

Isabelle Chaire

Kein Tempel mehr, kein Ort für Gottes Geist

Prüfsteine für die Institution Kirche

Das Evangelium ist eine paradoxe Botschaft Gottes: Gott nimmt unsere Menschlichkeit an, ohne seine absolute Transzendenz in sie hinein zu entäußern. Nachdem er unserer Geschichte gegenwärtig geworden ist, hinterläßt er eine für immer unfaßbare Spur in Gestalt des Ereignisses des leeren Grabes. «Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten» (Joh 4,24): Weder der Berg Garizim noch Jerusalem sind kraft einer ihnen innewohnenden Qualität angemessene Orte für die Darbringung von Dankgebeten; nicht ein bestimmter Ort, sondern die Aufrichtigkeit des Herzens ist das Kriterium für wahre Anbetung. Gott läßt sich nicht lokalisieren, er hat keinen festen Wohnsitz. Der wahre Tempel ist der Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen (Joh 2,21), der der Gemeinschaft der Glaubenden die Gegenwart des Geistes Gottes zum Geschenk macht: des Geistes, der sich zwar vernehmen, aber niemals fassen läßt, wie das Gespräch Jesu mit Nikodemus zu verstehen gibt (Joh 3,8).

Die Kirche als ein Leib, dessen Haupt Christus ist (Kol 1,18), wird geboren aus der Dynamik des Pfingstgeistes. Sie hat den Auftrag, Zeugnis zu geben von jenem Gott, der durch den auferstandenen Nazarener sichtbar geworden ist. Die christliche Gemeinde befindet sich damit von allem Anfang an in einem unüberwindlichen Widerspruch: daß sie nämlich ein Gotteswort verkünden und Taten zur Bezeugung einer Wahrheit vollbringen soll, die größer ist als sie selbst. Sie soll Zeugnis ablegen von ei-

nem Gott, der sich nicht völlig in das Menschliche hinein veräußern läßt, der sich aber frei dafür entschieden hat, sich durch menschliche Vermittlungen zu offenbaren. Das ist der Grund dafür, daß die Kirche eine in gleicher Weise mystische wie auch institutionelle Wirklichkeit ist¹ und daß ihre Wahrheit in der Einheit angesiedelt ist, die in der Spannung zwischen diesen beiden Polen besteht. Als in der Öffentlichkeit wirkende und als Gemeinschaft verfaßte Zeugin ist die Kirche eine Institution, und von eben dieser institutionellen Wirklichkeit her, die aber in Beziehung zum Unsichtbaren steht, legt sie Zeugnis ab für das, wovon hier die Rede ist. Kann sie aber als sichtbare, in der Geschichte lebende Zeugin, als notwendige Vermittlungsinstanz für die Rechenschaft über das Wirken des Gottes Jesu Christi den Gott bezeugen, der sich selbst nicht völlig entäußern und entfremden kann, ohne ihm einen festen Wohnsitz zuzuweisen?

Wir wollen diese Frage behandeln, indem wir die Bedeutung jener doppelten Wahrheit der Kirche untersuchen: der Kirche als einer von Gott gestifteten und als einer sich selbst institutionelle Organisationsformen gebenden. Sodann wollen wir die Artikulation dieser beiden Pole in der Autorität des Wortes Gottes einerseits und in der sakramentalen Dimension andererseits untersuchen.

I. Die Kirche als gestiftete Institution und als eine sich selbst institutionelle Organisationsformen gebende

Eine Institution ist eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die sich entsprechend einer bestimmten Gesetzgebung, einer bestimmten Regelung, und nicht willkürlich verhält. Sie ist eine stabile Struktur, die einen Zusammenhalt im Raum der Gesellschaft und auf Dauer sichert. Sie ist ein zwingendes Bezugssystem, da es «den einzelnen Menschen, die in ihm das Modell für ihr Verhalten und die Zuweisung ihrer Rolle in der Gruppe finden, vorgegeben» ist². P.-A. Liégé unterscheidet drei institutionelle Sphären in der christlichen Gemeinschaft³. Die Christusgeschenkt-apostolische vor allem, d.h. die Kirche, insofern sie von Christus gestiftet ist; sodann die kirchliche Institution als Wirklichkeit, die sich selbst ihre institutionellen Organisationsformen schafft; und endlich die weltlich-

zeitliche Institution, die institutionelle Formen abdeckt, die den Aufgaben entsprechen, welche die Kirche übernommen hat, welche aber nicht zu ihrer wesentlichen Berufung gehören (wie Lehrtätigkeit, Aktionen für das Gemeinwohl, Dienste im Gesundheitswesen). Diesen dritten Aspekt lassen wir beiseite, weil er nicht zu unserem Thema gehört.

