Einband verpackt

Universitätsbibliothek
5.6.91
Tübingen

N12<503314550 021

UB Tübingen

HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren-Einrahmungen
PFULLINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
5. Jahrgang Heft 1 Januar 1969

591

CONCILIUM

Eschatologie und christliche Hoffnung

A. George, Das Gericht Gottes. Interpretationsversuch zu einem eschatologischen Thema
P. Müller-Goldkuhle, Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens
E. Schillebeeckx, Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie
E. Castelli, Die Inkarnationszeit und die Weltzeit
A. Grabner-Haider, Auferstehung und Verherrlichung. Biblische Beobachtungen
J. González-Ruiz, Entmythologisierung der «anima separata»?
P. Schoonenberg, Ich glaube an das ewige Leben
S. Rayan, Die eschatologische Hoffnung des Hinduismus

Berichte über die Frage nach der Zukunft im Gespräch mit Marxisten (G. Sauter) und zur Frage von Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel (D. Flanagan)

Dokumentation Concilium über Utopie

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 5. Jahrgang Heft 1 Januar 1969

DIREKTIONSKOMITEE

Die Sektionsdirektoren

Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Herman Schmidt, Rom. René Laurentin, Evry-Petit-Bourg. Karl Lehmann, Mainz. Hans Küng, Tübingen. Franz Böckle, Röttgen bei Bonn. Johannes Baptist Metz, Münster. Roger Aubert, Löwen. Néophytos Edelby, Damaskus. Teodore Jiménez Urresti, Bilbao. Christian Duquoc, Lyon. Pierre Benoit, Jerusalem. Roland Murphy, Washington.

Die beratenden Mitglieder

Marie-Dominique Chenu, Paris. Carlo Colombo, Varese. Yves Congar, Straßburg. Andrew Greeley, Chicago. Jorge Mejìa, Buenos Aires. Karl Rahner, Münster. Roberto Tucci, Rom.

Generalsekretariat

Generalsekretär: J. A. Micklinghoff
1. Sekretär: Jan Peters
Arksteestraat 3–5, Nimwegen, Holland.

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Dogmatik

1. Direktor: E. Schillebeeckx, Nimwegen
2. Direktor: B. Willems, Nimwegen

Mitglieder der Sektion

J. Alfaro, Rom. M.-D. Chenu, Paris. Y. Congar, Soisy sur Seine. L. Dingemans, Rom. J. Cournes, Phu-Bôn. B.-D. Dupuy, Paris. C. Ernst, Oxford. J. Feiner, Zürich. D. Flanagan, Maynooth. P. Fransen, Heverlee-Löwen. B. Kloppenburg, Petròpolis. C. Koser, Rom. R. Laurentin, Evry-Petit-Bourg. P. van Leeuwen, Alverna. M. Löhrer, Rom. K. Mc Namara, Maynooth. J. Neuner, Poona. G. Philips, Löwen. J. Ratzinger, Tübingen. J. Salaverri, Comillas. E. Sauras, Valencia. P. Schoonenberg, Nimwegen. P. Smulders, Amsterdam. J.-M. Tillard, Ottawa. T. Tshibangu, Kinshasa. H. Vorgrimler, Luzern.

VERLAG

© Copyright by Stichting Concilium, Arksteestraat 3–5, Nijmegen, Holland.

Verantwortlich für die Übersetzung dieser Ausgabe sind die Übersetzer, wenn nichts Gegenteiliges vermerkt ist. «Concilium» erscheint monatlich (Doppelausgaben Juni/Juli und August/September). Einzelheft DM/Fr. 5.–, S 34.–. Jahresabonnement DM/Fr. 45.–, S 306.–, zuzüglich Zustellgebühren. Studentenabonnement bei der Vorlage einer Studienbescheinigung DM/Fr. 37.–, S 252.–, zuzüglich Zustellgebühren.
Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende.
«Concilium» kann in jeder Buchhandlung oder direkt beim Verlag bestellt werden. Für Deutschland: Matthias Grünewald Verlag D-6500 Mainz. Für die Schweiz, Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verlag, CH-8840 Einsiedeln, CH-8008 Zürich. Für Österreich: Fährmann Verlag, Wien. Englische Ausgabe: The Paulist Press, New York, und Burns & Oates, London. Französische Ausgabe: Maison Mame, Tours-Paris. Holländische Ausgabe: Uitgeverij Paul Brand N.V., Hilversum. Japanische Ausgabe: Nansôsha, Tokyo. Portugiesische Ausgabe: Livraria Morais Editoria, Lissabon. Italienische Ausgabe: Queriniana, Brescia. Spanische Ausgabe: Guadarrama, Madrid.

INHALT

VORWORT 1

BEITRÄGE

Augustin George, Das Gericht Gottes. Interpretationsversuch zu einem eschatologischen Thema 3

Peter Müller-Goldkuhle, Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens 10

Edward Schillebeeckx, Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie 18

Enrico Castelli, Die Inkarnationszeit und die Weltzeit 25

Anton Grabner-Haider, Auferstehung und Verherrlichung. Biblische Beobachtungen 29

José-Maria González-Ruiz, Entmythologisierung der «anima separata»? 36

Piet Schoonenberg, Ich glaube an das ewige Leben 43

Samuel Rayan, Die eschatologische Hoffnung des Hinduismus 50

BERICHTE

Gerhard Sauter, Die Frage nach der Zukunft im Gespräch mit Marxisten 55

Donal Flanagan, Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel 60

DOKUMENTATION CONCILIUM

Utopie 66

Diesem Heft liegt eine Erklärung führender Theologen bei. Aus postalischen Gründen muß die Beilage der Inhaltsverzeichnisse des 4. Jahrgangs darum verschoben werden. – Ebenfalls liegt ein Prospekt «Neuerscheinungen 1968 und Gesamtverzeichnis» des Johannes Verlags, Einsiedeln, bei.

Heft 2 wird im Februar 1969 erscheinen und der Liturgie gewidmet sein.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

5. Jahrgang 1969

DIREKTIONSKOMITEE

Die Sektionsdirektoren

Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Herman Schmidt, Rom. René Laurentin, Evry-Petit-Bourg. Hans Küng, Tübingen. Franz Böckle, Röttgen bei Bonn. Johannes Baptist Metz, Münster. Roger Aubert, Löwen. Néophytos Edelby, Aleppo. Teodoro Jiménez Urresti, Bilbao. Christian Duquoc, Lyon. Pierre Benoit, Jerusalem. Roland Murphy, Washington.

Die beratenden Mitglieder

Marie-Dominique Chenu, Paris. Yves Congar, Etiolles. Andrew Greeley, Chicago. Jorge Mejía, Buenos Aires. Karl Rahner, Münster. Roberto Tucci, Rom.

Generalsekretariat

Generalsekretär: Jan Micklinghoff
1. Sekretär: Jan Peters
Arksteestraat 3–5, Nimwegen, Holland.

REDAKTIONSKOMITEE

Die Sektionsleitungen

Heft 1: Dogmatik
E. Schillebeeckx, Nijmegen. B. Willems, Nijmegen.

Heft 2: Liturgik
Für Kirchenmusik: H. Hucke, Neu-Isenburg.

Heft 3: Pastoraltheologie
K. Rahner, Münster. H. Schuster, Saarbrücken.

Heft 4: Ökumenik
H. Küng, Tübingen. W. Kasper, Münster. J. Remmers, Münster.

Heft 5: Moraltheologie
F. Böckle, Bonn. Th. Beemer, Nijmegen.

Heft 6/7: Theologische Grenzfragen
Joh. B. Metz, Münster. W. Bröker, Bonn. W. Oelmüller, Münster.

Heft 8/9: Kirchengeschichte
R. Aubert, Löwen. A. Weiler, Nijmegen.

Heft 10: Kirchenrecht
† N. Edelby, Aleppo. T. I. Jiménez Urresti, Madrid. P. Huizing, Nijmegen.

Heft 11: Spiritualität
Chr. Duquoc, Lyon. C. J. Geffré, Paris.

Heft 12: Exegese
P. Benoit, Jerusalem. R. Murphy, Washington. B. van Iersel, Nijmegen.

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. INHALTSVERZEICHNIS

I. Beiträge

Abbott Walter, Gemeinsame ökumenische Arbeit an der Bibel 259

Allmen Jean-Jacques von, Die Abendmahlsgemeinschaft aus reformierter Sicht 250

Andreu-Rodrigo Augustin, Der Diözesanklerus und die Ordensgesellschaften und Säkularinstitute 208

Ariens Willem, Die Aufgabe des Richters in dieser Zeit 379

Aubert Jean-Marie, Der Beruf als Funktion in der Gesellschaft 338

Aubry André, Liturgie, Fest und Phantasie 674

Barela Stefan, Vita Communis: Verbindungen, Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen der Weltpriester 197

Bennett John, Ökumenische Zusammenarbeit in Fragen von öffentlichem Interesse 279

Berkhof Hendrikus, Was kann der Papst Mutiges für die ökumenische Verständigung tun? Eine reformierte Antwort 308

Bolado Ildefons Alvarez, Innerkirchlicher Pluralismus und Freiheit in der modernen Gesellschaft 213

Bornewasser Hans, Staat und Politik von der Renaissance bis zur Französischen Revolution. Ein Säkularisierungsprozeß 527

Bouwman Gijs, Heutige Möglichkeit für eine biblische Spiritualität. Hermeneutische Überlegungen zu den Korintherbriefen 659

Buchanan Colin, Liturgische Reform im Anglikanismus 122

Cahill Joseph, Eine Fundamentaltheologie für unsere Zeit 457

Castelli Enrico, Die Inkarnationszeit und die Weltzeit 25

Chenu Marie-Dominique, Die Rolle des Priesters in einer industriellen Zivilisation 212

Comblin Joseph, Säkularisierung: Mythen, Realitäten und Probleme 547

Congar Yves, Zwei Faktoren der Sakralisierung des gesellschaftlichen Lebens im europäischen Mittelalter 520

Crossan John, Die Gegenwart der Liebe Gottes in der Macht der Taten Jesu 755

Der Priester angesichts revolutionärer Tendenzen. Eine Meinungsumfrage 211

D'Hoogh Fons, Beten in einer säkularisierten Welt 667

Dillenberger John, Integration theologischer Fakultäten 273

Dombois Hans, Rechtstheologische Erwägungen zur Grundstruktur einer Lex Fundamentalis Ecclesiae 589

Dussel Enrique, Von der Säkularisierung zum Säkularismus der Wissenschaft (Renaissance bis Aufklärung) 536

Every George, Sakralisierung und Säkularisierung im Osten und Westen während des ersten Jahrtausends nach Christus 507

Exarchos Basil, Was kann der Papst Mutiges für die ökumenische Verständigung tun? Eine orthodoxe Antwort 311

Fiolet Herman, Die Abendmahlsgemeinschaft aus katholischer Sicht 255

Fox Robert, Der Priester bei Minoritätsgruppen 219

Fries Heinrich, Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie 442

Fortmann Henricus, Der Primitive, der Dichter und der Gläubige. Randbemerkungen zur Psychologie der Säkularisierung 504

Geffré Claude, Die neuere Geschichte der Fundamentaltheologie. Versuch einer Interpretation 418

Geffré Claude, Die Zukunft des Ordenslebens in der Stunde der Säkularisation 687

George Augustin, Das Gericht Gottes. Interpretationsversuch zu einem eschatologischen Thema 3

González-Ruiz José-Maria, Entmythologisierung der «anima separata»? 36

Govaart-Halkes Tine, Auf der Suche nach neuen Autoritäts- und Gehorsamsformen in der Kirche 680

Grabner-Haider Anton, Auferstehung und Verherrlichung. Biblische Beobachtungen 29

Greeley Andrew, Kanonisches Recht und Gesellschaft 630

Greinacher Norbert, Der Einsatz der Priester in der territorialen und nichtterritorialen Seelsorge 203

Haarsma Franz, Das Presbyterium: Theorie oder Programm? 184

Hastings Adrian, Das theologische Problem der Ämter in der Kirche 171

Kasper Walter, Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes 164

Kautzky Rudolf, Technischer Fortschritt und ethische Problematik in der modernen Medizin 371

Korff Wilhelm, Von der Ehre zum Prestige 390

Laeyendecker Leonardus, Säkularisierung unter soziologischer Perspektive 499

Larcher Chrysostome, Die Transzendenz Gottes als ein Grund für seine Abwesenheit 748

Latourelle René, Zerstückelung oder Erneuerung der Fundamentaltheologie? 429

Lescrauwaet Jos, Ökumenischer Rat der Kirchen und Liturgiereform 117

Lescrauwaet Jos, Ökumenische Korrekturen in der Verkündigung 265

Lilje Johannes, Was kann der Bischof Mutiges für die ökumenische Verständigung tun? Eine evangelische Antwort 302

Linnebank Henk, Die Mitsprache bei der Leitung industrieller Unternehmen 356

Lombardía Pedro, Die Grundrechte des Gläubigen 608

Luyten Norbert, Die katholische Universität im Dienste der Welt von morgen 347

Luz Ulrich, Das Gottesbild in Christus und im Menschen im Neuen Testament 763

Lyonnet Stanislas, Die Gegenwart Christi und seines Geistes im Menschen 768

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 417

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZB 191

Marsili Salvatore, Liturgietexte für den Menschen von heute 97
McCarthy Dennis, Gottes Anwesenheit und das Wort des Propheten 735
McDonnell Kilian, Calvins Liturgieverständnis und die Zukunft der römisch-katholischen Liturgie 112
McNamara Martin, Liturgische Versammlung und Gottesdienst bei den Christen der Frühzeit 84
Meslin Michel, Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung in der frühen Kirche (zweites bis fünftes Jahrhundert) 512
Meyer Hans, Wandel und Verbindlichkeit liturgischer Formen 91
Montefiore Hugh, Was kann der Papst Mutiges für die ökumenische Verständigung tun? Eine anglikanische Antwort 306
Müller-Goldkuhle Peter, Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens 10
Murphy-O'Connor Jerome, Die Gegenwart Gottes durch Christus in der Kirche und in der Welt 774

Neumann Johannes, Der soziale Dynamismus, der der Kirche als Gemeinschaft eigen ist, und seine Rückwirkung auf den notwendigen Dynamismus des kanonischen Rechts 576

O'Connell James, Priester und Revolution in Afrika 215

Panikkar Raymond, Metatheologie oder diakritische Theologie als Fundamentaltheologie 435
Pin Emile, Die Differenzierung der priesterlichen Funktion. Eine soziologische Analyse 177
Primetshofer Bruno, Der Grundsatz des Versammlungsrechts im kanonischen Recht 611

Rahner Karl, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums 194
Rahner Karl, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche 462
Rayan Samuel, Die eschatologische Hoffnung des Hinduismus 50
Reardon Martin, Ökumenismus in der Pfarrei 269
Rémond René, Die geistige Krise in der Konsumgesellschaft 654
Řezáč Giovanni, Die Reichweite der Gewalt der Patriarchen und der Ostkirchen im allgemeinen über die Gläubigen ihres Ritus 623
Rietmeijer Jan, Eine kanonistische und theologische Überlegung zur Dispensgewalt des Bischofs 616

Schelkle Karl Hermann, Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit 158
Schillebeeckx Edward, Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie 18
Schoonenberg Piet, Ich glaube an das ewige Leben 43
Schreiner Josef, Durch die Sünde kehrt sich der Mensch von Gott ab 742
Schuster Heinz, Spiritualität des Priesters 189
Segundo Juan, Dialog und Fundamentaltheologie 447
Setién José, Spannungen in der Kirche 600
Solozábal José Maria, Der Staatsbeamte 385
Stefani Gino, Bedarf die Liturgie noch der Musik? 105
Steinmüller Wilhelm, Gottesrecht und Dynamik in der evangelischen Rechtstheologie 582
Suenens Léon-Joseph, Was kann der Bischof Mutiges für die ökumenische Verständigung tun? Eine katholische Antwort 299

Tellegen Franciscus, Von der verantwortlichen Entwicklung der wissenschaftlichen Technik 365

Vaux Roland de, Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Geschichte nach dem Alten Testament 729
Vilanova Evangelista, Liturgiekrise und Religionskritik 77
Villain Maurice, Was kann der Theologe Mutiges für die ökumenische Verständigung tun? Eine katholische Antwort 291

Walgrave Jan, Beitrag zu Aufgabe, Methode und Aufgabenbereich einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie 452
Wallraff Hermann, Grundgehalte der Mitbestimmungsideen 360
Winninger Paul, Der pastorale Aspekt des kanonischen Rechts 593
Witte Jan, Wie läßt sich in der theologischen Diskussion zu konkreten ökumenischen Ergebnissen kommen? 285
Worden Thomas, Herr, zu wem sollen wir gehen? 781
Zahrnt Heinz, Was kann der Theologe Mutiges für die ökumenische Verständigung tun? Eine evangelische Antwort 295

2. Berichte

Beemer Theo, Von der moraltheologischen Hermeneutik 395

Cuminetti Mario, Die heutige Zölibatsdiskussion in Italien, Spanien und Portugal 227
Cuttat Jacques-Albert, Zur christlichen Erfahrung und Spiritualität des Ostens 708

Dalmais Irénée-Henri, Sakralisierung und Säkularisierung in den Kirchen des Ostens 553

Edwards Manuel, Die heutige Zölibatsdiskussion in Lateinamerika 232

Flanagan Donal, Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel 60

Gilkey Langdon, Tendenzen in der protestantischen Apologetik 472

Hucke Helmut, Jazz und Folk-Music in der Liturgie 136

Johnston William, Dialog mit dem Zen 713
Julia Dominique/Frijhoff Willem, Der französische Priester in der modernen Zeit 558

