zusammensetzung des leitenden Gremiums der Synode wider – von den drei Präsidenten-Delegaten war einer Europäer, einer Nordamerikaner und einer Afrikaner. Zur Erinnerung: von den vier Moderatoren, die das Zweite Vatikanum leiteten, waren drei Europäer und einer Asiat, wobei dieser allerdings auch noch der Kurie angehörte. Von diesem Standpunkt aus scheint die Ernennung zweier, übrigens sehr prominenter Eruopäer – des einen als Berichterstatter, des anderen als Sondersekretär – von der allgemeinen Tendenz abzuweichen.

[6] Vgl. R. Caporale, Les hommes du Concile. Etude sociologique sur Vatican II (Cerf, Paris 1965) sowie den Beitrag von J. Kerkhofs in diesem Heft.

[7] Vgl. in diesem Sinn meinen Beitrag La condizione cristiana dopo il Vaticano II: G. Alberigo/J.-J. Jossua (Paideia, Brescia 1985) 9–40.

[8] Für die Zeit nach dem Tridentinum und in verstärktem Maße in der französischen Revolution und am Ende des Ancien Régime läßt sich im Katholizismus ein vor allem defensives Verhalten feststellen, das von einem zunehmenden Mißtrauen gegenüber einer angeblich von teuflischen, glaubens- und kirchenfeindlichen Kräften gesteuerten profanen Geschichte begleitet wird. Diese Einstellung fand ihren institutionellen Niederschlag darin, daß auch kulturell relevante, also sich auf die verschiedenen Kulturen beziehende Entscheidungen in zunehmendem Maße der zentralen Instanz der päpstlichen Behörden vorbehalten wurden. Dies gilt für so verschiedene Entscheidungen wie die über die Erlaubtheit der chinesischen Riten, die Reduktionen der Jesuiten in Südamerika, die dem Abschluß der Konkordate vorangehenden Verhandlungen. So stieß schon Carlo Borromeo auf ein argwöhnisches und eifersüchtiges Mißtrauen Roms, als er in den achtziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts versuchte, das neue Verständnis der Souveränität, von dem der spanische König Philip II. ausging, ernstzunehmen, um so zu einem *modus vivendi* mit ihm zu finden, vgl. J. Alberigo,

Christentum und Geschichte: E. Klinger / K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für K. Rahner (Freiburg i. Br. 1984) 577–592.

[9] Es ist nicht deutlich, welche theologische Qualifikation dem Schlußbericht beizumessen ist. Sein genus litterarium ist das eines Autorität beanspruchenden Textes, d. h. es wird viel mehr in einem freistellenden, affirmativen Ton geredet, als daß Möglichkeiten der Erneuerung gesucht und suggeriert würden. Die Versammlung hat diesem Text zwar zugestimmt, hat aber auf seine Abfassung keinen unmittelbaren Einfluß gehabt. Der Text ist aber auch vom Papst gutgeheißen und hat daher mehr als nur konsultativen Charakter.

[10] Was diesen Begriff «Pastoral/pastoral» angeht, hat es einige merkwürdige einschränkende Präzisierungen gegeben, unter denen sich vor allem die der bundesdeutschen Bischofskonferenz durch ihr skrupelhaftes Genauseinwollen hervorgetan hat. Wie man weiß, spielte der Begriff «pastoral» eine Schlüsselrolle in A. G. Roncallis Sicht der Kirche, der ja das von ihm einberufene Konzil als ein «pastorales» Konzil bezeichnete. Tatsächlich stößt man in seinen zahllosen Schriften sehr oft auf das Wort Pastoral bzw. andere Formen der gleichen Wurzel. Die mit Hilfe eins Computers hergestellte Wortkonkordanz der Schriften Roncallis durch A. Melloni am Istituto per le Scienze Religiose in Bologna hat fast 2.000 verschiedene Stellen in den Schriften Roncallis nachgewiesen, an denen ein Wort dieses Wortstamms vorkommt. Siehe dazu auch E. Klinger, Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt: Klinger/Wittstadt, Glaube im Prozeß (s. Anm. 8) 615–626.