Ist es legitim, wenn man, wie P.-A. Liégé es tut, das Stiftungsgemäße («l'institué») voll und ganz nur in das hineinverlegt, das von seiten der christusgeschenkt-apostolischen Kirche kommt, und das institutionelle Organisationsformen Schaffende («l'instituant») ausschließlich der kirchlichen Institution als solcher zuschreibt? Oder, um die Frage anders zu formulieren, was bedeutet es für die Kirche, gestiftet («institué») oder Institutionsformen schaffend («instituant») zu sein? Wenn man die christusgeschenkt-apostolische Stiftung oder Institution definiert als «jenen auf immer und ewig privilegierten Anteil der Institution in der Kirche, der die Jünger im Namen des Glaubensbekenntnisses selbst zum Glauben verpflichtet»⁴, dann gehören der Kanon der Heiligen Schriften, der Dienst an der ununterbrochenen apostolischen Sendung, die Sakramente und die Bildung von Teilkirchen zu diesem stiftungsgemäßen Bestand. Die christusgeschenkt-apostolische Institution ist zwar «Gabe des österlichen Christus im Pfingstgeist»⁵, aber diese Gabe wird sogleich von der Jüngergemeinschaft in ihre Verantwortung übernommen. Der Kanon der Heiligen Schriften ist das frappierendste Beispiel für diese Wechselwirkung: Unter der Führung durch den Geist handelt die Kirche als Institution schaffende. Und das, was der oben zitierte Aufsatz zur Sphäre des Institution Schaffenden zählt, z.B. das kirchliche Lehramt als Verlängerung der Kanonbildung, ist ebenfalls von jener Doppelsinnigkeit durchwirkt: charismatische Inspiration, die menschlich verwaltet wird.

Es geht uns hier nicht darum, den absolut⁶ grundlegenden Charakter der christusgeschenkt-apostolischen Sphäre zu leugnen, sondern zu unterstreichen, daß der Fleisch gewordene Gott sogleich das Wagnis eingeht, sich der Gebrechlichkeit und der Gewalttätigkeit des menschlichen Zeugnisses auszuliefern. Die mächtige Kraft des Wehens des Geistes und die Gebrechlichkeit des Menschen, der diesen Geist empfängt und in sich trägt, sind untrennbar mit-

einander verbunden. Als von Christus eingesetzte Zeugin ist die Kirche eine solche, für die zugleich Zeugnis abgelegt wird und die selbst Zeugnis gibt. Von Christus, dem großen Zeugen, bestätigt, tritt sie zugleich für den Gott ein, dessen Zeugin sie sein soll. Als Bürgin ist die Kirche Gesetzgeberin, hat sie den Schlüssel, um «abzuschließen». Sie markiert den Innenraum und den Außenraum, erarbeitet Kriterien, um identifizieren und unterscheiden zu können. Die Heiligen Schriften sind offenbartes Gotteswort, aber der Kanon ist von der Kirche festgesetzt worden. Die Sakramente sind sichtbare Zeichen der Gnade, einer Gnade, die selbst Quelle ihrer Einsetzung ist.

Die kirchliche Institution hat den Auftrag, deutlich erkennbar zu machen, was wirklich authentisch von dem Gott zeugt, der sich nie ganz in das Andere hinein entäußern kann. Wie kann sie mit diesem Widerspruch fertig werden?

II. Die Kirche als Zeugin des Wortes Gottes

Der erste Ort dieser Bewährungsprobe ist die Offenbarung: Wie kann die Kirche Zeugin eines offenbarten — und daher endgültigen — Wortes über einen Gott sein, der sich ihr letztlich als der Unfaßbare entzieht?