Macquarrie John, Die religiöse Sprache und die neuere analytische Philosophie 487

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 417

McBrien Richard, Die Untergrundkirche in den USA 698
McDonagh Enda, Die Zölibatsdiskussion in Großbritannien und Irland 237
Mettler Liselotte und Peter, Formen der Religiosität in der jungen Generation 719

Neirynck Franz, Die Lehre des Paulus über «Christus in uns» und «Wir in Christus» 790

Pucelik Thomas, Die Zölibatsdiskussion in den Vereinigten Staaten von Amerika 229
Pasu-Pasu Daniel, Der kirchliche Zölibat. Situation in Afrika 234

Rahner Karl/Lehmann Karl, Die gegenwärtige Diskussion über den Zölibat 222
Rennings Heinrich, Über Ziele und Aufgaben der Liturgie 128

Salman Dominique Henri, Die Phantastika und die religiöse Erfahrung 703
Sauter Gerhard, Die Frage nach der Zukunft im Gespräch mit Marxisten 55
Sterling William Salters, Die Krise unter der Jugend 693

Wulf Friedrich, Die gegenwärtige Diskussion um den Weltpriesterzölibat im französischen, niederländischen und deutschen Sprachraum 223

Žužek Ivan, Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen 637

3. Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Heft 1
Utopie 66

Heft 2
Vorüberlegungen zu einer Erneuerung des religiösen Sprechens 153

Heft 3
Erneuerung der Priesterausbildung 240

Heft 4
Konkrete Ergebnisse und Aussichten der ökumenischen Arbeit 313
Bowman David, In den Vereinigten Staaten 314
Jeffery Robert, In Großbritannien auf anglikanischer Seite 316
Coventry John, In Großbritannien auf katholischer Seite 317
Mejía Jorge, In Lateinamerika 319
Brosseder Johannes, In der Bundesrepublik Deutschland 321
Becker Werner, In der Deutschen Demokratischen Republik 323
Beaupère René, In Frankreich 325
Boelens Wim, In den Niederlanden und Belgien 327
Vingiani Maria, In Italien 329
Salachas Dimitri, In Griechenland 332
Mackie Steven, Die ökumenische Arbeit in Afrika und Asien 335
Nachwort 336

Heft 5
Das ethische Problem der Universitätsrevolution 405

Heft 6/7
Der Versuch H. Duméry 494

Heft 8/9
Revolution und Säkularisation. Mit einem Beitrag von Josef Smolik 564

Heft 10
Menschenrechte 644

Heft 11
Säkularisiertes Gebet 722

Heft 12
Nimmt die Bedeutung der Heiligen Schrift ab? 796

4. Vorworte

Heft 1
Schillebeeckx Edward/Willems Bonifac, Vorwort 1

Heft 2
Vorwort 75

Heft 3
Rahner Karl / Lehmann Karl / Schuster Heinz, Vorwort 157

Heft 4
Küng Hans, Vorwort: Mut zum ökumenischen Experiment 249

Heft 5
Böckle Franz / Beemer Theo, Vorwort 337

Heft 6/7
Metz Johannes Baptist / Bröker Werner / Oelmüller Willi, Vorwort 417

Heft 8/9
Weiler Anton, Vorwort 497

Heft 10
Edelby Néophytos / Urresti Jiménez Teodoro / Huizing Piet, Vorwort 573

Heft 11
Duquoc Christian, Vorwort 653

Heft 12
Benoit Pierre / Murphy Roland / Iersel Bas van, Vorwort 727

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Abbott Walter 265
Allmen Jean-Jacques von 254
Andreu-Rodrigo Augustin 211
Ariens Willem 385
Aubert Jean-Marie 347
Aubry André 680

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 417

Barela Stefan 202
Beaupère René 326
Becker Werner 225
Beemer Theo 404
Bennett John 284
Berkhof Hendrikus 310
Boelens Wim 329
Bolado Ildefons Alvarez 215
Bornewasser Hans 535
Bouwman Gijs 667
Bowman David 315
Brosseder Johannes 323
Buchanan Colin 127

Cahill Joseph 461
Castelli Enrico 28
Chenu Marie-Dominique 213
Comblin Joseph 552
Congar Yves 526
Coventry John 319
Crossan John 762
Cuminetti Mario 229
Cuttat Jacques-Albert 713

Dalmais Irénée-Henri 557
Dillenberger John 279
Dombois Hans 593
D'Hoogh Fons 674
Duquoc Christian 726
Dussel Enrique 547

Edwards Manuel 234
Every George 512
Exarchos Basil 313

Fiolet Herman 259
Flanagan Donal 66
Fox Robert 221
Fries Heinrich 447
Frijhoff Willem 563
Fortmann Henricus 506

Geffré Claude 429, 692
George Augustin 9
Gilkey Langdon 486
González-Ruiz José-Maria 42
Govaart-Halkes Tine 686
Grabner-Haider Anton 35
Greeley Andrew 637
Greinacher Norbert 207

Haarsma Franz 189
Hastings Adrian 176
Hucke Helmut 152

Jeffery Robert 317
Johnston William 718
Julia Dominique 563

Kasper Walter 170
Kautzky Rudolf 378
Korff Wilhelm 394

Laeyendecker Leonardus 504
Larcher Chrysostome 755
Latourelle René 434
Lescrauwaet Jos 122, 269
Lilje Johannes 305
Linnebank Henk 359
Lombardía Pedro 611
Luyten Norbert 356
Luz Ulrich 768
Lyonnet Stanislas 774

Mackie Steven 336
Macquarrie John 493
Marsili Salvatore 105
McBrien Richard 703
McCarthy Dennis 741
McDonagh Enda 239
McDonnell Kilian 117
McNamara Martin 91
Macquarrie John 493
Mejía Jorge 320
Meslin Michel 519
Mettler Liselotte 721
Mettler Peter 721
Meyer Hans 96
Montefiore Hugh 308
Müller-Goldkuhle 17
Murphy-O'Connor Jerome 780

Neirynck Franz 795
Neumann Johannes 582

O'Connell James 218

Panikkar Raymond 441
Pasu-Pasu Daniel 236
Pin Emile 184
Primetshofer Bruno 616
Pucelik Thomas 231

Rahner Karl 197, 471
Rayan Samuel 54
Reardon Martin 273
Rémond René 659
Rennings Heinrich 135
Řezáč Giovanni 630
Rietmeijer Jan 623

Salaches Dimitri 334
Salman Dominique Henri 708
Sauter Gerhard 59
Schelkle Karl Hermann 164
Schillebeeckx Edward 25
Schoonenberg Piet 49
Schreiner Josef 748
Schuster Heinz 194
Segundo Juan 452
Setién José 607
Smolik Josef 571
Solozábal José Maria 390
Stefani Gino 111
Steinmüller Wilhelm 589

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 417

Sterling William Salters 697
Suenens Léon-Joseph 302

Tellegen Franciscus 371

Vaux Roland de 735
Vilanova Evangelista 83
Villain Maurice 295
Vingiani Maria 331

Walgrave Jan 457
Wallraff Hermann 365
Winninger Paul 600
Witte Jan 290
Worden Thomas 789
Wulf Friedrich 226

Zahrnt Heinz 298
Žužek Ivan 643

III. SACHVERZEICHNIS

Abendmahlsgemeinschaft
– aus katholischer Sicht 255–259, 292–294
– aus reformierter Sicht 250–254
Altes Testament, paulinische Interpretation 662–664
Amt
– und Charisma 166–168
– und Dienst 176
– und Ordination 173–175
– und Ordnung innere 171–172
– kulturelle Voraussetzungen 576–580
Ämter der Kirche 161–162
Asiatische Religionen und Christentum 708–713, 713–718
Apokalypse Daniels 5–6
Apokalyptik im Mittelalter 12–13
Apologetik
– Geschichte 419–422
– in der angelsächsischen liberalen Theologie 479–483
– in der neuorthodoxen protestantischen Theologie 473–479
– Ungenügen 442–443, 457–458
Atheismus 57
Auferstehung
– in der Bibel 40–41
– Christi 30–31
– des Menschen 32–33, 44–49

Bekenntniseinheit 470–471
Beruf
– und Gesellschaft 341–343
– aktuelle Probleme 344–346
– Werte 338–341

Ehre und Prestige 390–394
Erlösungsmythos
– in der biblischen Eschatologie 38–40
– bei den Griechen 37–38
Eschatologie
– in der Alten Kirche 10–12
– und Aufnahme Marias in den Himmel 60–65
– in der Bibel 3, 38–40
– Enderwartung des einzelnen 11
– Hermeneutik der E. 18–24
– im Mittelalter 12–14
– in der Neuzeit 15–16
– Prolepse und Antizipation 33–34
– in der reformatorischen Theologie 16
– und Revolution 569
Ethik
– der Entwicklung 367–369
– in der modernen Gesellschaft 369–371

Fundamentaltheologie
– Anthropozentrik 422–425
– Aufgaben 431–434, 439, 443–447, 452–453, 456–457, 458–461, 483–484
– Einheitsprinzip 429–430, 437–438
– und Glaubensbegründung 443–447, 447–452
– als Metatheologie 435–437, 439–441
– Methode 453–455
– und Philosophie 455
– Zukunftsbezogenheit 425–428, 431

Gebet
– säkularisiertes 622–625
– Sinn des G. 667–671
Gericht Gottes 3
Gericht in der Verkündigung Jesu 7–9
Geschichtstheologie im Mittelalter 13–14
Glaube
– und Ethos 397–403
– und Liturgie 81–83
– und Religion 78–79
– und Theologie 430, 443–447
Gottes Gegenwart
– als Ankunft 751–755
– in der Geschichte 729–733
– in der Macht der Taten Jesu 755–758
– und das Wort des Propheten 735–741
Gottes Transzendenz 748–751
Gottes Verborgenheit
– in der Geschichte 733–734
Gottesdienst
– der ersten Christen 84–89
– und Heilsgeschichte 93–94
– Mysterienkulte 89–90
– Notwendigkeit des Wandels 95–96
– der Synagoge 89
– Wandelbarkeit 94–95, 114–115
– Wesen 91–93

Heilige Schrift, Bedeutung 796–802
Heilsgeschichte
– und Geschichte 25–27
– und Gottesdienst 93–94
Hermeneutik
– der Eschatologie 18–24
– existentielle Interpretation 664–666
– als Lehre 397, 659–662
Hoffnung im Hinduismus 50–54

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 417

Institutionalisierung
– und Klerikalisierung der Kirche 509–519
– Prozeß 499–501

Jesus Christus
– als Bild Gottes 764–765
– «Christus in mir – ich in Christus» 790–795
– als Gegenwart Gottes 774–780
– Gegenwart im Menschen 768–770
– Gleichnisse 761–762
– Machterweise 756–758
– Versuchungen 758–760
Jugend
– Krise 693–697
– Formen der Religiosität 719–721

Kirche
– Ämter 161–162
– neue Autoritäts- und Gehorsamsformen 680–685
– und Frau 160–161
– Kirchenbegriff im Mittelalter 12
– Laien 160, 608–611
– und Maria 63–65
– und Moraltheologie 403–404
– Ordnung 160, 162–163
– Parusieverzögerung und Verkirchlichung 10
– innerkirchlicher Pluralismus 213–215, 685–686
– und Säkularisierung 552
– Untergrundkirche in den USA 698–703
– Wandelbarkeit 94
– und Welt 547–550
Kirchenordnung
– neue Kirchenordnung 619–620
– und Theologie 620–622
– Zeitbedingtheit 580–581
– nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 617–619
– vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil 616–617
Kirchenrecht
– Amt, Benefizium und Gemeinde 598–600
– CIC-Reform und evangelische Rechtstheologie 589–593
– CIC-Reform und pastorale Zielsetzung des K. 593–598
– und Gesellschaft 630–637
– und Menschenrechte 647–650
Kollegialität
– Gemeinschaftsformen 197–202
– durch Gesamtpastoral 186–188
– und Presbyterium 184–186
Konsumgesellschaft
– Kontestation gegen die K. 654–659

Lehramt
– und Pluralismus der Theologie 467
– und Sprachregelung 467–468
– und Theologie 468–469
Liturgie
– und apostolische Autorität 86–87
– als Fest 678–680
– und Glaube 81–83
– Krise 77–78
– und Musik 105–111, 136–150
– und Prophetie 676–678
– und Religion 79–81
Liturgiereform
– im Anglikanismus 122–127
– Restauration? 674–676
Liturgiesprache
– lateinische 97–101
– neue 97, 101–104

Liturgieverständnis
– bei Calvin 112–117
– im Ökumenischen Rat der Kirchen 117–121
Liturgik 128–134

Maria
– Definition der Assumptio 60–62
– und Eschatologie des Menschen 62–63
– und Kirche 63–65
Marxismus, Gespräch über die Zukunft 55
Medizin
– Ethik 372–378
– und Technik 371–372
Mensch als Bild Gottes 751–752, 763, 765–767
Menschenrechte
– Erklärung der M. 644–646
– und christliche Kirchen 646–650
Minoritätsgruppen, Rolle des Priesters 219–221
Mitbestimmung
– in der Leitung industrieller Unternehmen 356–359, 364–365
– Probleme 360–364
Mittelalter
– das Alte Testament als Gesellschaftsmodell 520–521
– revolutionäre Ideen 523–525
Moraltheologie, Interpretationsaufgabe 395–397
Musik
– Jazz und Folk-Music 136–150
– und Liturgie 105–111
Mystik 14, 711–712
Mythos
– Funktion 36–37
– und Verkündigung 781–789

Ökumenische
– Arbeit an der Bibel 259–264
– Ergebnisse theologischer Arbeit 285–290
– Forderungen 249–250
– Haltung 265–266
– Korrekturen in der Verkündigung 266–269
– Situation in verschiedenen Ländern 313–336
– Zusammenarbeit in der Öffentlichkeit 285
Ökumenische Verpflichtung
– des Bischofs (aus katholischer und evangelischer Sicht) 299–305
– des Papstes (aus anglikanischer, reformierter und orthodoxer Sicht) 306–313
– des Theologen 291–292, 295–298
Ökumenischer Rat der Kirchen
– Beitritt Roms 294–295

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 417

Ökumenismus
– Integration theologischer Fakultäten 273–279
– in der Pfarrei 269–273
Ordensleben in der säkularisierten Gesellschaft 687–692
Orthodoxe Kirchen
– Autonomie 637–638
– ein Codex 639–641
– alte Kanones 638–639
– panorthodoxe Synode 641–643
Ostkirchen, Jurisdiktion der Patriarchen 623–629

Parusie 10
Phantastika und religiöse Erfahrung 703–707
Philosophie
– analytische Philosophie 487–493
– und Fundamentaltheologie 455, 494–495
Priester
– Begriff 158–159
– der französische Priester 558–562
– in der industriellen Gesellschaft 212–213
– half-time-priests 205–207
– Rolle und Funktionen 179–183, 204–205
– Säkularpriester und Ordenspriester 208–210
– Spiritualität 189–190
– Statuskrise 177–179
Priesterausbildung, Erneuerung 240–246
Priestertum
– gemeinsames 159–160
– Funktionen 168–170
– aktuelle Problematik 164–165
– theologische Bestimmung 194–197
– neues Verständnis 165–166
Rechte der Gläubigen 608–611
Rechtstheologie, evangelische 583–588
Reich Gottes 10–11
Religion als Wirklichkeitsverständnis 501–502
Revolution
– Begriff 565–566
– theologische Fragen 569–570
– als Möglichkeit des Evangeliums 564–565
– im Neuen Testament 566–569
Revolutionäre Tendenzen
– in Afrika 215–218
– im Mittelalter 523–525
– Rolle des Priesters 211
Richter, Berufsethik 379–385

Sakralisierung
– in Byzanz 553–555
– in den ersten Jahrhunderten 507–509
– im Mittelalter 520–525
Säkularisierung
– und Autonomie der Naturwissenschaften 538–540
– der Fall Galilei 541–543
– Mythos 550–551
– in den Kirchen des Ostens 555–557
– und Philologie 543–545
– Psychologie der S. 504–506
– zwischen Renaissance und Aufklärung 540–541
– Säkularisierungsprozeß 502–503
– und Säkularismus 536–538

Seelsorge, funktionale Gemeinden 203–204
Spannungen in der Kirche 600–607
Spiritualität 190–193
Sprache
– und Philosophie 480–483
– und Religion 153–155, 487–493
Staatsbeamter, Berufsethik 385–390
Staatstheorie
– philosophische 533–534
– des Protestantismus 532–533
– der Renaissance 527–528
– und Säkularisierung 528–530
– der Spätscholastik 530–532

Sünde
– im Alten Testament 742–746
– und Heil 746–747

Tag Jahwes 3–5
Technik
– und Medizin 371–372
– Problematik 365–367

Universität
– katholische 347–355, 410–413
– Revolution 405–410
Utopie
– und Eschatologie 68–70
– Funktion 70–72
– zur Geschichte 66–68

Verherrlichung
– Christi 31–32
– des Menschen 32–33
Versammlungsrecht der Gläubigen 611–615

Weltveränderung 57–58
Wirklichkeitsverständnis und Religion 501–502

Zeitverständnis, griechisches und christliches 11–12
Zölibat
– in Afrika 234–236
– und Amt 175–176
– die aktuelle Diskussion 222–223
– im französischen, niederländischen und deutschen Sprachraum 223–226
– in Großbritannien und Irland 237–239
– in Italien, Spanien und Portugal 227–228
– in Lateinamerika 232–234
– in den Vereinigten Staaten 229–231
Zukunft 43–44, 57

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen, Nederland.