[11] In diesem Kontext sollte man die anhaltenden Bitten fast aller Bischofskonferenzen um eine Konsolidierung und Vertiefung der ekklesiologischen Bedeutung der Bischofskonferenzen und des Subsidiaritätsprinzips bzw. der Subsidiaritätspraxis verstehen.

[12] Von diesem Standpunkt aus ist nur logisch, daß verschiedene Bischofskonferenzen wieder einmal die Frage aufgeworfen haben, ob die römische Kurie sich tatsächlich auf angemessene Weise in den Dienst des Austausches und der Gemeinschaft unter den Kirchen stellte; s. dazu auch G. Alberigo, Im Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen, CONCILIUM 15 (1979/8–9) 432–444.

[13] In diese Richtung hat sich schon die orthodoxe Theologie des Ostens entwickelt, indem sie von einer eucharistischen Ekklesiologie redet, vgl. N. Afanasieff, L'Eglise du Saint Esprit (Vorwort von G. Rousseau, Cerf, Paris 1975). Diese Form bringt auf sehr gelungene Weise das Anliegen zum Ausdruck, die Ekklesiologie in eine sakramentale und auch mystische Sicht der christlichen Offenbarung zu integrieren.

[14] Die auch in den Arbeiten der Synode, in dem Dokument der Internationalen Theologenkommission und in dem Schlußdokument der Synode *(relatio finalis)* angesprochene Auseinandersetzung darüber, ob «Volk Gottes» eine angemessene und plausible Bezeichnung der Kirche sei, scheint ein Nachhutsgefecht zu sein, wenn man dem das enorme Gewicht der alttestamentlichen Belege, die für eine solche Bezeichnung sprechen, sowie den immer mehr diese Bezeichnung annehmenden *sensus fidei*, wie er hier einmal mehr von den Berichten der Bischofskonferenzen bezeugt wird, entgegenhält. Eine solche rein abstrakte Diskussion über eine angebliche, sich in dem Gebrauch der Bezeichnung «Volk Gottes» zeigende soziologische Verzerrung könnte mit der Ablehnung des Verständnisses von Kirche als «Leib Christi» nur deshalb, weil dies eventuell von einigen in einem materiellen Sinn verstanden werden könnte, verglichen werden.

[15] Die reiche und widerstandsfähige katholische Tradition ist auch eine Garantie gegen jede Gefahr eines «Kongregationalismus», die übrigens rein hypothetisch ist, wenn man auf die hier wieder einmal von den Berichten der verschiedenen Bischofskonferenzen belegten Erfahrungen und Einstellungen der Kirchen in den verschiedenen Kontinenten achtet.

[16] Es erübrigt sich, hier darauf hinzuweisen, welche fruchtbaren Folgen eine Entwicklung in dieser Richtung für eine neue Stufe eines ökumenischen Zusammenwachsens der verschiedenen christlichen Kirche haben könnte.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

GIUSEPPE ALBERIGO

1926 in Varese, Italien, geboren. Seit 1967 Ordentlicher Professor der Kirchengeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna. Sekretär des «Istituto per le scienze religiose» in Bologna. Veröffentlichungen: 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); (als Hg.:) Conciliorum Oecumenicorum Decreta (1973³); Legge e Vangelo. Studi sulla «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); Fede. Tradizione. Profezia. Studi su Giovanni XXIII (1984) (als Hg.:) La réception de Vatican II (1985). Verschiedene Beiträge zu historischen und theologischen Zeitschriften. Verantwortlicher Redakteur der Vierteljahresschrift «Cristianesimo nella Storia» und Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Anschrift: Via G. Mazzini 82, I–40.138 Bologna, Italien.

CONCILIUM wird noch aktualitätsnäher

Beginnend mit unserem ersten Heft des Jahres 1987 werden unsere Leser in jedem Heft von CONCILIUM eine besondere Kolumne zu aktuellen Fragen finden. Da die Vorbereitungsarbeiten für einen solchen Beitrag weniger Zeit in Anspruch nehmen als bei den anderen Beiträgen, wird der Inhalt situationsgerechter sein. Die Betreuung dieser Kolumne wird abwechselnd von den Mitgliedern des Direktionskomitees wahrgenommen werden.