Die Kirche ist Zeugin des menschengewordenen Wortes Gottes als eines Heilsereignisses und einer Offenbarung. Offenbarung, Bibel und Predigt — das sind nach Karl Barth⁷ die drei Erscheinungsweisen, unter denen sich das Wort Gottes als gegenwärtig darstellt. Ich möchte diese drei Erscheinungsweisen übernehmen, wobei ich aber die Instanz der Predigt durch die Kirche ersetzen möchte. Das Wort Gottes ist Offenbarung im Ereignis des Immanuel, des Gott-mit-uns: Es ist das Ostereignis, das die beiden anderen Erscheinungsweisen des Wortes Gottes begründet. Die Bibel — empfangen im Glauben — ist nach Karl Barth «nicht selbst und an sich Gottes geschehene Offenbarung, sondern indem sie Gottes Wort wird, bezeugt sie Gottes geschehene Offenbarung und ist sie Gottes geschehene Offenbarung in der Gestalt der Bezeugung»⁸. Das Wort Gottes ist letztlich Verkündigung oder das Zeugnis der glaubenden Gemeinde, das geweckt wird von dem Wort Gottes, das sie verkündigt. Das Wort Gottes ist zugleich Gegenstand und Richter der Verkündigung der Kirche.

Die Autorität des Wortes Gottes ist nicht denkbar außer in dieser dynamischen Spannung zwischen diesen drei Polen. Im Christentum «kann man die Autorität der Heiligen Schriften niemals trennen von der Autorität Christi und der Kirche», schreibt Claude Geffré⁹, der noch unterstreicht, daß diese Autorität im Vergleich mit anderen Formen des Monotheismus auf ganz eigentümliche Weise funktioniert. Die Autorität der christlichen Heiligen Schriften hat ihren Sitz in dem, was sie bezeugen, was zurückzuführen ist auf dessen letzte Bezugsgröße, den Christus. So ist diese Autorität nicht statisch, sondern dynamisch. Die Dynamik dieser Autorität entfaltet ihre Wirkung im Spannungsfeld zwischen dem Lehramt und dem «sensus fidei» der Gläubigen einerseits und zwischen dem Gemeinschaftsbewußtsein und dem Bewußtsein der einzelnen andererseits¹⁰.

Die Konzilskonstitution «Lumen gentium» erklärt, daß «das heilige Gottesvolk auch teilnimmt an dem prophetischen Amt Christi»; inspiriert vom Heiligen Geist «kann die Gesamtheit der Gläubigen... im Glauben nicht irren... von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien»¹¹. Wenn diese Aussage als theoretische leicht möglich ist, so ist die konkrete Verwirklichung weniger einfach. Wie Claude Geffré betont, ist die dialektische Beziehung zwischen dem Lehramt und der Basis nicht einfach eine Beziehung der nachträglich mit einer Theorie versehenen Praxis oder der praktisch angewandten Theorie. Worum es hier geht, das ist die regelnde Funktion, die jede Christin und jeder Christ ausüben, wenn sie ihren Taufglauben verwirklichen. Die je besondere Aktualisierung des Glaubens der Kirche durch die Gesamtheit der Getauften ist ein konstitutives Element eben dieses Glaubens, den sie als Gabe empfangen. Das Lehramt als «institutionelle Erinnerung» ist nicht der einzige Bürge für die Wahrheit des Glaubens: Dieser verwirklicht sich im Zusammenspiel zwischen dem institutionellen Ausdruck des Glaubens und dem aktualisierten Ausdruck desselben Glaubens. Wenn andererseits die Institution den einzelnen vorausgeht und ihr Verhalten bestimmt, hat der institutionelle Zwang in der Kirche nur dann Sinn, wenn er in die eigene geistliche Erfahrung hinein verinnerlicht wird. Aber diese hat doch wieder eine objektive Bezugsperson als Norm (das ist der Sinn von Röm 10,9–10). Daß

christliches Zeugnis echt ist, das erweist sich in der Konfrontation zwischen dem gemeinsamen Ausdruck des Glaubens und seinem persönlichen Ausdruck.