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 417

Die Freiheit der Theologen und der Theologie

Eine Erklärung

In voller Loyalität und eindeutiger Treue zur katholischen Kirche sehen sich die unterzeichneten Theologen veranlaßt und verpflichtet, mit großem Ernst öffentlich darauf hinzuweisen: die durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder gewonnene Freiheit der Theologen und der Theologie zum Dienst an der Kirche darf heute nicht erneut gefährdet werden. Diese Freiheit ist eine Frucht und Forderung der befreienden Botschaft Jesu selbst und bleibt ein wesentlicher Aspekt der von Paulus verkündeten und verteidigten Freiheit der Kinder Gottes in der Kirche. Daher obliegt es allen Lehrern in der Kirche, das Wort zu verkünden opportune importune, gelegen oder ungelegen.

Diese Freiheit bedeutet für uns Theologen zugleich die schwere Verantwortung, die echte Einheit und den wahren Frieden der Kirche und all ihrer Glieder nicht zu gefährden. Wir sind uns wohl bewußt, daß auch wir Theologen in unserer Theologie irren können. Aber wir sind überzeugt, daß irrige theologische Auffassungen nicht durch Zwangsmaßnahmen erledigt werden können. In unserer Welt können sie wirkungsvoll nur durch eine unbehinderte sachliche wissenschaftliche Diskussion korrigiert werden, in der die Wahrheit durch sich selbst siegen kann. Wir bejahen mit Überzeugung ein Lehramt des Papstes und der Bischöfe, das unter dem Worte Gottes und im Dienste der Kirche und ihrer Verkündigung steht. Aber wir wissen zugleich, daß dieses pastorale Verkündigungsamt die wissenschaftliche Lehraufgabe der Theologen nicht verdrängen oder behindern darf. Jegliche Art von noch so subtiler Inquisition schadet nicht nur der Entwicklung einer gesunden Theologie. Sie fügt zugleich der Glaubwürdigkeit der gesamten Kirche in der Welt von heute unabsehbaren Schaden zu. Wir erwarten deshalb vom pastoralen Verkündigungsamt des Papstes und der Bischöfe ein selbstverständliches Vertrauen zu unserer kirchlichen Gesinnung und die vorurteilslose Unterstützung unserer theologischen Arbeit zum Wohle der Menschen in Kirche und Welt. Wir möchten unserer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und zu sagen, nachkommen ohne Behinderung durch administrative Maßnahmen und Sanktionen. Wir erwarten, daß man unsere Freiheit respektiert, wo immer wir nach bestem Wissen und Gewissen unsere begründete theologische Überzeugung aussprechen oder publizieren.

Weil nun gegenwärtig wieder eine Gefährdung der freien theologischen Arbeit zu wachsen scheint, sehen wir uns veranlaßt, eine Reihe konstruktiver Vorschläge zu machen. Ihre Verwirklichung halten wir für unerläßlich, damit Papst und Bischöfe ihre Aufgabe auch im Hinblick auf die Funktion der Theologen in der Kirche angemessen und würdig erfüllen können.

1. Die Behörden der römischen Kurie, insbesondere die Kongregation für die Glaubenslehre, werden auch nach einer gewissen Internationalisierung durch Papst Paul VI. sich so lange des Anscheins der Parteilichkeit zugunsten einer bestimmten theologischen Richtung ausgesetzt sehen, als sie in ihrer personellen Zusammensetzung der legitimen Vielfalt heutiger theologischer Schulen und Mentalitäten nicht deutlich Rechnung tragen.

2. Dies gilt in erster Linie für das entscheidende Organ der Kongregation für die Glaubenslehre, die Vollversammlung der Kardinäle («Plenaria»). Hier sollte die Altersgrenze von 75 Jahren eingeführt werden.

3. Als Konsultoren sollen nur ausgewiesene und allgemein anerkannte Fachleute berufen werden. Ihre Amtszeit ist definitiv zu begrenzen und soll in keinem Fall die Altersgrenze von 75 Jahren übersteigen.

4. Die von der Bischofssynode gewünschte internationale Theologenkommission, die ebenfalls die verschiedenen theologischen Richtungen und Mentalitäten in der Kirche in gerechter Verhältnismäßigkeit umfassen soll, möge umgehend errichtet werden. Mit ihr soll die Glaubenskongregation aufs engste zusammenarbeiten. Auch sollen die Kompetenzen der Kongregation und der bischöflichen Kommissionen für die Glaubensfragen innerhalb der Bischofskonferenz grundsätzlich und klar abgegrenzt werden.

5. Wenn die Kongregation für die Glaubenslehre in außerordentlichen und gewichtigen Einzelfällen genötigt zu sein meint, einen Theologen oder eine Gruppe von Theologen wegen ihrer Lehre zu beanstanden, so hat dies in jedem Fall (die Ordensleute nicht ausgenommen) in einem geordneten Verfahren zu geschehen. Für dieses Verfahren ist, entsprechend den Anweisungen des Papstes für die Reform des Sanktum Offizium «Integrae servandae» vom 7. Dezember 1965, eine klare und bindende Verfahrensordnung auszuar-

beiten und endlich rechtmäßig zu publizieren. Die Kompetenz der Kongregation für die Glaubenslehre soll dabei klar auf theologische Sachfragen begrenzt sein. Für rein persönliche Angelegenheiten kann nur der ordentliche Rechtsweg beschritten werden.

6. In der Verfahrensordnung, die auch im revidierten kirchlichen Gesetzbuch ihren Niederschlag finden soll, müßte folgendes garantiert sein:
a) Die Prüfung von Glaubensfragen durch die Kongregation hat zu erfolgen aufgrund von authentischen Veröffentlichungen des Verfassers selbst in der Originalsprache, nicht aber aufgrund von unautorisierten Berichten oder Übersetzungen. Es soll von Anfang an ein von der Kongregation beauftragter amtlicher Verteidiger des betreffenden Theologen (relator pro auctore) hinzugezogen werden. Nach erfolgter Begutachtung werden alle beanstandeten Lehren dem betreffenden Theologen schriftlich mitgeteilt zugleich mit allen eventuell vorliegenden Gutachten, Dekreten, Relationes und wichtigen Aktenstücken. Der betreffende Theologe nimmt zu diesem Material schriftlich Stellung.
b) Befriedigt diese Stellungnahme nicht, so sind zu den strittigen Fragen zwei oder mehrere Fachgutachten anerkannter Theologen einzuholen, von denen wenigstens die Hälfte der betreffende Theologe selbst bestimmen kann.
c) Sollte danach eine persönliche Aussprache für notwendig erachtet werden, so sind dem betreffenden Theologen die Namen der Gesprächspartner, der Gegenstand des Gesprächs und der volle Wortlaut aller bestehenden Gutachten, Dekrete, Relationes und sonstiger wichtiger Protokolle und Aktenstücke rechtzeitig vorher mitzuteilen. Der Theologe kann das Gespräch in jeder von ihm gewünschten Sprache führen und einen Fachmann zu seiner Unterstützung mitbringen. Eine Verpflichtung zur Geheimhaltung besteht nicht. Über dieses Gespräch geht ein von allen Teilnehmern unterzeichnetes Protokoll an die Kongregation.
d) Wenn es nach dem Urteil der Kongregation auch nach diesem Kolloquium eindeutig erwiesen ist, daß die beanstandeten Lehren dem wirklich verpflichtenden Bekenntnis der Kirche eindeutig widersprechen und weite Kreise im Glauben gefährden, so soll die Kongregation diese Lehren in einer begründeten Stellungnahme öffentlich widerlegen.
e) Unbeschadet der Verbindlichkeit kirchlicher Lehrautorität sind in der heutigen gesellschaftlichen Situation darüber hinaus gehende Maßnahmen administrativer und wirtschaftlicher Art gegen Autoren oder Verlage in der Regel als nutzlos oder gar schädlich zu unterlassen.

7. Da aller Glaube ohne Liebe nichts ist, so muß in allem Bemühen um die Wahrheit in der Kirche nach den Grundsätzen der christlichen Caritas verfahren werden.

Diese Erklärung wurde von folgenden Theologen unterzeichnet:

Prof. Roger Aubert (Universität Löwen), Prof. Alfons Auer (Universität Tübingen), Lektor Theo Beemer (Universität Nijmegen), Prof. Pierre Benoit OP (Ecole Biblique Jerusalem), Prof. Franz Böckle (Universität Bonn), Dr. Werner Bröker (Bonn), Prof. M.-D. Chenu OP (Faculté de Théologie Paris), Prof. Yves Congar OP (Le Saulchoir Paris), Prof. Christian Duquoc OP (Faculté de Théologie Lyon), Em. Prof. Richard Egenter (München), Prof. Heinrich Fries (Universität München), Prof. Claude Geffré OP (Institut Catholique Paris), Dr. Norbert Greinacher (Universität Münster), Prof. Herbert Haag (Universität Tübingen), Dr. Helmut Hucke (Universität Frankfurt/Main), Prof. Piet Huizing SJ (Universität Nijmegen), Lektor Bas van Iersel SMM (Universität Nijmegen), Prof. Walter Kasper (Universität Münster), Prof. Hans Küng (Universität Tübingen), Prof. Karl Lehmann (Universität Mainz), Prof. John McKenzie SJ (University Notre Dame), Prof. Johannes Baptist Metz (Universität Münster), Prof. Alois Müller (Universität Freiburg/Schweiz), Prof. Roland Murphy OCarm (University Washington), Prof. Johannes Neumann (Universität Tübingen), Prof. Willi Oelmüller (Universität Münster), Dr. David Power OMI (Kilkenny), Prof. Karl Rahner SJ (Universität Münster), Prof. Joseph Ratzinger (Universität Tübingen), Prof. Johannes Remmers (Universität Münster), Prof. Edward Schillebeeckx OP (Universität Nijmegen), Prof. Herman Schmidt SJ (Gregoriana Rom), Prof. Piet Schoonenberg SJ (Universität Nijmegen), Prof. Heinz Schuster (Hochschule Saarbrücken), Prof. Anton Vögtle (Universität Freiburg), Prof. Leonhard Weber (Universität München), Prof. Anton Weiler (Universität Nijmegen), Dr. Bonifacius Willems OP (Universität Nijmegen).

Die Herren Professoren und Dozenten der Theologie, die diese Erklärung unterstützen möchten, sind freundlich gebeten, ihre Zustimmung mit genauen Namen-, Titel- und Funktionsangaben dem Generalsekretariat Concilium mitzuteilen (Anschrift: Arksteestraat 3–5, Nijmegen/Niederlande).

Vorwort

Viele Priester zögern heute, über Themen der Eschatologie zu sprechen. In den offiziellen Dokumenten des kirchlichen Lehramtes, vor allem des Zweiten Vatikanischen Konzils, hat man gleichwohl mehr als früher die eschatologische Dimension des Heils betont. Woher dieser Unterschied zwischen der Praxis der offiziellen Lehrautorität und der Alltagspraxis? Wahrscheinlich daher, daß die Priester es in ihrer täglichen Verkündigung als Aufgabe ansehen, möglichst eng an die konkrete Existenzerfahrung des gläubigen Volkes anzuknüpfen. Dabei wird klar, wie schwierig es ist, über Themen der Eschatologie so zu predigen, daß Gläubige, die in einer entmythologisierten Gemeinschaft leben, diese Thematik in ihr tägliches Leben und ihre tägliche Erfahrung aufnehmen können. Es ist, als ob uns die Kategorien verlorengegangen sind, in denen wir die auch überweltliche Dimension unseres Heils zu uns sprechen lassen können.

Eine Kernfrage, auf die mehrere Artikel dieser Dogmatiknummer eingehen, lautet denn auch: Ist die eschatologische – d.h. die eine endgültige Zukunft betreffende – Dimension unseres Heils rein «überweltlich» oder hat die christliche Eschatologie (auch) eine weltliche Bedeutung? Das lebhafter werdende Gespräch mit den Marxisten über die menschliche Zukunftserwartung hat unsere Christengeneration für den Vorwurf empfindlicher gemacht, daß unsere Jenseitsverkündigung die Gläubigen aus ihren irdischen Verantwortungsbereichen forttrieb in die manchmal pietistische Hoffnung auf eine glückliche Zukunft, die über unserm irdischen Dasein senkrecht stünde. Die meisten Autoren, die in diesem Heft zu Worte kommen, haben diesen Vorwurf, der immer noch an Kraft zunimmt, deutlich als Inspiration für ihre Beiträge hinter sich stehen. Manche haben ihn sogar ausdrücklich in den Vordergrund gerückt. Wenn man früher über den Tod des Menschen nachdachte, konzentrierte sich die Aufmerksamkeit unmittelbar auf das Leben nach dem Tode; die modernen Reflexionen über den Tod analysieren in erster Linie die Bedeutung des Todes für unser irdisches Leben in der Geschichte. Der Verstehenshorizont hat sich deutlich gewandelt. Die Theologie wird deshalb, als Hilfe für die Verkündigung, nicht nur von der Kirche her zur Welt, sondern auch von der Welt her zur Kirche sprechen. Vor dem gewandelten Verstehenshorizont stellt sie neue Fragen an den christlichen Glauben, der deshalb immer wieder neu durchdacht werden muß. Aber gerade in diesem Neudurchdenken des Glaubens ist die Theologie nicht nur *kritisch* im neuen Zeitgeist engagiert, sondern sie läßt sich auch von der frohen Botschaft normieren, die ihr immer souverän-frei vorgegeben ist. Unter diesem Gesichtswinkel versuchen die Autoren dieser Nummer die Verstehbarkeit einiger eschatologischer Dogmen für heute zu erhellen: als Dienst an der verstehbaren Verkündigung des eschatologischen Heils.

Eine Folge dieser pastoralen Sorge ist, daß die Artikel dieser Dogmatiknummer weit biblischer sind, als man es bei dogmatischen Auseinandersetzungen gewohnt ist. Um zum ursprünglichen Kern der eschatologischen Heilsbotschaft durchzustoßen, will man die kirchlichen Formulierungen, wie sie im Lauf der Kirchengeschichte gefunden wurden, von ihrem ursprünglichen Sinn her verstehen. Dieser Prozeß, der für jede Verkündigung in die eigene Zeit hinein notwendig ist, hat den für viele so beunruhigenden Fachausdruck der «Entmythologisierung» aufgenommen. Die damit ausgedrückte Wirklichkeit ist etwas Notwendiges für eine lebendige Kirche, die sich nicht damit begnügen will, die alte Botschaft mechanisch zu wiederholen, sondern die die stete Aktualität des Heils Christi immer von neuem bewußt machen will. Das Wort ist neu und in gewissem Maße auch die überlegte intensive Einleitung des Vorgangs; aber den realen Entmythologisierungsprozeß selbst gibt es schon in der Bibel selbst und hat seitdem in keiner Zeit der Kirchengeschichte ganz gefehlt.

Weil die Eschatologie im kirchlichen Denken lange Zeit ein unterentwickeltes Gebiet war, braucht unsere Generation vor allem auf diesem Gebiet eine intensive gläubige Forschung. Diese Forschung und Neubesinnung darf nicht auf die Fachtheologen beschränkt bleiben. Auch die *pastores*, die in unmittelbarem Kontakt mit dem gläubigen Volk stehen, werden dazu beitragen müssen. Tun sie das nicht, werden sie erfahren – was viele schon aussprechen –, daß sie über einen wichtigen Sektor des christlichen Heils kaum noch predigen können.

Diese Concilium-Nummer will allen, die mit dieser Verkündigung unmittelbar zu tun haben, für ihre Besinnung etwas Hilfe bieten. Die Darlegungen beginnen mit einem ausgesprochen biblischen Bei-

trag (A. George), in dem *ein* Blickpunkt des eschatologischen Dogmas sorgfältig studiert wird. Aber schon diese Untersuchung über die eigentliche Bedeutung des *Urteils Gottes* zeigt, daß die Verkündigung dieses Urteils nicht allein die Endzukunft meint, sondern auch und vor allem zur Treue gegen Gott heute aufruft. Wie schon oben gesagt wurde, muß vor allem der Zusammenhang durchschaut werden, der besteht zwischen der Form, in welche die eschatologischen Auffassungen zu bestimmten Zeiten gekleidet wurden, und den sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Zuständen eben dieser Zeit. So bekommt man einen Blick für die zeitgebundenen, also relativen Einkleidungsaspekte, in denen die fundamentalen Absichten Gestalt bekamen und in Worte gebracht wurden (P. Müller-Goldkuhle). So wird klar, daß zwischen dem Verblassen der eschatologischen Zukunftserwartung und der Institutionalisierung der Glaubensgemeinschaft Zusammenhänge bestehen. Mit der Zeit wird man aber nach einem neuen Gleichgewicht zwischen der notwendigen Institutionalisierung der Kirche und der dynamischen Zukunftsausrichtung der Glaubensgemeinschaft suchen müssen. In einem hermeneutischen Artikel wird gezeigt, daß die Glaubensgemeinschaft aus einer Konzeption der Geschichte als Überlieferungsgeschichte das historische Geschehen als Zukunftsverheißung versteht, und zwar so, daß die irdische Geschichte selbst für den, der an Gott glaubt, zur Aufschließung einer eschatologischen Enderwartung wird. Deshalb können wir nichts über die sogen. *eschata* (Auferstehung, Gericht, Wiederkunft, ewiges Leben) sagen, *es sei denn*, daß diese im Gang der Geschichte als eines Bundeshandelns Gottes mit dem Menschen schon im Ansatz gegeben sind (E. Schillebeeckx). Die Geschichte scheint trotzdem ambivalent zu sein und keine apodiktisch eindeutige Bedeutung zu haben. Ist sie deshalb «eine Fabel, die ein Idiot erzählt», wie Shakespeare einmal sagte? Indem er diese Doppeldeutigkeit vom Begriff des «Zeichens» als Negation der Unmittelbarkeit her analysiert, kommt E. Castelli Gattinara di Zubiena zu der Schlußfolgerung: Die Geschichte *ist* etwas anderes, als sie in ihrer Unmittelbarkeit zu sein scheint, wenn das rational auch nicht beweisbar ist.