Was kann in dieser Konfrontation zwischen Lehramt und *sensus fidei* ermöglichen, daß sich diese Wahrheit verwirklicht? Pascal schreibt: «Alles, was nicht von der Liebe zu Gott handelt, ist Sinnbild. Der einzige Gegenstand der Schrift ist die Liebe zu Gott. Alles, was nicht auf diesen Zweck zielt, ist Sinnbild dieses Zweckes.»¹² Die Früchte der Wahrheit sind Glaube, Hoffnung und Liebe, mit anderen Worten: Die beständige Treue zum Herrn, die unverbrüchliche Hoffnung, die alle Prüfungen besteht, und das Erfüllen des neuen Gebotes. Der Baum braucht Zeit, um seine Frucht zu bringen, die Kirche braucht Zeit, um zu erkennen, ob die frühlinghaften «Verheißungen der Blüte» in Erfüllung gehen. Die wahre Rezeption des Gotteswortes liegt in der Treue zu dem, was uns überkommen ist, in einer Treue, die kein papageienhaftes Nachplappern meint. Das Zeugnis, das für die letzte Bezugsperson abgelegt wird, muß, um wirksam zu sein, aktualisiert werden, d. h. es muß in die Tat umgesetzt werden, und zwar in dieser gegenwärtigen geschichtlichen Situation.

Diese gegenwärtige Aktualisierung muß sich mit der Tradition konfrontieren lassen, mit dem Kanon der heiligen Schriften, deren lebensbezogene Lektüre unablässig neue Deutungen hervorsprudeln läßt. An diesem Punkt erweist der Text seine Widerstandskraft: Eine neue Interpretation darf nicht dazu führen, daß der Kanon in Frage gestellt wird. Die Stabilität des Kanons zu behaupten, bedeutet nicht, diesem einen Status zuzusprechen, der das Zusammenspiel mit den beiden anderen Erscheinungsweisen des Wortes Gottes ausschliesse, sondern zu behaupten, daß «das Prinzip nichts von dem ist, dessen Prinzip es ist»¹³. Die Aufstellung dieses Verbotes, an den Ursprung zu rühren, die das Suchen nach einem Kanon im Kanon ausschließt, führt dennoch nicht zu einem erstarrten Lesen des Textes. Es gehört zum heiligen Reichtum der Schrift, daß dieses Textcorpus, das einen bestimmten historischen Kontext hat, unaufhörlich neu aktualisiert werden kann. Die tief begründete Kraft der Heiligen Schrift besteht darin, daß sie vom Geist Gottes bewohnter Buchstabe ist, der den Geist in sich trägt. Der Geist ohne den Buchstaben bleibt stumm, aber

der Buchstabe ohne den Geist ist überhaupt nichts. Der Buchstabe ist für den Geist da, und nicht der Geist für den Buchstaben.

III. Die Kirche als «Sakrament der Begegnung mit Gott»

«Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit»¹⁴. Dieses Zitat aus der Konzilskonstitution «Lumen gentium» führt uns zu unserer Betrachtung der zweiten Art von Bewährungsproben, denen die christliche Gemeinschaft sich stellen muß. Wie kann sie Zeugnis ablegen von der Wahrheit der Begegnung der Menschheit mit Gott und zugleich die absolute Freiheit ihres göttlichen Partners behaupten?

In den Sakramenten ist die Kirche gegenwärtig, und auch hier ist sie auf besondere Weise als gestiftete Institution und als selbst institutionelle Organisationsformen schaffende anwesend. Um diese doppelte Wirklichkeit der sakramentalen Kirche zu analysieren, lasse ich mich von einer Arbeit von L.-M. Chauvet anregen¹⁵. Die Sakramente sind die institutionellste kirchliche Vermittlungsweise, weil die Kirche in ihnen ganz und gar als solche, als sie selbst, engagiert ist. Die Kirche hat also bei der Verwaltung der Sakramente ganz und gar das erste Wort — «sofern nur deren Substanz gewahrt ist». Diese Formulierung des Konzils von Trient ermöglicht es uns, den paradoxen Charakter der Sakramente pointiert darzustellen. Wenn die Kirche behauptet, daß sie die Sakramente von Jesus Christus empfängt, erkennt sie damit an, daß sie nicht Herrin über sie ist: «Im ganzen genommen ist nichts ausführlicher von ihr geregelt als gerade das, von dem sie bekennt, daß es sich ihrer Herrschaft entzieht»¹⁶. Wenn die Kirche sagt, daß die Sakramente, die sie verwaltet, von Christus eingesetzt sind, erkennt sie sich damit im sakramentalen Handeln selbst als von Christus abhängig an, und sie sagt damit, daß sie nicht die Vollmacht hat, in dieses Geschehen einzugreifen, das ihr als eine Gnade geschenkt wird, als eine Stiftung, die ihr selbst vorausgeht.

Indem sie anerkennt, daß die Einsetzung der Sakramente nicht ihr selbst zukommt, bringt die Kirche konkret den Charakter Gottes als des ganz Anderen zum Ausdruck: Die christliche

Ausrichtung auf eine jenseitige Wirklichkeit ist nicht eine imaginäre Projektion des vergöttlichten Menschen, sondern kommt aus dem Verlangen eines Wesens, das sich selbst aus der Hand gibt, um sich auf den radikal Anderen hin zu bewegen. Das Verbot, an den Ursprung zu rühren, d. h. das Geltenlassen dessen, daß wir uns absolut von einem Anderen empfangen, ist ebenso konstitutiv für die christliche Identität wie für die Identität des menschlichen Subjektes. Die radikale Andersheit Gottes nimmt in gewisser Weise Fleisch an in der sakramentalen Wirklichkeit. Gottes Unfaßlichkeit wird Fleisch, um damit ein Zeichen aufzurichten dafür, daß diese Unfaßlichkeit zurückweist auf eine Objektivität Gottes.

Wir haben hier gesehen, wie die Analyse von L.-M. Chauvet den paradoxen Charakter der von der Kirche als Gabe empfangenen Sakramente zu einer Denkmöglichkeit werden läßt. Dennoch sind die Sakramente nicht bloß Stiftungen, sondern auch etwas, das selbst Wirklichkeit stiftet («instituant»): Sie verleihen eine Identität¹⁷. Wie aber kann man behaupten, daß die Sakramente Gnadenergebnisse sind? Um zu verhindern, daß man in eine objektivistische Sackgasse gerät oder daß man einem übermäßigen Subjektivismus verfällt, eröffnet das Zweite Vatikanum einen Mittelweg¹⁸ und betont zwei Aspekte gleichrangig:

— Das von Gott gegebene Heil hängt nicht von den Sakramenten ab; diese machen die im Leben der Menschen als solchem schon gegenwärtige Gnade sichtbar; sie sind Akte der Anerkennung des Menschen gegenüber Gott.

— Gott ist das handelnde Subjekt bei den Sakramenten; in diesem Sinn ist das Sakrament konstitutiv für das christliche Leben, welches seinerseits «lieblicher Wohlgeruch» und Danksagung an Gott ist.

Es geht hier darum, zwei Wahrheiten gleichzeitig zu denken: Daß die Sakramente etwas sichtbar machen und daß sie etwas bewirken. Die Sprache der liturgischen Riten und deren Symbolwirkung ermöglichen es L.-M. Chauvet, die Sakramente als «wirkende symbolhafte Ausdruckshandlungen» zu verstehen. Die Sakramente wirken als Handlungen, die etwas sichtbar machen, d. h. auf symbolische und nicht auf magische Weise. Die Sakramente machen etwas sichtbar, indem sie wirken: Eine rituelle Handlung vollziehen, ein Wort aussprechen («Ich ver-

spreche dir», «ich vergebe dir») bedeutet, eine Wahrheit ankommen zu lassen.

All dies ist — wohlverstanden — keine erschöpfende Aussage über das Wirken der Gnade, sondern sagt nur, was sie «für uns» ist, nicht, was sie «an sich» ist oder für Gott, denn dies entzieht sich radikal unserem Verstehen. So ist das Sakrament, um ein Bild von L.-M. Chauvet aufzugreifen, Gnadenereignis nicht so wie ein in einem Acker vergrabener Schatz, sondern wie etwas, das den Getauften oder die Getaufte «gewendet», bekehrt hat, um sie für das Verlangen nach dem absolut Anderen zu öffnen. Die objektive Wirklichkeit des sakramentalen Geschehens hat den Sinn, die Unfaßlichkeit der Gnade sichtbar zu machen, nicht aber, sie der Subjektivität zu entfremden. Dies ist ein Sichtbarmachen, das keinen bloß instrumentalen Charakter hat, sondern in sich selbst ein Ereignis ist, und zugleich ein Sichtbarmachen, das keine Macht hat über das, was es zum Ausdruck bringt.