Nach diesen Überlegungen mehr allgemeiner Art wenden sich die Darstellungen der Erhellung einzelner eschatologischer Themen zu: der «abgeschiedenen Seele», der Auferstehung, dem ewigen Leben. Der christliche Glaube an das nachirdische Leben wird durch das Zurücktreten der früheren dualistischen Anthropologie heute unmittelbar mit Fragen konfrontiert, aus denen der Zweifel hörbar ist, ob man noch von einer vom Körper «geschiedenen Seele» sprechen darf. Es scheint nötig, diese traditionelle Voraussetzung zu «entmythologisieren». Das muß jedoch so geschehen, daß das vom kirchlichen Lehramt Gemeinte unverkürzt zu seinem Recht kommt (J. M. Gonzalez-Ruiz). Vor allem das Auferstehungsdogma wurde von der Hermeneutik Bultmanns und nach Bultmann so verstanden, daß man zweifeln möchte, ob in diesen Interpretationen der ursprüngliche biblische Sinn dieses zentralen Kerygmas noch unverkürzt aufrechterhalten wird. Auf katholischer Seite trat unlängst H. Schlier in diesen Streit ein. Ohne die Auferstehung Jesu, des Herrn, ist der christliche Glaube eitel, hat Paulus gesagt. Vor dem biblischen Verständnishorizont erscheint die Auferstehung als ein *dabar* (Wort), d.h. als wirkliches Geschehen, das im Glaubenswort zur Sprache gebracht werden kann. Auferstehungsgeschehen (geschehen an Jesus selbst) und das Zustandekommen des Auferstehungsglaubens sind nicht dasselbe, dürfen aber anderseits auch nicht voneinander getrennt werden, als ob die Auferstehung wie ein objektives Ereignis für kritisch-historische Betrachtung zugänglich wäre. Erst im Auferstehungsglauben tritt der Auferstandene wirklich in unsere irdische Geschichte ein (A. Grabner-Haider). Der Glaube an das ewige Leben ist also ein Kernstück der christlichen Botschaft. Aber weil das Heil wirklich in der Geschichte steht, muß es auch für diese irdische Geschichte etwas bedeuten, muß es also auch innerhalb dieses irdischen Geschehens wahrhaft Zukunft haben. Erst wenn die irdische Bedeutung des Glaubens an das ewige Leben erkennbar wird, kann für die moderne Verstehbarkeit des Glaubens der eigene Sinn des ewigen, *auch* jenseitigen Lebens heller aufleuchten (P. Schoonenberg).

Ist die eschatologische Hoffnung auf das ewige Leben eine ausschließlich christliche Lebensinterpretation? Hier konnte man die Vielheit der eschatologischen Religionen nur mit einem Griff berücksichtigen. Wenn auch der Hinduismus in seinem Zukunftsglauben eine ganze Entwicklung und sogar verschiedene Richtungen kennt – der moderne Hinduismus verbindet seinen Glauben an das ewige Leben je länger desto mehr auch mit der Sicht auf eine bessere irdische Zukunft für die Menschheit (Sam. Rayan). Die Wiederentdeckung der Bedeutung der eschatologischen Hoffnung gerade für das weltliche Leben auf Erden bringt

Christen und Marxisten miteinander ins Gespräch; Gesprächsthema ist dabei die «absolute Zukunft». Vorliegende Nummer gibt über diesen Dialog eine dokumentarische Übersicht (G. Sauter).

Zum Schluß versucht D. Flanagan die christlichen eschatologischen Erwartungen der Kirche in der Gestalt Mariens zu profilieren, der Mutter Jesu, in der wie in einem *ikoon* das christologische Dogma vom Eschaton eine exemplarisch-kirchliche Form bekommt: Maria als Bild der kommenden Kirche.

EDWARD SCHILLEBEECKX
BONIFAC WILLEMS
Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Augustin George

Das Gericht Gottes

Interpretationsversuch zu einem eschatologischen Thema

Vom Alten zum Neuen Testament ist das Volk Gottes ständig der Zukunft zugewandt. Das ist einer der Züge, die es von den Völkern seiner Umwelt unterscheiden. Jene leben in einer geschlossenen Welt, die dem immer wiederkehrenden Neubeginn der Naturzyklen unterworfen ist; Israel dagegen ist ständig auf das kommende Heil hin ausgerichtet. Die Gewähr für sein Kommen findet es in Gottes Tätigwerden in seiner Vergangenheit: in der heiligen Geschichte.

Von Epoche zu Epoche verkünden ihm seine Propheten dieses Heil, das beim nahe bevorstehenden Ende der gegenwärtigen Epoche eintreten wird (daher kann man ihre Weissagungen auch als «eschatologisch» bezeichnen).[1] Sie stellen dieses Kommen des Heiles auf verschiedene Weise dar: einmal als Tag Jahwes oder Tag des Gerichtes, ein andermal als Ankunft des Messias, Reich Gottes, neues Jerusalem, Auferstehung... Zur Beschreibung dieser Ereignisse, die stets über die gegenwärtige Situation hinausreichen, nehmen sie ihre Bilder aus den göttlichen Wundertaten der Vergangenheit, der heiligen Geschichte, aus der mythischen Kosmologie ihrer Umwelt und aus ihrer Erfahrung der Gottesbegegnung.

Um diese geheimnisvollen und verschiedenartigen Ausblicke zu deuten, muß man die Herkunft der in ihnen verwendeten Bilder erkennen. Noch wichtiger ist es, von Anfang an die grundlegende Absicht des Propheten zu erkennen, der sie verwendet. Seine eigene Situation und der Gesamtzusammenhang seiner Botschaft gestatten zu begreifen, wie er das eschatologische Ereignis sieht, welches für ihn die konkreten Kräfte, Forderungen und Verheißungen sind.

Der beschränkte Rahmen dieses Artikels macht den Versuch, alle eschatologischen Motive zu interpretieren, von vornherein unmöglich. Wir beschränken uns an dieser Stelle also auf die Frage nach der Bedeutung, welche die Propheten und nach ihnen Jesus ihren Ankündigungen des Gerichtes Gottes gaben.

I. ALTES TESTAMENT

Das Thema vom Gericht Gottes tritt bei allen Propheten unter den verschiedensten Formen auf. Eine der klassischsten davon ist die des Tages Jahwes. Wir werden im folgenden diese Ankündigungen untersuchen und anschließend die Darstellung des Gerichtes Gottes in der Apokalypse Daniels, weil dieses Buch die letzte Endform der Überlegungen des Alten Testamentes über dieses Thema bildet.

1. Die Ankündigungen des Tages Jahwes[2]

Die älteste biblische Weissagung über den Tag Jahwes ist die aus Amos 5,18–20, im 8. Jahrhundert, also in den letzten Tagen der Blüte des Nordreiches.

Sie zeigt, daß das Volk zur damaligen Zeit diesen Tag erwartet als einen Tag des «Lichtes», des Glückes und der Blüte – zweifellos nach dem Vorbild des «Midianstages», an dem Jahwe Gideon den Sieg gegeben hatte (vgl. Is 9.3), oder «jenes Tages, an dem Jahwe die Amoriter bei Gibeon in die Hände der Söhne Israels gegeben hatte» (Jos 10,12–14). Diese volkstümliche Form der Erwartung zeigt eine Entstellung des Bundesbegriffes: eine sehr irdische Konzeption, bei der der Bund mit Gott zu einer zeitlich-weltlichen Sicherheit ohne tiefere Glaubensverpflichtung wird.

Amos wendet sich gegen diese eigennützige Religion. Er verkündet den Tag Jahwes als einen Tag der «Finsternis» und macht ihn damit zu einer unerbittlichen Katastrophe. Das Bild ist nicht ganz

deutlich, aber der Rest der Botschaft des Propheten hilft, seine Bedeutung zu erfassen. Durch alle seine Weissagungen hindurch verkündet er das Gericht Gottes über die Sünden seines Volkes und der Heiden seiner Umwelt (1–2), sowie die drohende Bestrafung. Bestehen wird sie in einem Einfall feindlicher Heere (3,11; 6,14), einem Zusammenbruch (2,14–16), Zerstörung (3,14–15), einem Blutbad (5,16–17; 6,9–10; 7.17; 8,3,10; 9,1–4), einer Verschleppung ins Exil (4,2–3; 5,5,11,26–27; 6,7; 7,17); und bei all diesen Unheilsereignissen wird nur ein verschwindend kleiner «Rest» aufgespart (3,12; 5,15; 9,8). Amos denkt natürlich an einen Einfall der Streitkräfte Assurs (6,14; 5,27), das zu dieser Zeit auf dem besten Wege ist, sich zur Vormacht des ganzen Vorderen Orients aufzuschwingen (6,2): Gottes Gericht vollzieht sich in der Geschichte.

Der Prophet bleibt nicht bei einer Beschreibung dieses Schreckenstages stehen, sondern verkündet vielmehr seinen Sinn und seine Bedeutung. Er weist darauf hin, daß die Ursache dieser Katastrophe die vielfache Untreue zum Bund ist: die Ungerechtigkeit der Großen, die in Luxus leben (3,10–12, 15; 4,1–3; 6,1–7, 8–11) und die Armen unterdrücken (2,6–7; 4,1; 5,1,10–13; 8,4–7), der eigennützige und abergläubische Kult in den Heiligtümern (4,4–5; 5,5,21–25). Dem eigennützigen Verständnis des Bundes gegenüber verkündet er, daß der Bund eine Forderung, eine Verpflichtung bedeutet (3,1–2; 9,7–8).

Für ihn bedeutet das schreckliche Zukunftsgemälde im wesentlichen einen Ruf zur Bekehrung; zur Gerechtigkeit für den Armen; zu einem Kult, welcher der Größe Jahwes gerecht wird (5,4–6, 14–15, 23,25). Seine Ankündigung des Tages Jahwes zielt nicht so sehr darauf ab, zukünftige Ereignisse zu beschreiben, sondern zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Bundestreue zu erneuern.

Die weiteren Ankündigungen des Tages Jahwes bei den späteren Propheten haben eine ganz ähnliche Bedeutung. Nur kurze Zeit nach Amos betont – im Reich Juda – Isaias (2,9–21) den transzendenten Charakter der Manifestation Jahwes; aber seine übrigen Weissagungen bezeichnen ganz deutlich Assur als Geißel des göttlichen Zornes (7,18,20; 8,17; 10,5). Auch ihm kommt es sehr darauf an, die Sünden zu geißeln: gleich Amos die Verschwendung der Großen (2,7,12–16; 3, 16–24; 5,8,–14,22) und die Unterdrückung der Armen (1,17,23; 3,1–15; 5,7–23; 10,1–2 29,21); vor allem aber die Oberflächlichkeit der religiösen Auffassungen (29,13), den mangelnden Glauben (5,18–19; 6,9–10; 7,13; 19,9–12; 28,9–11, 14,22; 30,8–10,15), der sich im Vertrauen der Politiker auf ihre Rüstung (2,7; 22,8–11; 30,15) und ihre Bündnissysteme (2,22; 28,15; 30,1–7; 31,1–3) äußert. Im Unterschied zu Amos gibt Isaias der Hoffnung einen größeren Raum, indem er nachdrücklich von dem «Rest» spricht (7,3; 8,18; 37, 31–32), dem er als charakteristische Attribute Heiligkeit (4,3), Gläubigkeit (10,20–21) und Gerechtigkeit (28,5–6) beilegt, und indem er das Kommen des Messias ankündigt (1,1–9; 9,1–6). Doch auch für ihn ist die Ankündigung des Tages Jahwes zunächst und zuerst ein Aufruf zur Bekehrung in Glaube und Gerechtigkeit.

Im 7. Jahrhundert entwirft in Juda Sophonias (1,14–18) ein eindrucksvolles Bild vom Tage Jahwes in der Form einer militärischen Katastrophe zur Strafe für den unter der Regierung Manasses und Amons überhandnehmenden Götzendienst. Auch er hat die Hoffnung auf das Heil eines Restes, den er als demütiges und bescheidenes Volk charakterisiert (3,11–13), und er fordert die Geringen dieser Erde auf, nach Gerechtigkeit und Demut zu streben, um am Tage des Zornes Jahwes verschont zu werden (2,3).

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts verkündet Ezechiel mehrmals den Tag Jahwes (7,10; 13,5; 30,3). Ihm schwebt dabei eine babylonische Invasion vor. Er stellt sie auf verschiedene Weise dar: auf der einen Seite anschaulich realistisch (17,12–21; 21, 23–32), auf der anderen in symbolischen Ereignissen (4; 5; 12), in der Form von Gleichnissen (16, 35–43; 22,18–22; 23,25–30, 32–34; 24,3–14) und in Engelsvisionen (8–11). Als Priester, der leidenschaftlich für das Gesetz streitet, deutet er diese Strafe als Vergeltung für den Götzendienst (6; 8; 16; 20; 22; 23), die ständige Schändung des Sabbat (20,13,16,21,24; 22,8,26; 23,38), für die Gewalttätigkeit (7,23; 8,17; 11,6; 22,7,29; 33,25), für den Ehebruch (22,11; 33,26). Um der Gerechtigkeit Gottes bei dieser Bestrafung keinen Abbruch zu tun, legt er besonderen Nachdruck auf die individuelle Vergeltung und das Heil der Gerechten (9,4–6; 14,12–20; 18;33,10–20) sowie auf die Bekehrung des übrigbleibenden Restes (6,8–10; 12, 16; 20,37); und für die Zeit nach der Prüfung beschreibt er ausführlich die Wiederherstellung des Kultes Israels (40–48).

Die Weissagung über den Tag Jahwes gegen Babylon in Isaias 13 stammt zweifellos aus dem 6. Jahrhundert. Der Prophet weissagt den Untergang der tyrannischen Stadt unter dem Ansturm feindlicher Heere (13,2–6,15,16), die er schließlich als

die der Meder identifiziert (13,17). Doch fügt er in dieses Bild vom Gericht Gottes kosmische Züge ein (13,10,13), die in den folgenden Weissagungen noch lange Zeit eine große Rolle spielen werden (Is 34,4; Agg 2,6,21; Joël 2,10; 3,3–4; 4,15; Is 24,21–23; Mk 13,24–25). Diese bringen zweifellos den Zusammenhang zwischen dem Geschick des Menschen und dem Zustand des Kosmos zum Ausdruck, wie er im biblischen Denken immer wieder sichtbar wird (von Gen 3,17–18 bis Röm 8,19–23); doch hier haben diese Züge eine bestimmtere Bedeutung: Wenn der Prophet weissagt, die Sterne, die Sonne und der Mond würden sich verfinstern, denkt er nicht an das Ende der gegenwärtigen kosmischen Ordnung, die weiterbestehen bleibt, auch wenn die Stadt verwüstet ist (13,19–22); er will vielmehr den Sieg Jahwes über die babylonischen Gestirnsgottheiten andeuten (wie in Ez 32,7–8 die Bestrafung Ägyptens dargestellt ist durch die Verdunkelung der in diesem Lande göttlich verehrten Sonne). Seine prophetische Aussage «meint» unmittelbar den Triumph des Schöpfer-Gottes über die heidnischen Naturgottheiten.

Das Buch des Propheten Joël, das man auf die Zeit um 400 verlegen kann, ist von Anfang bis Ende der Verkündigung des Tages Jahwes gewidmet (1,15; 2,1,11; 3,4; 4,14). Er unterscheidet zwei Erscheinungsformen dieses Tages.[3] Die erste ist der Einbruch eines Heuschreckenschwarmes (1–2), der bereits stattgefunden hat und den er aus eigener Anschauung beschreibt (1,4,10–12,16–20), dabei mischt er aber traditionelle Züge militärischer und kosmischer Vorgänge in die Gerichtsdarstellung ein (1,6; 2,2–11). Aus der Darstellung dieses Unheils leitet er einen Aufruf zur Bekehrung ab (2,12–17) und verheißt dem Volk, wenn es bereut, das Ende der Geißel (2,18–27). Der zweite Teil des Buches (2–4) beschreibt unter den gleichen Bildern (3,4; 4,15) das Gericht Jahwes über alle Völker, die sein Volk unterdrückt haben. Sie kündigt die Ausgießung des Geistes über seine Getreuen (3,1–2), das Überleben eines Restes in Jerusalem (3,5) in einem paradiesähnlichen Rahmen an (4,18). Der erste Tag Jahwes erscheint als Vorbereitung und Unterpfand für den zweiten, der das Heil des Volkes bringen wird.[4]

So erscheint in der ganzen prophetischen Tradition der Tag Jahwes als Eingreifen Gottes in die Geschichte zur Ausübung seines Gerichtes über sein Volk und die anderen Völker. Aufgrund seines Bundes, seiner Verheißung und seiner Gerechtigkeit wird er das Recht wiederherstellen, indem er die Ungetreuen bestraft und den gerechten Rest rettet (der immer bei den Propheten des Tages Jahwes erwähnt ist).

In ihren Darstellungen, die sie von diesem Ereignis geben, lassen die Propheten häufig durchblicken, daß sie seine Verwirklichung in einer historischen Katastrophe sehen (Einbruch feindlicher Heere, Naturkatastrophen). Bisweilen verbinden sie damit Bilder von kosmischen Ereignissen (Finsternis, drohende Wolken, Erlöschen der Sterne) und geben ihnen eine mehr literarische als materielle Bedeutung. Sie werden am Ende die konventionellen Züge des Gerichtsthemas.

Das wesentliche aber ist für alle Propheten die Verkündung der Herrschaft Gottes über die Geschichte, ihre bevorstehende Kundgebung, welche die Bekehrung derer erfordert, die zu dem überlebenden Rest gehören und des Heiles, das Gott seinen Getreuen verheißt, teilhaftig werden möchten.

2. Das Gericht in der Apokalypse Daniels

Das Buch Daniel bildet die letzte und zugleich die vollständigste aller Gerichtsweissagungen im Alten Testament. Wegen der Neuheit seiner Form (es leitet in der Bibel das Genus der Apokalypsen ein) und wegen seines Einflusses auf Jesus selbst, verdient es, besonders untersucht zu werden.

Es bietet mehrere Darstellungen vom Ende der Zeiten, zum Teil in Bildern (2: der Traum von der Statue; 7: das Gesicht vom Menschensohn), zum Teil ohne Bilder am Ende einer langen «historischen» Vision (10–12).

Wenn wir seine Bilder interpretieren wollen, ist es, methodisch gesehen, ratsam, mit einer Untersuchung der letztgenannten Vision zu beginnen, da sie zeitgeschichtlich identifizierbare Fakten enthält. Sie berichtet zunächst in der Form einer Vorhersage die Geschichte der heidnischen Herren Palästinas seit dem Exil: der Perser (11,2–4), der Nachfolger Alexanders in den Reichen von Ägypten und Syrien (11,5–20), vor allem Antiochus' IV., der von 175–164 über Syrien herrschte (11,21–45). Sein Krieg mit Ptolemäus Philometor (11,25–29), das Eingreifen der Römer (11,30), die Übergriffe des Antiochus gegen den Tempel und seine Verfolgung der Juden werden mit großer Genauigkeit berichtet (11,31–39). Wo aber die Vision das Ende des gottlosen Königs beschreibt, weicht sie in ihrem Bericht von den historisch bekannten Tatsachen ab (11,40–45). Sie verknüpft es mit den transzendenten Endereignissen: der großen Trübsal und dem Eingreifen Michaels, des Führers der Himmelsheere (12,1), der Auferstehung vieler

Toter zum ewigen Leben oder zum ewigen Schrecken (12,2–3).

In dieser Weissagung erscheint zugleich zum erstenmal in Israel eine sichere Aussage über die Auferstehung der Toten. (Is 26,19 ist zu kurz und zu sehr bildlich, als daß man es in zuverlässiger Weise in diesem Sinne interpretieren könnte.) Sie stellt diese Auferstehung als Einleitung des Gerichtes dar, das der Verfolgung des Antiochus ein Ende macht: Die Verfolger und Abtrünnigen (11,32,39) werden der ewigen Strafe zugeführt, die Gläubigen und vor allem die Martyrer, die Lehrer der Gerechtigkeit (11,33,35), werden auferweckt, um das ewige Leben zu erhalten. So erscheint die Auferstehung als das Mittel, Jahwes Gericht an seinem Tag bis auf die Toten auszudehnen. Seine kurze Ankündigung läßt natürlich viele Einzelpunkte im ungewissen. So sagt sie zum Beispiel nicht, ob diese Auferstehung alle Menschen betrifft. Sie deutet nur mit einem Wort, ohne nähere Beschreibung, das Gericht, die Bestrafung und die Belohnung an. Worauf es Daniel ankommt, ist die Feststellung des Triumphes Gottes am Ende der Verfolgung und die Transzendenz seines Gerichtes, das die Menschen bis über den Tod hinaus erreicht.

Die Vision der vier Tiere und des Menschensohnes (7) zeigt eine ganz ähnliche Darstellung, jedoch in symbolischer Form; ihre Interpretation wird durch auftretende Engel gegeben (11,16–27). Die vier Tiere sind heidnische Reiche (11,17, 24), ganz offenbar die, deren Druck auf Israel lastet seit Nabuchodonosor (vgl. die Parallelvision zu der Vision von der Statue in 2,31–43). Das vierte ist das syrische Reich, repräsentiert durch Antiochus IV., den Verfolger schlechthin (8,19–25; vgl. 11,21–45). Wie in Dan 11,45 und 12,1 wird er niedergeworfen durch ein Eingreifen Gottes, welches das Endgericht darstellt (8.9–11,22,26). Das Heil wird beschrieben als Übergabe der Macht über alle Völker der Welt an den Menschensohn (9,13–14). Der Titel dieser Persönlichkeit zeigt, daß er der Mensch schlechthin ist: die wahre Menschheit, im Gegensatz zu den durch die vier Ungeheuer dargestellten heidnischen Reichen. Dreimal erklärt Daniel, daß er «das Volk der Heiligen des Allerhöchsten» darstellt (7,18,22,27). Nachdem es die Verfolgung erlitten hat, erhält es für immer die Herrschaft über alle Völker der Erde. Die Auferstehung wird nicht erwähnt, doch weil die Heiligen zunächst von der Verfolgung befreit worden sind, scheint es, als sei sie vorausgesetzt.

Die Gerichtsdarstellung bei Daniel verlängert und übertrifft alle Ankündigungen des Tages Jahwes bei den früheren Propheten. Wie bei ihnen, so findet sie auch bei ihm in der Geschichte statt. Doch bezeichnet sie zugleich ihr Ende durch den Ausblick auf ein Gericht, das die Toten mitbetrifft und somit in einer neuen Welt seinen Ort hat. Hier wird die Eschatologie transzendent.

3. Die Bedeutung des Gerichtes im Alten Testament

Selbst in dem engen Rahmen unserer vorausgehenden Untersuchung kann man deutlich die Verschiedenheit der eschatologischen Vorstellungen des Alten Testamentes erkennen. Diese Verschiedenheit rührt von der Persönlichkeit der einzelnen Propheten, der Verschiedenheit ihrer Themenstellung und ihrer literarischen Genera und dem steten Fortschreiten der Offenbarung her (vom historischen Gericht des Amos und des Isaias zum transzendenten Gericht Daniels).

Äußerst interessant ist es, daß sich unter dieser Verschiedenheit der Darstellungsformen eine große Beständigkeit des eigentlichen eschatologischen Denkens greifen läßt:

– Die Nüchternheit der Zukunftsbilder, die immer in einigen kurzen symbolischen Strichen gemalt sind, als sollte dadurch das Geheimnis des kommenden Eingreifens Gottes gewahrt werden.

– Die Gewißheit, daß dieses Eingreifen zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit und Gewährung des Heiles nah ist.

– Diese Gewißheit gründet sich auf die heilige Geschichte Israels, auf die Auserwählung, den Bund und die Verheißung, wie sie durch das wiederholte Eingreifen Gottes in der bisherigen Geschichte seines Volkes bereits verbürgt sind.

– Diese Ankündigungen des Kommenden gehen immer darauf hinaus, Glauben, Bekehrung und Hoffnung zu wecken. Heute gilt es sich Gott zuzuwenden, und die eschatologischen Weissagungen zielen zunächst darauf ab, die Dringlichkeit dieses Entscheidungsschrittes klarzumachen. Das unmittelbare Bevorstehen, das für alle die vorausgesagten Ereignisse charakteristisch ist, wird von dieser Dringlichkeit bestimmt. Israel hat das sehr wohl begriffen, denn obgleich das tatsächliche Eintreten dieses Tages immer wieder aufgeschoben wurde, hat es seine Erwartungen und seine Hoffnung niemals in Frage gestellt.

II. DIE BOTSCHAFT JESU

Jesus hat die meisten dieser eschatologischen Themen des Alten Testamentes und des Judentums

verwendet. Wenn wir sie nach unseren logischen Schemata ordnen, können wir folgende Elemente aufzählen: die große Bedrängnis, die Auferstehung, das Kommen des Menschensohnes, das Gericht, das ewige Feuer und das ewige Leben, das Reich Gottes... In der Fortführung der bisherigen Untersuchung beschränken wir uns hier auf eine Betrachtung der verschiedenen Gerichtsankündigungen und danach des großen Gemäldes der eschatologischen Rede.

1. Die Gerichtsankündigungen

Diese Ankündigungen, die in der Predigt Jesu einen beträchtlichen Raum einnehmen, zeigen sich unter ganz verschiedenen Formen: der Form einfacher Aussagen über das Urteil an Einzelmenschen (Mt 7,2,22–23; 12,36; 23,33) oder an ganzen Gemeinschaften (Mt 11,21–24; 12,39–42; 23,34–36, 37–39; Lk 19,42–44), der Form von Ankündigungen der Verurteilung (Mt 5,22; 10,15,33; Mk 12,40) oder der Belohnung (Mt 6,4,6,18; 10, 32; Lk 14,14), von Gleichnissen, die ihre Bilder verschiedenen menschlichen Verrichtungen entlehnen: Gerichtsverhandlungen (Mt 5,25–26; Lk 18,1–8), der Regelung von Rechnungen (Mt 18,22–35; 25,14–30; Lk 16,1–9), der Lohnzahlung an Arbeiter (Mt 20,1–16), der Einbringung der Ernte (Mt 13,24–30,36–43) und dem Einholen von Fischernetzen (Mt 13,47–50)...

Jesus gibt keine ins einzelne gehende Darstellung von diesem Gericht, außer in Mt 25,31–46. Dieser Text hat jedoch in der literarischen Tradition eine Bearbeitung erfahren, wie mehrere Anzeichen bestätigen: Die Zentralperson wird dort einmal Menschensohn (25,31), ein andermal der König genannt (25,34,40); das Gericht betrifft alle Völker der Welt (25,32), das heißt: die Heiden; doch die Erwähnung der Pflichten den «geringsten unter meinen Brüdern» gegenüber (25,40,45) legt den Gedanken nahe, daß dieser Text auf die Darstellung eines Gerichtes über die Glieder der Kirche angewandt worden ist (vgl. Mt 12,46–50; 28, 10). Eine Anzahl Autoren hat angenommen, Matthäus habe die Szene unter Verwendung verschiedener Herrenworte komponiert.[5] Das wäre zwar im Grunde nicht unmöglich, doch dürfte es recht gewagt sein, genau zwischen ursprünglichen Elementen und späteren Beifügungen unterscheiden zu wollen. Immerhin finden die Hauptzüge dieser Szene, namentlich die eschatologischen Elemente, Parallelen in den sichersten Logien Jesu und können daher als authentische Ausdrücke seines Denkens betrachtet werden. So können in der Matthäusdarstellung sehr wohl in den Evangelien verstreute Elemente neu zusammengefaßt sein.

Am Ende öffnet sich die Szene zum Kommen des Menschensohnes in Herrlichkeit (25,31). In den Ankündigungen des Endgerichtes hat Jesus sich mehrfach diesen Zug aus Dan 7,13–14 beigelegt (Mk 8,38; 13,26; 14,62 und Parallelstellen; Mt 10,23; 16,28; 19,28; Lk 12,8; 17,22–30; 18,8). An dieser Stelle stellt er sich als Richter vor, während er in Mt 10,32–33 und Mk 8,39 eher als Zeuge vor dem Richterstuhl Gottes auftritt. Doch auch hier tut er nichts anderes, als den Richterspruch seines Vaters auszuführen (25,34,41). Die Engel, die ihn umgeben, sind wie in mehreren Logia (Mk 8,38; 13,27 und Parallelstellen; Mt 13,39,41, 49; Lk 12,8–9) und in Dan 7,10,16 Gehilfen und Zuschauer des Gerichtes.

Die Versammlung aller Völker zum Gericht (25,32) entspricht den universalistischen Perspektiven Jesu (Mt 8,11–12; 10,18; 28,19; Mk 13,10). Die Scheidung zwischen den Gesegneten und den Verfluchten ist das Grundthema der eschatologischen Gerichtstradition. Jesus hat wiederholt darauf zurückgegriffen in den Gleichnissen vom Unkraut zwischen dem Weizen und den Fischen im Netz (Mt 13,24–30, 47–50), den Jungfrauen und den Talenten (Mt 25,1–30), in der Ankündigung des Kommens der Heiden (Mt 8,11–12), in den Anweisungen an seine Jünger bei der ersten Aussendung (Lk 10,9.11) und in seinen Ermahnungen, für ihn Zeugnis zu geben (Mt 10,32–33).

Der originellste Zug der Darstellung ist die Motivierung für die Scheidung der beiden Gruppen. In seinen anderen Gerichtsankündigungen bezieht Jesus das Urteil auf den Glauben an seine Sendung (Mt 10,15; 11,20–24; 12,41–42; 23,37–39), das Zeugnis, das man für ihn gibt (Mt 10,32–33; Mk 13,13); auch die brüderliche Liebe wird erwähnt (Mt 5,21–22; 6,4,14–15; 7,1–2; 18,35; Lk 14,14). Das völlig Neue an dieser Stelle ist, daß die tätige Liebe zu den «geringsten unter meinen Brüdern» als Liebe zu Jesus selbst interpretiert ist. Soll diese Motivierung eine Rechtfertigung durch die Werke besagen? Gegen eine solche Interpretation ist zunächst einzuwenden, daß Jesu Lehrunterweisung niemals systematisch ist. Wenn er hier auf die Bedeutung der schenkenden Liebe hinweist, so nimmt er damit nicht das geringste von seinem ständigen Aufruf fort, an das Evangelium zu glauben. Festzustellen ist jedoch vor allem, daß diese schenkende Liebe als Jesus selbst in der Person seiner Brüder erwiesener Dienst definiert ist:

Sie ist vom Glauben erhelltes Handeln und keine reine Menschenliebe.[6] Der auffallendste neue Zug ist der Unterschied zu dem Urteilsmotiv im Alten Testament: Dort wird der Mensch immer nach seinem Verhalten Gott gegenüber, nach seiner Gerechtigkeit, nach seiner Treue zum Bund und zum Gesetz, das seine Forderungen konkret formuliert, gerichtet; hier wird der Mensch aufgrund seiner Haltung Jesus gegenüber gerichtet. Dieser ist der Prüfstein für das Urteil, der Stein, an dem der Ungläubige zerschellt und mit dem der Gläubige sich in das Gebäude Gottes einfügt (Lk 20,17–18; vgl. 2,34).

Die Folgen des Gerichtes sind in einigen dem Judentum vertrauten und im Evangelium geläufigen Wendungen ausgesprochen. Für die Verfluchten ist es die ewige Strafe (25,46; vgl. Dan 12,2), das ewige Feuer (25,41; vgl. Mt 18,8; Mk 9,43, 48); für die Gesegneten ist es das Reich (25,34...), das ewige Leben (25,46; vgl. Dan 12,2; Mk 10,30).

Als Ganzes betrachtet vollendet diese Darstellung die alttestamentliche Offenbarung über das Gericht. Sie greift ihre wesentlichen Themen auf: Gottes Eingreifen, das seinen Plan der Gerechtigkeit und Gnade verwirklicht; die endgültige Errichtung des Volkes, das Leben und Heil erlangt. Schon das Alte Testament hatte etwas von dem universalen Charakter des Gerichtes über die Völker am Tage Jahwes geahnt; und Daniel hatte die Perspektive eines anderen, ewigen Lebens eröffnet. Das spezifisch Neue bei Jesus ist, daß er sich selbst in das Zentrum des Gerichtes stellt als denjenigen, den der Mensch annehmen muß, um den Willen Gottes zu erfüllen. Dadurch gelangt das traditionelle Thema zur höchsten und letzten Fülle.

2. Die eschatologische Rede (Mk 13,5–27 und Parallelstellen)

Diese Rede in ihrer heutigen Gestalt ist das Ergebnis einer bedeutenden literarischen Bearbeitung. Das geht aus den Unterschieden zwischen den drei Synoptikern hervor, sowie daraus, daß mehrere ihrer Elemente in Mt 10,17–22 und Lk 17,22–37 wiederzufinden sind. Verschiedene Kritiker haben sogar den Standpunkt vertreten, die Zugehörigkeit dieser Rede zum apokalyptischen Genus verbiete, sie Jesus selbst zuzuschreiben; man müsse sie auf irgendeine jüdische oder judenchristliche Apokalypse zurückführen.[7] Wir halten diese Annahme für wenig wahrscheinlich: einmal weil Jesus gern die literarischen Genera seiner Zeitgenossen verwendet, zum anderen weil er in seinen Logia häufig auf eschatologische Themen der Apokalypsen zurückgreift, ferner weil der Gedankengang dieser Rede sehr gut zu dem seiner Botschaft paßt und schließlich vor allem weil diese Rede die übliche Perspektive der Apokalypsen mit einer Originalität abwandelt, in der man das Gepräge seines Denkens herausfühlt.

Wir wollen hier die allen drei Synoptikern gemeinsamen Elemente untersuchen, weil sie möglicherweise bis in das Stadium der ältesten Tradition zurückreichen. Doch werden wir den Abschnitt Mk 13,9–13 samt den Parallelstellen ausklammern, weil er sich in Mt 10,17–22 wiederfindet und dort vermutlich besser in den Zusammenhang hineinpaßt. Diese Stelle könnte nachträglich in die eschatologische Rede eingefügt sein, um den folgenden Abschnitt zu erläutern (Mk 13,14–20 und Parallelstellen).

Der erste Abschnitt (Mk 13,5–8 und Parallelstellen) entwickelt die Zeichen des Endes, wie man sie in allen jüdischen Apokalypsen findet (vor allem in den Versen 7–8): Kriege, Kriegsgerüchte, Erdbeben, Hungersnot... Doch während diese Apokalypsen darin ein Mittel suchen, um den Zeitpunkt des Endes zu bestimmen, lehnt Jesus es ab, daraus einen genauen Zeitpunkt abzuleiten: «Das ist noch nicht das Ende... Das ist erst der Anfang der Wehen» (13,7–8). Er lehnt jeden Versuch ab, den Zeitpunkt, den allein der Vater kennt, genauer zu bestimmen (Mk 13,32).