Schlußüberlegungen

Der *sensus fidei* und das Lehramt wirken in einem spannungsvollen Zusammenspiel darauf hin, daß die Wahrheit des Zeugnisses «ankommen» kann. Das Sakrament oszilliert zwischen der Unentfremdbarkeit der empfangenen Gabe und ihrer institutionellen Verwaltung einerseits

und der Objektivität der Gabe, von der es Zeugnis gibt, und der Subjektivität des Menschen, der sich hier engagiert, andererseits.

In seiner Arbeit «Des Églises provisoires: Essai d'ecclésiologie oecuménique» schreibt Christian Duquoc¹⁹, daß die Kirchen gerade in der dialektischen Spannung zwischen dem Provisorischen und dem Symbolischen Zeugnis «von dem Letzten» ablegen. Mir scheint, daß die Untersuchung, die wir hier durchgeführt haben, sich in diese Dynamik einordnen läßt. Die Wahrheit der institutionellen Wirklichkeit der Kirche liegt in ihrer geschichtlichen Dimension: Als geschichtliche Wirklichkeit ist sie eben das, was sich vollzieht, und zwar in Erwartung der eschatologischen Vollendung. Als geschichtliche Wirklichkeit aber ist sie auch der symbolische Ort, an dem diese Erwartung angesiedelt ist. Um ein Zeichen aufzurichten für den, für den sie Zeugnis ablegt, muß sich die Kirche in gleicher Weise das Schließen und das Öffnen angelegen sein lassen; das Schließen, um ganz konkret ein Zeichen zu setzen für das Anderssein dessen, von dem sie selbst sich empfängt; das Öffnen, um jeder Art von Versuchung zu entgehen, sich des Absoluten zu bemächtigen. In der Bewahrung der Spannung zwischen eben diesen beiden Polen kommt die Wahrheit ihres Zeugnisses zum Vorschein — «bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in unseren Herzen» (vgl. 2 Petr 1,19).

¹ Vgl. *Lumen gentium* Nr. 8.

² Yves Congar, zitiert bei P.-A. Liégé. *Place à l'institution dans l'Eglise. Légitimations doctrinales*, in: *L'Eglise: Institution et foi* (Publ. des Facult. Universit. Saint-Louis, Brüssel 1979) 175f.

³ Ebd.

⁴ AaO. 178.

⁵ Ebd.

⁶ «Absolut» meint hier: Auf vollkommene, vollendete Weise, weil es sich um das Werk des Absoluten schlechthin handelt.

⁷ Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I, 1, Lehre vom Wort Gottes* (Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1952).

⁸ AaO. 114.

⁹ Claude Geffré, *Autorité des Ecritures et autonomie de la conscience*, in: *Le Supplément* Nr. 155, Dez. 1985, 67.

¹⁰ Unsere Erwägungen beziehen sich hier auf den inneren Aspekt dieser Bewährungsprobe, aber sie hat auch einen äußeren Aspekt: In ihrem Glauben setzt die Kirche ein Zeichen für den Gott, der sich in dem besonderen Ereignis des Todes des Gekreuzigten offenbart, dessen Auferstehung dann seine Herrscherstellung bezeugt. Jesus wird so als der universale Erlöser und Offenbarer des wahren Antlitzes

Gottes bestätigt. Gleichwohl legt der Geist Zeugnis ab von der Unfaßbarkeit Gottes. Was kann es von daher mit einer positiven Anerkennung der anderen Religionen auf sich haben?

¹¹ *Lumen gentium* Nr. 12 zitiert hier Augustinus von Hippo!

¹² Blaise Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*. Übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth (Tübinger Verlagshaus 1948) 307 (Fragment Nr. 670 nach der französ. Ausgabe von L. Brunschvicg, Paris 1925). Zu dieser Frage siehe auch den erhellenden Artikel von A. Delzant, *Révélation, canon, interprétations*, in: *Lumière et Vie*, Nr. 171, Jan.-März 1985.

¹³ A. Delzant, aaO. (s. Anm. 12).

¹⁴ *Lumen gentium* Nr. 1.

¹⁵ L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement: Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Ed. du Cerf, Paris 1980).

¹⁸ AaO. 389.

¹⁷ Wir möchten betonen, daß das Wort «instituant» (von uns bisher wiedergegeben mit «institutionelle Organisationsformen schaffend», Anm. der Übersetzerin) an dieser Stelle in einem anderen Sinn verwendet wird als bei P.-A.

Liégé, nämlich nicht als das, was eine Institution stiftet, sondern als das, was das Subjekt in seine Identität einsetzt.