Für Jesus ist das wahre Zeichen des Endes die große Prüfung des Volkes Gottes (Mk 13,14–20 und Parallelstellen). Er beschreibt sie mit zwei Motiven aus Daniel: den Greueln der Verwüstung (Dan 9,27; 11,31; 12,11), einem geheimnisvollen Motiv, das zumindest für Markus an die Gestalt des Antichristen gemahnt (vgl. 2 Thess 2,3–4), und die große Bedrängnis (Dan 12,1). Das ist für Jesus aber auch das wahre Zeichen für das Kommen des Heiles: weder die Kriege noch die anderen Zeichen der klassischen Apokalypsen, sondern die letzte Prüfung des Volkes Gottes. Das ist ein ihm besonders naheliegender Gedanke: Wie er selbst, so können auch seine Jünger nur dann an der Herrlichkeit teilnehmen, wenn sie an dem Kelch seines Leidens teilnehmen (Mk 10,38), wenn sie ihr Kreuz aufnehmen und ihm folgen (Mk 8,34–35), wenn sie dem Haß der Welt standhalten (Mt 10,17–39).

Das Heil ist das Kommen des Menschensohnes (Mk 13,24–27 und Parallelstellen). Es wird eröffnet durch die traditionellen Zeichen am Himmel, die wir aus den Gerichtsdarstellungen im Alten Testament kennen (die Markusverse 24–25 greifen

Is 13,10 und 34,4 auf). Die literarische Herkunft dieser Elemente zeigt, daß Jesus nicht die Absicht hat, Unterweisungen über die kosmische Seite des Gerichtsgeschehens zu geben. Für ihn ist das Wesentliche sein Kommen in Herrlichkeit (13,26), das er in den Worten und Begriffen aus Dan 7,13–14 (aramäischer Text) beschreibt. Wenn er so häufig diesen Text auf sich anwendet, wie wir oben sahen, dann um seine Herrlichkeit anzukündigen, die auf die Niedrigkeit seiner gegenwärtigen Situation folgen wird; dann aber auch, um damit zu sagen, daß er sich als der Repräsentant des «Volkes der Heiligen», des ganzen Volkes Gottes, versteht, daß er der ist, der das Heil aller Menschen gewährt.

Er beschreibt seine Rolle am Jüngsten Tag in einem einzigen Zug: Er wird die Auserwählten sammeln (13,27). Es ist auffallend, daß er hier nichts über die Auferstehung, das Gericht, das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Übeltäter sagt, also über Themen, die sonst in seiner Botschaft ganz geläufig sind. Eine Apokalypse im klassischen Sinne hätte es sicher nicht versäumt, auf diese Themen einzugehen. Die Erklärung für dieses Schweigen dürfte in Jesu eigener und eigentümlicher Perspektive zu suchen sein. Er berührt im übrigen diese Themen alle. Doch wenn er an sein Kommen in Herrlichkeit am Jüngsten Tag denkt, kommt es ihm vor allem darauf an, die Seinen zu sammeln, ihnen das Heil zu geben und endgültig das Reich seines Vaters zu errichten. Das ist für ihn das Ziel seiner ganzen Sendung.[8]

3. Das Gericht in den Augen Jesu

Zur Darstellung des Gerichtes verwendet Jesus die Motive, die ihm die Tradition des Alten Testamentes und des Judentums zur Verfügung stellt: die Auferstehung; das Kommen des Menschensohnes; die Scheidung der Gerechten von den Übeltätern; das Feuer der Hölle; das ewige Leben im Reich Gottes. Zugleich schließt er aber auch einige traditionelle Bilder aus: die Lokalisierung des Heiles in Sion (Is 54; 60; 2,1–5; Za 14,16–21); die politische Herrschaft Israels über die anderen Völker (Is 60,10–16; Dan 7,14,27); die irdische Blüte der Heilszeit (Os 2,23; Is 29,17; 32,15; Is 60,16–17; Agg 2,7–8). Damit stellt er deutlich den wesenhaft religiösen Charakter des Heiles heraus.

Er lehnt es ebenso ab, die eschatologischen Ereignisse zu beschreiben, wie das Datum ihres Eintrittes zu bestimmen (13,32) oder die Zahl der Auserwählten anzugeben (Lk 13,23–24). Doch wie alle Propheten stellt er das Gericht als nahe bevorstehend dar. Heute noch gilt es sich zu entscheiden und seiner Sendung gegenüber Stellung zu nehmen. Johannes gibt seinen Gedanken sehr gut wieder, wenn er ihn sagen läßt, das Gericht vollziehe sich in der Glaubensentscheidung (vgl. Jo 3,18–19; 5,24).

Der neueste Zug in seiner Botschaft ist die Erklärung, daß das Gericht sich in seiner Person als Menschensohn vollzieht.

Vom Alten bis zum Neuen Testament verkündet die Bibel, daß die Geschichte einen Sinn hat und daß sie sich auf eine Begegnung mit Gott hinbewegt, dessen Gericht am Ende das Volk der Heiligen vollenden wird. Die Bilder, die dieses Gericht darstellen, wollen es nicht so sehr beschreiben, sondern vielmehr die Menschen aufrufen, sich zum Glauben zu bekehren. Dann werden sie in Jesus Christus das herrliche und geheimnisvolle Heil empfangen, das ihnen angeboten ist.

[1] Wir verwenden den Begriff «eschatologisch» im weiteren Sinne, wie ihn die meisten Darstellungen der Theologie des Alten Testamentes verwenden (das heißt im Sinne von: was sich auf das Ende der gegenwärtigen Periode bezieht). Manche wollen diesen Begriff, dieses Adjektiv den Weissagungen vorbehalten, die den Übergang der gegenwärtigen Welt in eine neue Welt ankünden (in den Apokalypsen).

[2] Zum Thema des Tages Jahwe seien folgende Artikel empfohlen: A. Gelin, Jours de Yahvé et Jour de Yahvé: Lumière et Vie 11 (1953) 40–52, und M. Delcor, Jour de Yahvé: Catholicisme VI (1965) 1054–1058.

[3] Vgl. J. Bourke, Le Jour de Yahvé dans Joël: RB 66 (1959) 5–31, 191–212.

[4] Die übrigen Erwähnungen des Tages Jahwes bei den Propheten sind: Is 34,8, Abd 15 (der Tag der Rache an Edom) und Mal 3,23 (das Kommen des Elias, um Israel vorzubereiten).

[5] Vor allem J. A. T. Robinson, The Parable of the Sheeps and the Goats: NTS II (1956) 225–237, abgedruckt in Twel N. T. Studies (London 1962) 76–93.

[6] Der Text bringt keine näheren Angaben darüber, wie diese theologale Liebe für die Heiden möglich ist, die nichts vom Evangelium wissen. Das ist eins von den Argumenten der Kritiker, die den Standpunkt vertreten, Matthäus habe diesen Text im Gedanken an die Kirche verfaßt. Doch vielleicht hat Jesus in der brüderlichen Großmut ein Verhalten erblickt, das zur Annahme seines eigenen Mysteriums führte.

[7] Verschiedene Hypothesen über den Ursprung der eschatologischen Rede finden sich G. R. Beasley-Murray, Jesus and the Future (London 1954). Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion siehe J. Lambrecht, Die Redaktion der Markus-Apokalypse (Rom 1967).

[8] Dieser Punkt ist hervorgehoben worden von E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (Göttingen [13]1954) 279, 285–286, und G. R. Beasley-Murray, A Commentary on Mark Thirteen (London 1957) 90.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

AUGUSTIN GEORGE

geboren am 24. Januar 1915 in Lyon, Marist, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät von Lyon, am Bibelinstitut in Rom und an der École Biblique in Jerusalem, ist Lizentiat der Bibelwissenschaften, Doktor der Theologie (1944) und Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät von Lyon. Er arbeitete an der Jerusalemer Bibel mit (Michea, Sophonia, Nahum). Er veröffentlichte u.a.: L'annonce du Salut de Dieu. L'Evangile de Luc (Paris 1963).

Peter Müller-Goldkuhle

Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens

I. DIE ESCHATOLOGIE IN DER ALTEN KIRCHE

a) Das Ausbleiben der Parusie und der Prozeß der Verkirchlichung

1. In den späten Schriften des Neuen Testamentes wird deutlich, wie bereits in der zweiten christlichen Generation das Interesse am praktischen Leben der christlichen Gemeinde in den Vordergrund rückt. Diese Tendenz setzt sich in nachbiblischer Zeit in verstärktem Maße fort. Das Problem der «Parusieverzögerung» ist zwar noch nicht bewußt geworden, will aber im Alltag des kirchlichen Lebens bereits bewältigt werden: Die Christen müssen sich wenigstens notdürftig auf eine längere Dauer in dieser Welt einrichten; Kirchenordnungen, Pastoralbriefe, Tugend- und Lasterkataloge sind dessen literarisches Zeugnis. Obwohl der Glaube an die Naherwartung nach wie vor lebendig ist, so führt doch die Tatsache wachsender Verkirchlichung zu einer Verschiebung des Hauptinteresses und damit zu einem ersten Verblassen der Eschatik des Christusglaubens.

2. Mehr und mehr aber wurde diese Verschiebung zu einem Glaubensproblem: War die allgemeine Institutionalisierung des kirchlichen Lebens nicht eine Preisgabe der Naherwartung und damit Abfall vom apostolischen Erbe? Nach der ersten Phase unreflektierten kirchlichen Tuns wird man sich jetzt der Spannung bewußt, wie sie zwischen Naherwartung und Verkirchlichung besteht. Daß es trotz dieser «Parusieverzögerung» nicht zu einer schwerwiegenden Glaubenskrise kam, lag zunächst einmal daran, daß bereits in den Anfangszeiten eine extreme Naherwartung, die jede Verkirchlichung, ja die Sorge für das tägliche Leben verbot, seltene Ausnahme war und daß die Erkenntnis dieses Problems nicht plötzlich, sondern allmählich um sich griff. Dann aber wurde bei diesen Überlegungen deutlich, was Rudolf Bultmann mit «Sakramentalismus» bezeichnet,[1] nämlich die Überzeugung, daß im sakramentalen Leben der Kirche die Kräfte des Jenseits bereits im Diesseits wirksam sind. Und schließlich entstand drittens eine «Verzögerungsapologetik»: Man hält die Naherwartung für durchaus apostolisches Überlieferungsgut, das aber gleichzeitig neben den anderen apostolischen Überlieferungen wie etwa Ämter, Sakramente gesehen werden müsse; die aufkommende Vermoralisierungstendenz verschiebt den Akzent von der Bälde der Parusie auf deren Plötzlichkeit und droht mit der bevorstehenden Vergeltung; das Ausbleiben der Parusie wird zurückgeführt auf die Barmherzigkeit Gottes, der den Menschen noch eine letzte Chance zur Umkehr biete;[2] die Auferstehung Christi wird zum Beweis für die trotz der Verzögerung bestehenden Verheißung von Parusie und allgemeiner Auferstehung. Krisenhaft wird diese Auseinandersetzung lediglich im Montanismus, der weithin als Reaktion des alten prophetischen Geistes und alter Naherwartung gegen die fortschreitende Institutionalisierung zu verstehen ist.

3. Die Folgezeit aber hat diese Spannung christlicher Eschatik nicht zu ertragen vermocht und half sich mit deren Aufspaltung, und zwar in starre Gegenwärtigkeit einerseits und entrückte Zukünftigkeit andererseits. Das präsentische Verständnis eschatologischer Aussagen wird hervorgehoben; die Kirche selber hat als institutionalisierte Kultgemeinde schon jetzt Teil am Jenseits; nicht zuletzt brachte auch die Entstehung des christlichen Kaiserreiches unter Konstantin und Theodosius manchen Kirchenvater zu der Meinung, hierin sei die verheißene Endzeit bereits beschert.[3] Alles, was sich nicht präsentisch verstehen ließ, wurde dagegen in ferne Zukunft entrückt. Die alte Naherwartung wird zur Fernerwartung: Parusie, Auferstehung, Gericht, Neugestaltung. Damit ist die eschatologische Spannung der apostolischen Zeit neutralisiert; es finden sich zwar umfangreiche Jenseitsspekulationen, aber das leidenschaftliche Verlangen darnach ist verdorrt.

b) Der Reich-Gottes-Gedanke

1. Schon in der paulinischen Theologie war der Gedanke der Gottesherrschaft zurückgetreten, hier aber in der frühen Väterzeit wurde er umgeformt; er nahm folgerichtig Teil an dem Prozeß der Auflösung eschatischer Gespanntheit. Zwar finden sich in den Texten noch deutliche Reste alter Eschatik,

im wesentlichen aber wird das Gottesreich als rein futurische und transzendente Größe in ferne Zukunft entrückt. Reich Gottes ist der jenseitige Zustand der seligen Ruhe und des Friedens, der den Gerechten als himmlischer Lohn verheißen ist. Christus hat die Voraussetzungen geschaffen, die Zeit der Kirche ist die letzte Vorstufe dazu, doch beides ohne innere Dynamik auf dieses Ziel. Erst das zweite Kommen Christi wird das Gottesreich herbeiführen.[4]

2. Aus der spätjüdischen Apokalyptik und andererseits durch den Einfluß hellenistischer Kosmologie bildete sich aber noch eine zweite Linie der Reich-Gottes-Vorstellung: die immanentpräsentische. Das Königtum Gottes beruht auf der Schöpfungsordnung und ist verwirklicht im Lauf der Geschichte. Mit Gründung der Reichskirche und der völligen Christianisierung ist die gottgewollte Endgestalt des Gottesreiches verwirklicht.

3. In diesem doppelten Erbe steht auch Augustinus mit seinem Reichsbegriff: Zunächst ist der Gottesstaat die rein künftige Vollendungsgestalt von Kirche und Staat zugleich, die dem einzelnen Gerechten die himmlische Seligkeit beschert. Zweitens dann wird bei ihm auch die sichtbare historische Gestalt der katholischen Kirche mit diesem Gottesstaat gleichgesetzt. Augustinus selber jedoch ging über diese Positionen hinaus durch die Verspiritualisierung beider Begriffe, womit er die alte Eschatik zurückgewonnen hatte. Die Civitas Dei als die unsichtbare Gemeinde der Heiligen, der Prädestinierten, ist in der sichtbaren Kirche angebrochen, eine Größe, die im ständigen Ringen mit der gleichfalls unsichtbaren Civitas terrena der Vollendung entgegenwächst; die sichtbare Weltgeschichte ist nur Abbild dieses unsichtbaren Geschehens. Dieser eschatische Reichsbegriff geht nach Augustinus wieder verloren, während die Vorstellung vom Reich als der hierarchischen Kirche sich weiter hält.[5]

c) Die Enderwartung des einzelnen

1. War schon durch das Verblassen der großen eschatologischen Perspektiven der Enderwartung des Einzelmenschen erhöhte Bedeutung zugekommen, so führte der Einfluß hellenistischer Geistigkeit zu extremer Individualisierung. Dem Schicksal der Einzelseele gilt das eigentliche Interesse: ihr Weiterleben nach dem Tode, die gnadenhafte Unsterblichkeit, das persönliche Gericht, der Aufstieg der Seelen zur Vollendung, die verschiedenen Endzustände, die Glückseligkeit im Paradies. Die frühchristliche Grabkunst gibt Zeugnis davon, wie stark hier die platonische Seelenlehre die christlichen Vorstellungen mitgeprägt hatte.

2. Dieser Hang zum Individualismus wurde verstärkt, indem die individuelle Eschatologie gleichzeitig dem wachsenden Moralismus dienstbar gemacht wurde, und zwar im Osten unter gnostischem Einfluß durch den Gedanken vom Aufstieg der Seelen in Läuterung, Erziehung und Heiligung, im Westen unter jüdischem und stoischem Einfluß durch den Vergeltungsgedanken, der die Eschata als Lohn und Strafe endgültig ins rein Jenseitige verdrängte.

3. Als drittes Charakteristikum ist hier die Gefahr für die christliche Eschatologie zu nennen, von der Geistigkeit des Hellenismus her verspiritualisiert zu werden: die platonische σῶμα-σῆμα-Vorstellung, die Erlösung durch geistiges Erkennen in der Gnosis und die manichäische Sehnsucht der Seele nach Befreiung vom Materiellen und ihre Rückkehr in die verlorene Lichtheimat stellten eine ständige Herausforderung an den Realismus des christlichen Erbes dar.[6]

d) Das Ringen zwischen griechischem und christlichem Zeitverständnis

1. Mit dem Problem der «Parusieverzögerung» entstand auch die Frage nach der Geschichte innerhalb der Kirche, bzw. nach dem Verhältnis von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, was die Auseinandersetzung mit dem Zeitverständnis unausweichbar machte.

2. Den einen großen Lösungsversuch bietet Origenes an: Er bemüht sich, die biblische Heilsgeschichte hineinzuflechten in eine zyklisch gesehene, metaphysisch überzeitliche Kosmologie gnostisch-neuplatonischer Herkunft, indem er die darin gegebene Abstieg-Aufstieg-Bewegung mit dem christlichen Geschichtsgang von Sünde und Erlösung identifiziert. Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz, Schöpfung und Erlösung, Geschichtlichkeit und Überzeitlichkeit werden zum Schaden der christlichen Lehre ineinandergegossen, wobei die Wiederholbarkeit des Heilsprozesses mit der darin enthaltenen Relativierung der Heilstat Christi der Hauptgrund für die kirchliche Reaktion gewesen sein dürfte, während die Apokatastasis selbst durchaus christlich interpretiert werden kann, wie dies bei Gregor von Nyssa der Fall war und bei Irenäus ebenfalls mit anklingt.[7]

3. Am deutlichsten wird das Problem von Augustinus aufgegriffen. Bei ihm trafen das ungeschichtliche Denken des Neuplatonismus und das biblische Geschichtsverständnis scharf aufeinander. Für das linear biblische Zeitverständnis übernimmt er die Einteilungsschemata seiner Zeitgenossen: ante legem – sub lege – sub gratia, die sieben Zeitalter oder die vier Weltmonarchien, und verknüpft damit das neuplatonische Gottesbild mit dessen Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit: Der Sündenfall hat die Menschheit «aus dem zeitenthobenen Zustand des Paradieses in den geschichtlichen Zustand der Verdammung und des Harrens auf die Erneuerung herabgestürzt».[8] In Christus und seiner Kirche wirkt die Überzeitlichkeit des jenseitigen Gottes in diese Welt hinein, ein Vorgang, der in der geschichtlichen Auseinandersetzung zwischen den beiden Reichen sichtbaren Ausdruck findet; der erneuerte Kosmos in seiner Vollendungsgestalt aber wird keinem Wandel und keiner Veränderung mehr unterworfen sein. Damit war zwar die Einheit von Weltgeschichte und Heilsgeschichte unter Vermeidung des zyklischen Zeitbegriffes gewahrt, aber weithin mit dem Verlust einer innerzeitlichen Eschatik des Heils erkauft worden, was wiederum die «Letzten Dinge» in die Zeitlosigkeit abschieben mußte.

e) Das tausendjährige Reich

1. Ein Problem eigener Prägung stellt der Chiliasmus dar. Im Neuen Testament selber ist er zwar nur in Ansätzen (Apk 20) vorhanden, dafür aber deutlich ausgeprägt in den Werken spätjüdischer Apokalyptik. Von dort ist er der Väterzeit im Osten wie im Westen mitgegeben worden. Namentlich die Zeiten der Not und Verfolgung waren aufnahmebereit für diesen Trost aus der Erwartung eines solchen Friedensreiches. Dennoch standen sich stets Verfechter und Gegner solcher Vorstellungen gegenüber, wie auch die Deutung des «Milleniums» breite Verschiedenheit aufweist.

2. Die Errichtung der Reichskirche brachte langsam und unauffällig den Chiliasmus zum Verschwinden. Augustinus deutete das tausendjährige Reich auf die Jetztzeit um, als Zeit zwischen Inkarnation und Parusie: Das Interesse an Eschatologie und Apokalyptik war geschwunden.[9]

II. DIE ESCHATOLOGIE IM MITTELALTER

a) Der erstarrte Kirchenbegriff

Der mehrschichtige Civitas-Begriff Augustins ist nur in einseitiger Verkürzung auf das Mittelalter überkommen: als Identifikation von Gottesreich und sichtbarer Kirche; er war verwoben mit der Reichsidee des römischen Imperiums, als Befriedung des gesamten Erdkreises, als Pax Romana. Diese Vorstellung prägte von nun an das Kirchenbild. Die christlich-abendländische Völkergemeinschaft ist Christi Reich, dessen unveränderlicher Bestand der Danielweissagung von den vier Weltreichen nach festzustehen schien. Erst die Parusie setzt einst den Endpunkt; die Jetztzeit ist ohne jede eschatische Dynamik; lediglich extensiv, in der Ausbreitung über die Völker, ist noch Wachstum möglich. Schließlich führt die Ausbildung der Kanonistik auf eine neue Stufe der Institutionalisierung. Der Kirchenbegriff wird verrechtlicht: Kirche als Societas perfecta, als Körperschaft der Christen, die Zwei-Schwerter-Theorie. Die Kirche wird zum «Abbild der kosmischen und als sakramentale Verwirklichung der erlösenden Theokratie Gottes».[10] Von diesem Kirchenbild aus stellt Anselm von Havelberg († 1158) die Frage, wie sich eigentlich die immer noch sichtbare Mutabilitas der Kirche mit der Unwandelbarkeit Gottes vereinbaren lasse.[11]

b) Eschatologie und Apokalyptik in der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit

1. Das im Mittelalter immer deutlichere Auseinanderklaffen von Kleruskirche und Volkskirche, von hoher Theologie und Volksfrömmigkeit, von hoher, gebildeter und niederer, ungebildeter Geistlichkeit ermöglichte auch die Herausbildung mehrgleisiger geistiger Strömungen, die ihrerseits in verschiedenartiger Abhängigkeit zueinander stehen konnten. So brach in vielfältiger und immer neuer Weise als Reaktion auf die Erstarrung des offiziellen Kirchenbegriffs die alte Dynamik christlicher Eschatik auf; ja es scheint, daß im 12. und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts das christliche Abendland zum letztenmal in seiner Geschichte von einer allgemein verbreiteten eschatologischen Frömmigkeitshaltung erfaßt gewesen ist.

2. Ganze Volksbewegungen direkt eschatologischen Inhalts oder auch als Verdrängungserscheinungen griffen um sich, vermengt mit unterchristlichem und außerchristlichem Gedankengut, auch untereinander vielfach verflochten, aber immer dynamisch und mit dem wilden Ernst des mittelalterlichen Menschen: Der apokalyptische Gedanke der Kreuzzüge und Geißlerfahrten, die Ketzerbewegungen von Albigensern, Waldensern und Hussiten, die Armen- und Reformbewegun-

gen, die breite Aufnahme, welche die Gedanken Joachims von Fiore oder Savonarolas fanden, immer neu das Aufleben schwärmerischer Apokalyptik in Zeiten von Not, Krieg und Katastrophen: In Wallfahrten, Wunderberichten und Jenseitsvisionen in Mysterienspielen, Gemälden und literarischen Darstellungen, der Zustrom zu den Klöstern der strengen Orden, zahllose Stiftungen und Suffragien, die phantasievollen Schilderungen der Volksprediger, die Ausgestaltung der Totenliturgie. Hauptthema war neben den wuchernden Schilderungen von Himmel, Hölle und Fegefeuer die Wiederkunft Christi mit Weltuntergang und Strafgericht, wobei der Antichrist in immer neuen geschichtlichen Situationen historisiert wurde. Das bis heute erhaltene «Dies irae», das wohl um die Wende des 12. Jahrhunderts entstanden sein mag, kennzeichnet das Denken, in dem die damalige Volksfrömmigkeit befangen war: Individualistische Heils- bzw. Unheilserwartung, Angst und Schrecknis, der Lohn-Strafe-Gedanke mit der daraus resultierenden Werkgerechtigkeit und den entsprechenden Aufrufen zur sittlichen Erneuerung. Hier dürfte ein Hauptgrund dafür liegen, daß man diese Zeit später als das «finstere Mittelalter» bezeichnet hat.

3. Auch Person und Bewegung eines Franz von Assisi ist weniger unter sozialethischem Aspekt als ebenfalls im Rahmen dieses eschatologischen Volksglaubens zu sehen: Seine Armut ist Zeichen der endzeitlichen Haltung des Christen, Legitimation seiner Predigt vom herannahenden Ende, als radikale Nachfolge des Christus, der unmittelbar bevorstand und den zu künden sein Auftrag war.[12]

c) Die Geschichtstheologie

1. Trotz den genannten Behinderungen ist auch im Mittelalter die Frage nach der Geschichte nicht verstummt. Das augustinische Bild einer universalistischen Weltgeschichte bildet die Grundlage, von der aus man den Sinn der Geschichte zu begründen sucht in der Providentia Dei, dem ewigen Weltplan Gottes, vor dessen Augen die Ereignisse der Jahrhunderte abrollen. Im einzelnen stellt Geschichte sich immer erneut dar als der alte Kampf zwischen Gott und den gottfeindlichen Mächten, zwischen Christ und Antichrist; eine Auseinandersetzung, die im bevorstehenden Weltgericht ihr grandioses Ende findet. Als Gliederungshilfe dieses Ablaufs dient vielfach die aus der Väterzeit übernommene Sieben-Stufen-Ordnung von der Zeit der apostolischen Predigt an die Juden bis hin zur Epoche des hereinbrechenden Endes, oder der augustinisch verstandene Chiliasmus, der die Zeit zwischen Inkarnation und Paruise, die Zeit der Kirchengeschichte, als das Reich bezeichnet.[13]

2. Vor dem Hintergrund der Dynamik mittelalterlicher Apokalyptik und solchem Geschichtsbild ist auch die exponierte Stellung des Joachim von Fiore († 1202) zu sehen: In einfallsreicher Allegorik findet die Apokalypse bei ihm ihre restlos weltgeschichtliche Deutung, die Kaiser, Päpste und die historischen Ereignisse der Stunde in ihr wiederzufinden glaubt. Darum ist seine Dreiteilung der Geschichte als Zeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes eben nicht bloße Neuauflage der montanistischen Phasenlehre, sondern gleichzeitig ein weiterer wesentlicher Schritt zur Säkularisierung der Eschatologie,[14] die ihr geschichtliches Ziel bereits im Jahr 1260 finden sollte mit dem Beginn der dritten und letzten Phase, dem Zeitalter der Mönche, der johanneischen Epoche, der Zeit der Bergpredigt, der Bekehrung der Juden, der Beseitigung der Kriege und des Schismas. Sicher wird in dieser Phasenlehre das Heilswerk Christi in seiner einzigartigen Bedeutung relativiert, und doch ist es Joachim dabei gelungen, etwas von der Dynamik alter christlicher Eschatik wiederzuentdecken, indem er die einzelnen Zeitalter gerade nicht als in sich geschlossene Stadien konzipiert, von denen das eine eben endet und das nächste beginnt, sondern er sieht bereits in der Gegenwart seiner Umwelt die Kräfte der erwarteten Geistkirche am Werk, die sich zwar mühsam, aber lebendig gegen die abzulösende klerikale Reichskirche durchzusetzen beginnen; das Jahr 1260 wird nur dessen Zielpunkt sein.

3. Die andere große eschatologische Perspektive des Mittelalters findet sich innerhalb der heilsgeschichtlich verstandenen Christologie, wie sie als erster wohl Rupert von Deutz († 1135) innerhalb seiner geschichtstheologischen Erwägungen entfaltet. «Die gesamte Schöpfung, der unsichtbare Kosmos der Engel wie der sichtbare Kosmos der Menschheit und des Weltalls, sind nach ihm wegen des Gottmenschen auf den göttlichen Menschen Christus hin erschaffen worden, damit er als das gottmenschliche Haupt das All zusammenfasse und es als königlicher Hoherpriester im heiligen Spiel einer kosmischen Liturgie zu Gott emporführe.»[15] Nach ihm lebte diese Perspektive seit Albertus Magnus († 1280) und Duns Skotus († 1308) lediglich in der scholastischen Frage nach den causae der Inkarnation weiter, wo ihr von vornherein nur eine nebengeordnete Bedeutung

zukam und wo sie auf den Kreis der Fachtheologen beschränkt bleiben mußte.

d) Die Eschatologie in der theologischen Wissenschaft und in den lehramtlichen Verlautbarungen

1. Das bereits erwähnte Auseinanderklaffen von Volksfrömmigkeit und Universitätstheologie ermöglichte der wissenschaftlichen Eschatologie ein volksfremdes Eigenleben.

Eine eigentlich systematische Eschatologie hatte es bisher nicht gegeben, bestenfalls die Zusammenstellung einzelner eschatologischer Aussagen anläßlich einer vorgegebenen Fragestellung. In den Sentenzensammlungen der Frühscholastik finden sich die ersten Ansätze einer Systematisierung. Petrus Lombardus († 1160) hat dann den eschatologischen Traktat in das Gesamtsystem scholastischer Theologie eingefügt; nach ihm ist er in allen Sentenzenwerken[16] selbstverständlich; in den hundert Jahren zwischen Petrus Lombardus und Thomas von Aquin hat er seine wesentliche Prägung erfahren.

2. Die Aristoteles-Rezeption in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurde für die Eschatologie in doppelter Hinsicht bemerkenswert:

Unter dem Einfluß neuplatonisch-augustinischer Anthropologie war die Seele der eigentliche Mensch. Mit dem Verstehen der Seele als forma corporis bei Wilhelm von Auxerre († ca. 1235) waren Seele und Leib zu gleichwertigen Konstitutionsprinzipien des einen Menschen geworden und die Auferstehung der Toten beinah zu einem natürlich-philosophischen Postulat.

Zudem zwang der Streit der Fakultäten und der damit nötig gewordene Beweis, daß auch Theologie Wissenschaft sei, die Theologie zur Übernahme der aristotelischen Methode einer «Natur»-Wissenschaft mit den Fragen nach Substanzen, Akzidentien und deren verschiedenen causae. Dieser Schritt mit der Gefahr einer fortschreitenden «Atomisierung», Schematisierung und Verdinglichung traf die Eschatologie besonders schwer, weil hier infolge geringeren dogmatischen Fixiertheit und minderen Anschaulichkeit der Begriffe weiter Spielraum gegeben war. Die Frage nach Zusammenhang und Sinn dagegen ging weithin verloren.

3. Der verbreitete Individual-Eudämonismus sowie die unterschiedlichen Auffassungen in der philosophischen Lehre vom Primat des Willens bzw. des Intellektes und die jeweilige Abhängigkeit von platonischer bzw. aristotelischer Erkenntnislehre waren die Ursachen für die breiten Auseinandersetzungen über das Wesen der visio beata, die das Hauptthema scholastischer Eschatologie darstellt. Hier aber findet sich auch ein deutlicher Rest christlicher Eschatik: Indem die Glorie der Visio als Vollendung der Gnade und die Gnade als Beginn der Visio erkannt wurde, war das gleichzeitige Nebeneinander von Eschaton und Jetztzeit für die Theologie wiedergewonnen; nur blieb dieser Aspekt innerhalb der Gnadenlehre isoliert stehen, während die Eschatologie sich vorwiegend mit völlig in der Zukunft sich ereignenden Vorgängen befassen zu müssen glaubte.

4. Auch die lehramtlichen Äußerungen aus mittelalterlicher Zeit fügen sich in dieses Gesamtbild ein: Streitpunkte fanden sich immer nur innerhalb der Eschatologie des einzelnen, bei den Endzuständen, dem Purgatorium, der angemessenen Vergeltung, dem Wesen der visio, dem limbus puerorum und schließlich bei dem brennenden Problem, das sich hier immer wieder in der Frage nach dem «Zwischenzustand» zwischen Tod und Auferstehung vordrängte, dem Problem zwischen der Eschatologie des einzelnen, der das Interesse galt, und der allgemeinen Eschatologie, die zwar in weite Ferne gerückt war, aber immerhin «mitgeglaubt» werden mußte. Die Entscheidung Benedikts XII. in seiner Bulle «Benedictus Deus» aus dem Jahr 1336 hat diese Frage erstarren lassen und so der Theologiegeschichte aufgeladen bis zur Gegenwart. Die Ausführungen in der Bulle «Laetentur Coeli» von 1439 sind, abgesehen von ihrem kontroverstheologischen Interesse, nur die Zusammenfassung älterer Anschauungen.[17]

e) Die Mystik

Ein eschatologisches Problem besonderer Art gibt schließlich die mittelalterliche Mystik auf: Gehört die Glückseligkeit mystischer Gottesbegegnung noch in den Bereich des Glaubens oder bereits in den des Schauens? Ist hier eine eschatische Sehnsucht überhaupt noch vorhanden, eine Unterscheidung von Diesseits und Jenseits erkennbar, oder gilt die mystische «Gottesgeburt» schlechthin als Vorwegnahme der visio? Aus den Texten der Mystiker ließe sich beides entnehmen oder auch oberflächlich beweisen. Vermutlich wird die Antwort auf diese Fragen dort zu suchen sein, wo die scholastische Gnadenlehre von der engen Beziehung zwischen Gnade und visio spricht, ohne daß man die Mystiker verpflichten könnte, die Reflexion hierüber entsprechend weiter geführt und geklärt zu haben.[18]

III. ESCHATOLOGISCHES DENKEN IN DER NEUZEIT

a) Eschatologische Gedankengänge im allgemeinen geisteswissenschaftlichen Raum

Die bleibenden Grundlagen des Geschichtsverständnisses sind auch in der Neuzeit die Gedanken von Einheit und Teleologie der Geschichte, während die Deutung dieser Merkmale unterschiedliche Gestalt annimmt. Dabei tritt mehr und mehr ein deutlicher Zug zur Säkularisierung hervor: War bereits in der Väterzeit die heilsgeschichtliche Eschatik verblaßt und bis ins späte Mittelalter durch ein auf die göttliche Vorsehung gegründetes Geschichtsbild ersetzt worden, so führt die Renaissance die Kopernikanische Wende herauf: Nicht Gott gibt der Geschichte den Sinn, nicht die Ideen seines präexistenten Weltplanes, sondern der Mensch; er ist das Einheits- und Bewegungsprinzip aller Geschichte. Auch die Bemühungen von Pascal, Bossuet oder Vico vermögen die damit angestoßene Bewegung nicht aufzuhalten. Rationalismus und Aufklärung entwerfen ein Geschichtsbild vom Gedanken des innerweltlichen Fortschritts und von der Ethisierung menschlicher Gemeinsamkeit her: Die Menschheit wandert aufwärts, hinein in immer vollkommenere Stadien der Menschlichkeit. Die idealistischen Systeme bei Fichte, Schelling und Hegel, welche die Geschichte als notwendigen Entfaltungsprozeß des Absoluten bzw. als Rückkehr aller Entfaltung zum Ausgangsprinzip konzipieren, gewinnen als solche nur vorübergehende Bedeutung, liefern aber die formalen Voraussetzungen zur nächsten Stufe der Säkularisierung in Positivismus und Materialismus. Irrationalistische Denker wie Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche sowie die Geschichtsphilosophen unseres Jahrhunderts werden von der Welle totaler Säkularisierung fortgespült. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte wird nicht mehr gestellt, die Erwartung des stets fortschreitenden Glückszustandes der Menschheit setzt sich fort in unreflektiertem Positivismus, dem selbst die Systeme des Marxismus zum Opfer fallen.[19]

b) Die Eschatologie im innerkirchlichen Raum

1. In nachtridentinischer Zeit führten die kontroverstheologische Thematik der Reformationszeit sowie die neuen Frömmigkeitsbewegungen und die seit 1336 erfolgte totale Erstarrung der Eschatologie und der Einfluß moderner Geistesgeschichte zum Schwinden der mittelalterlichen Volksapokalyptik. Die Glaubenswissenschaft setzte die Linie mittelalterlicher Eschatologie fort und ließ dabei die oben erwähnten Verzerrungen ständig krasser hervortreten: Verschulung der Traktate, lose Aneinanderreihung zahlloser höchst spitzfindiger Einzelfragen, Verdinglichung; von Generation zu Generation ein dünner werdender Aufguß alter Theologie. Eigentlich eschatologisches Verständnis fehlte völlig.