¹⁸ L.-M. Chavet, aaO. 423.

¹⁹ Christian Duquoc, *Des Eglises provisoires: Essai d'ecclésiologie oecuménique* (Ed. du Cerf, Paris 1985). Die Vielfalt der Kirchen wird hier verstanden als eine Chance, das, von dem sie Zeugnis ablegen, besser in ein Zeichen zu setzen: «Je mehr sie den provisorischen Charakter ihrer Erscheinungsformen, ihrer Strukturen und ihrer Strategien erkennen lassen, umso mehr nähern sie sich dem Reich Gottes und umso besser legen sie Zeugnis für dieses ab.» (AaO., 97) Indem das Symbolische dem vorläufigen Charakter dieser Welt Gewicht verleiht, wird es zum Ausdruck ihrer Un-

vollendetheit und der angespannten Ausrichtung auf das hin, das jetzt eine erst zukünftige Wirklichkeit bleibt.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

ISABELLE CHAREIRE

1957 in Annonay, Frankreich, geboren. Nach Erwerb eines «Diplôme d'Etudes Approfondies de Théologie et de Philosophie» arbeitet sie derzeit an ihrer Doktordissertation. Veröffentlichungen: Einige Aufsätze in Zeitschriften, namentlich in *CONCILIUM* und «Lumière et Vie». Anschrift: 164, rue Paul-Bert, F-69003 Lyon, Frankreich.

José Ignacio González Faus

«Wir verkündigen einen gekreuzigten Messias»

«Wo ist Gott? Ich weiß es nicht. Ich habe diesen Herrn nicht gesehen. Er muß gerade am Tisch des Patron frühstücken.» (Atahualpa Yupanqi)

«Wo ist Gott? Ich werde es euch sagen. Ihr und ich, wir haben ihn getötet. Wir alle sind seine Mörder.» (Nietzsche)

«Wo hast du dich versteckt, und mich liebest Du wimmernd zurück, Geliebter?» (Hl. Johannes vom Kreuz)

«Wie ein Stechen in meinen Gliedern ist für mich der Hohn der Bedränger; denn sie rufen mir ständig zu: Wo ist nun dein Gott?» (Ps 42,11)

«Ja, Großes hat der Herr an uns getan. Da waren wir fröhlich.» (Ps 126,3)

Man könnte ein beeindruckendes Verzeichnis menschlicher Erfahrungen — persönlicher, kollektiver und historischer Erfahrungen — zusammenstellen, die sich alle in der ängstlichen Frage «Wo ist Gott?» oder in der überraschenden (fast immer in der Vergangenheit formulierten) Feststellung «Gott war hier» verdichten:

Wir können hinzufügen, daß in der christlichen Tradition aufgrund der Häufigkeit dieser Erfahrungen ein fester Antwortrahmen auf die Frage nach der Verborgenheit Gottes existiert, der mindestens die folgenden drei Elemente enthält: a) die eigene Realität Gottes (er ist «ein versteckter Gott»), b) die eigene Schwierigkeit der Geschichte (Gott ist wie die Spitze eines Berges, die verschwindet, wenn man beginnt, auf sie zuzugehen) und c) die menschliche Sünde (Gott ist abwesend, weil — wie Nietzsche sagt — «wir selbst» ihn hinausgeworfen haben).

Wenn die Fragen konkreter werden, ist dieser Rahmen aber zu allgemein, eben weil er für alle Fragen gültig ist. Und mir hat man eine sehr konkrete Frage gestellt: Wo ist Gott in der Zeit, in der alle Messianismen (politische, soziale, kirchliche u. a. m.), in denen viele Menschen der Moderne Gott treffen zu können glaubten, zerbrechen? Die Antwort auf diese Frage ist noch nicht gegeben. Sie muß von neuem gesucht werden, in einer «dunklen Nacht», wie derjenigen, durch die der heilige Johannes vom Kreuz ging: «Ohne Licht und ohne Führer, außer dem, der im Herzen brennt».

1. Die dunkle Nacht der Geschichte

Für diese Suche rufen wir eine Reihe historischer Erfahrungen in Erinnerung. Die beiden ersten sind für einen Christen normativ. Die anderen Erfahrungen sind unsere, gegenwärtige — vielleicht können sie im Licht der vorhergehenden gelesen werden.