2. Eine Wende brachte erst die Aufklärungszeit im deutschsprachigen Raum mit der energischen Loslösung von der scholastischen Arbeits- und Darstellungsweise. Zwar rückte die Eschatologie auf Grund des anthropozentrischen Weltbildes der Aufklärung, ihres individualistischen Eudämonismus, Humanismus und Moralismus, des Fortschrittsdenkens und der wiederentdeckten Reichsidee ungewöhnlich stark in den Vordergrund, eine inhaltliche Aufarbeitung der Eschatologie aber ist nicht gelungen, sosehr sich auch formal gesehen die neuen Traktate von denen der Spätscholastik unterschieden.

3. Der inhaltliche Neuansatz der Eschatologie gelang erst innerhalb der romantischen Strömung der katholischen Restauration. Vor dem Hintergrund des idealistischen Gesichtsbildes hatten namentlich die Theologen der Tübinger Schule die Einheit der Geschichte, ihre Dynamik und Eschatik auf heilsgeschichtlicher Grundlage wiederentdeckt. Vor allem hat Franz Anton Staudenmaier († 1856) auf Grund seiner Auseinandersetzung mit Hegel einen neuen geschichtstheologischen Versuch gewagt, der gekennzeichnet ist durch die Betonung der Einheit aller Geschichte in der wesenhaften Immanenz göttlichen Geistes und ihres formalen Werdegesetzes der Dialektik im Kampf widerstreitender Mächte, die In-eins-Setzung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte einerseits und von Heilsgeschichte und Offenbarungsgeschichte andererseits, sowie der inneren Eschatik jeder geschichtlichen Phase. Die Gespanntheit christlicher Eschatik zwischen der schon erfolgten Heilstat Gottes und der noch ausstehenden Vollendung dieser selben Heilstat ist hier wiedergewonnen. Entsprechend neuartig ließ sich von hier aus der eschatologische Traktat der Dogmatik gestalten: Dargestellt unter den drei Gesichtspunkten Tod, Auferstehung und Gericht, läßt Staudenmaier darin den Heilscharakter des Eschatons wieder sichtbar werden, wobei die Christozentrik des eschatischen Heilsgeschens, die trotz aller Unvollkommenheit schon gegebene Gegenwärtigkeit des Eschatons, sowie der erstaunliche Versuch einer

In-eins-Setzung von individueller und allgemeiner Eschatologie hervorstechen. Das rasche Ende dieser theologiegeschichtlichen Epoche hat die Weitergabe solchen Gedankengutes verhindert.[20]

4. Etwa um die Mitte des Jahrhunderts hat die Neuscholastik die Theologie romantischer Prägung abgelöst. In entschlossenem Rückgriff nahm sie den im deutschsprachigen Raum abgerissenen Faden scholastischer Theologie wieder auf, was auch die Übernahme der früheren Eschatologie mit all ihren Schwächen bedeutete. Mangelndes Geschichtsverständnis, moralistische Deutung und die sich fortsetzende Neigung zur «Atomisierung» sind ihre Hauptmerkmale. Völlig verständnislos stand man dem eigentlichen Sinn christlicher Eschatik gegenüber. Die Charakterisierung solcher Eschatologie als «Physik der letzten Dinge» scheint durchaus zutreffend zu sein.[21]

Eine Ausnahme macht hier lediglich Matthias Josef Scheeben († 1888) innerhalb seiner Inkarnationstheologie: Gnade und Glorie als beginnende und vollendete Teilnahme des Menschen an der Erlösungswirklichkeit der Inkarnation bilden die große eschatologische Perspektive seines Werkes, die er kurz als «Theologie der Verklärung» kennzeichnet; zwar ebenfalls nicht heilsgeschichtlich, sondern vielmehr übergeschichtlich-metaphysisch konzipiert, aber dennoch die Spannung christlicher Eschatik festhaltend und dem religiösen Kern christlichen Glaubens erheblich näher stehend als die glaubensfremden Spekulationen seiner Zeitgenossen.[22]

5. Dieser im allgemeinen trostlose Zustand der dogmatischen Eschatologie innerhalb der Neuscholastik blieb bis in die nach dem zweiten Weltkrieg gedruckten Gesamtdarstellungen erhalten. Nur langsam machte sich seit der Zwischenkriegszeit eine Wende bemerkbar: Der historisch-kritische Rückgriff auf die Aussagen der Bibel, die Begegnung mit der eschatologischen Diskussion im evangelischen Raum, die Infragestellung alter Denkformen durch Naturwissenschaft, Philosophie und Exegese führten auch im katholischen Bereich zu einer eschatologischen Neubesinnung, welche die bisherige Eschatologie der Neuscholastik derart vielseitig in Frage stellen mußte, daß die Notwendigkeit einer völligen Neufassung deutlich wurde.[23]

c) Die Eschatologie innerhalb der reformatorischen Theologie

1. Gegenüber der Verdorrtheit mittelalterlicher Eschatologie fanden die Reformatoren wieder zur christlichen Eschatik zurück: Bei Martin Luther stellt die Betonung des «Simul-iustus-et-peccator» in den drei Bereichen von Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie und Regimenterlehre, wie auch die Hervorhebung der Gegenwärtigkeit bzw. Antizipation des Eschatons in Wort und Sakrament die alte Spannung wieder her.[24] In der umfassenden Reich-Gottes-Theologie bei Johannes Calvin wird die eschatische Dynamik aller derzeitigen Konkretionen des Reiches in Kirche, Staat und Gesellschaft hin auf die transzendente Vollendung der ganzen Schöpfung gesehen. In der Folgezeit aber fielen diese echt christlichen eschatologischen Ansätze der säkularisierenden Tendenz den modernen rationalistischen Strömungen zum Opfer, die ihr einziges Augenmerk auf die innerweltliche Höherentwicklung der menschlichen Gesellschaft richteten.

2. Daneben steht Martin Luther ebenfalls in der Fortsetzung mittelalterlicher Apokalyptik, wo er den Kampf zwischen Christ und Antichrist historisiert oder in der Erwartung der Nähe des Jüngsten Tages das drohende Weltgericht kündet. Die schwärmerischen Bewegungen der Reformationszeit, chiliastische Apokalyptik während des 30jährigen Krieges, weite Kreise innerhalb des Pietismus, die Exodus-Gemeinden der nachnapoleonischen Wirren und die Zeitdeutungen moderner Sektenbewegungen trugen dieses Erbe fort, und zwar desto begeisterter, je mehr die offizielle Theologie die eschatologischen Perspektiven in Vergessenheit geraten ließ.

3. Die «eschatologische Wende» innerhalb der reformatorischen Theologie brachte mit Beginn dieses Jahrhunderts die Wiederaufnahme des bereits bei Reimarus erkannten Problems der neutestamentlichen Naherwartung bzw. «Parusieverzögerung» durch Johannes Weiss und Albert Schweitzer. Die Diskussion über dieses Problem führte zusammen mit der Eschatologisierung der gesamten Theologie durch Karl Barth und der Existentialisierung der theologischen Denkweise durch Rudolf Bultmann zu dem neuen eschatologischen Verständnis der Gegenwart. Weitere Fragestellungen wurden angeregt durch die Begegnung mit der modernen Naturwissenschaft und den neueren philosophischen Versuchen.[25]

[1] Vgl. R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie (Tübingen [2]1964).

[2] Das Schwinden der eschatischen Erwartung geht Hand in Hand mit der Entwicklung des Bußsakramentes.

[3] So z. B. Lactantius, Eusebius, Augustinus, Caesarius von Arles.

[4] Vgl. O. Knoch, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes = Theophaneia 17 (Bonn 1964).

[5] Vgl. A. Wachtel, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus (Bonn 1960).

[6] Besonders deutlich greift in antignostischer Absicht Irenäus zu grobsinnlicher Ausmalung der Eschata, wobei der Auferstehung des Fleisches das Hauptinteresse zukommt.

[7] Vgl. G. Müller, Origenes und die Apokatastasis: Theologische Zeitschrift 14 (1958) 174–190.

[8] Wachtel aaO. 43; ein einheitlicher eschatologischer Entwurf liegt bei Augustinus nicht vor; je nach Aussageabsicht variieren die eschatologischen Bestimmungen.

[9] Erst später brach in den Reformbewegungen des Mittelalters und der Neuzeit die alte Idee wieder auf, während sie in den Reichs-Vorstellungen der Rationalisten völliger Säkularisierung zum Opfer fiel. Vgl. Dict. Théol. Cath. 10, 1760–1763. «Daß das herankommende Jahr 1000 die abendländische Christenheit in Angst vor dem Weltende, dem Antichrist und Jüngstem Gericht versetzt habe, läßt sich in dieser allgemeinen Form nicht behaupten. Eschatologische Stimmungen gab es sicher da und dort, jedoch vor wie nach der Jahrtausendwende; zum Teil können sie eine Begleiterscheinung des Übergangs gewesen sein, der im Abendland mehr und mehr spürbar wurde, aber sie hatten wohl kaum eine weittragende Wirkung.» F. Kempf, Die mittelalterliche Kirche, 1. Halbband (Freiburg 1966) 398, Anmerkung.

[10] Evangelisches Kirchenlexikon 3, 561.

[11] Vgl. W. Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore (Berlin 1935).

[12] Vgl. N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin (Freiburg/Schweiz 1954); R. Petry, Medieval Eschatology and St. Francis of Assisi: Church History 9 (1940) 54–69.

[13] Vgl. das große geschichtstheologische Werk eines Rupert von Deutz «De victoria Verbi Dei»: Migne PL 170, 703–804.

[14] Vgl. Kamlah aaO.

[15] Vgl. W. Kahles, Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz = Aevum Christianum 3 (Münster 1960).

[16] Einzige Ausnahme bilden die Sentenzen des Gandolph von Bologna († ca. 1190).

[17] Die Eschatologie im Supplement der Summa theologica des Thomas von Aquin kann auch nicht indirekt als dessen Werk angesehen werden. Zum Ganzen vgl. N. Wicki. aaO.

[18] Vgl. B. Weiss, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart (Mainz 1965).

[19] Vgl. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Stuttgart 1953).

[20] Vgl. P. Müller-Goldkuhle, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Essen 1966); E. Klingler, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte (Zürich 1969).

[21] Vgl. Y. Congar, Fins derniers: Rev. Sc. Ph. Th. 33 (1949) 463–484.

[22] Vgl. Müller-Goldkuhle aaO. Auch im französischen und angloamerikanischen Raum scheint die Eschatologie kaum fruchtbarer gewesen zu sein. Lediglich der Streit um die Möglichkeit einer Linderung der Höllenstrafen, der auch auf dem 1. Vatikanischen Konzil noch zur Sprache kommen sollte, ließ ein eschatologisches Thema im innerkirchlichen Bereich aktuell werden. Die eschatologische Vorlage des Konzils, die auch eine Aussage über das Partikulargericht vorsah, kam nicht mehr zur Behandlung.

[23] Als Bahnbrecher für die neue Entwicklung dürfte in Deutschland Gottlieb Söhngen durch sein Gespräch mit Karl Barth und Emil Brunner, in Frankreich Jean Daniélou durch seine Auseinandersetzung mit dem Werk Oscar Cullmanns gewirkt haben. Vgl. J. Ratzinger, Heilsgeschichte und Eschatologie: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath. theol. Fakultät an der Universität Tübingen, hrsg. von Ratzinger und Neumann (München 1967) 68–89.

[24] Vgl. U. Asendorf, Eschatologie bei Luther (Göttingen 1967).

[25] Vgl. W. Ölsner, Die Entwicklung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Gütersloh 1929).

PETER MÜLLER-GOLDKUHLE

geboren am 30. Mai 1938 in Essen, 1965 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Bonn, Würzburg und Freiburg (Schweiz), ist Doktor der Theologie (1966) und seit 1965 Vikar in St. Michael in Oberhausen. Er veröffentlichte: Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Essen 1966).

Edward Schillebeeckx

Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie

Das Christentum glaubt, daß der lebendige Gott in Jesus Christus seine rückhaltlose Menschenliebe auf einzigartige und mächtige Weise zeigt und darin sich selbst als Heil für den Menschen offenbart. Zu diesem unsagbaren Geschehen haben sich die ersten christlichen Generationen bekannt und es in den neutestamentlichen Büchern auf die verschiedenste Weise zur Sprache gebracht. Vor einem alttestamentlichen Verstehenshorizont bieten uns diese Bücher Interpretationen des Jesusereignisses.

Aus der Dialektik der Dogmen- oder Traditionsentwicklung geht hervor, daß sich die Kirche – um dieser Urtatsache treu zu bleiben – stets verpflichtet sah, die apostolische Interpretation von neuem zu interpretieren. Zum ersten Male wurde das akut, als das Christentum mit seiner palästinensisch interpretierenden Gestalt in Umwelten mit einer hellenistischen Kultur und Denkwelt verpflanzt wurde. Die Spuren dieser Übersetzungsbemühungen sind im Neuen Testament noch deutlich erkennbar.

1. Auch wir vernehmen diese frohe Botschaft: jetzt, in unserer Zeit. Das heißt, daß wir in einer anderen Verständnissituation stehen, in der wir – fragend reagierend – diese christliche Botschaft hören. Die Verstehbarkeit der Botschaft in bezug auf die sogen. *eschata* (oder: das vollendete Heil des Menschen) enthält denn auch die hermeneutische Notwendigkeit, unseren eigenen Verstehenshorizont nicht nur kultursoziologisch und kulturphilosophisch, sondern auch theologisch zu analysieren. Aber gerade weil der heutige Mensch in seinem modernen Selbstverständnis seine ganze Vergangenheit mit sich schleppt, ist eine Durchleuchtung des heutigen Verstehenshorizonts unmöglich, wenn wir nicht ebensogut unsere eigene Vergangenheit unter die Lupe nehmen. Sich heute die biblische eschatologische Botschaft verstehend anzueignen, bleibt aber Stückwerk, wenn man nicht kritisch davon Kenntnis nimmt, was sich die ganze theologische Tradition, vor immer wechselnden Verstehenshorizonten, davon angeeignet hat.

Schon ein erster Blick darauf macht klar, daß diese erneute Selbstaneignung der christlichen Botschaft in eindeutiger Verbindung steht mit im Lauf der Zeiten sich wandelnden Menschen- und Weltinterpretationen, vor allem wie diese nach einer vorreflexiven Erfahrung immer wieder aufs neue Form in den einander folgenden Positionen der Philosophie bekamen. Die Suche nach den verschiedenen Verstehenshorizonten der zweitausendjährigen kirchlichen Tradition spielt also eine hermeneutische Rolle bei der Interpretation des christlichen Bekenntnisses in bezug auf die Eschata.

Aber dieselbe Untersuchung muß weitergeführt werden bis in die Tiefe der alt- und neutestamentlichen Entstehung des eschatologischen Bekenntnisses. Tut man das, so sieht man, wie verschiedene historische Situationen auch verschiedene Fragen hervorrufen und wie trotzdem, durch all diesen Wandel hindurch, der gläubige Mensch reflektiv dabei ist, die Geschichte, in der er steht, sinnvoll zu deuten. Das Alte Testament meldet sich dann als das zentrale literarische Instrument bei der Auslegung des Lebens und des Todes eines Volkes, das sich dessen bewußt wurde, Gottes Volk zu sein, wie anderseits das Neue Testament das literarische Instrument der Auslegung für Jesu Leben und Tod ist. Das Alte und Neue Testament haben also schon *auslegenden* Charakter: sie sind «aktive Hermeneutik». Aber für uns wird dieser Schriftenkomplex selbst wieder Gegenstand der Auslegung. Hermeneutik betrifft die Interpretation einer Interpretation.

Obwohl das Interpretationsproblem also schon ein biblisches Faktum war, ist es heute akuter denn je geworden, und das vor allem aus zwei Gründen:

a. Wir gehören nicht mehr zu derselben Kultur, haben nicht mehr dasselbe Denkmodell und nicht mehr dieselbe Sicht auf Mensch und Welt, in denen die ursprünglichen und späteren kirchlichen Interpretationen des Christusgeschehens ausgedrückt wurden. Angesichts dieses Zeitabstandes stehen wir heute vor einem weit heikleren Interpretationsproblem; die semitische und die hellenistische Kultur stimmten wenigstens noch darin überein, daß sie beide «antik» waren. Eine Übersetzung für heute ist trotzdem möglich, weil das alte menschliche Selbstverständnis ein Element ist, das an der Bildung des heutigen Selbstverständnisses mitgearbeitet hat. Pluralismus ist niemals radikal. Es gibt keine Identität, wohl aber immer Kommunikationsmöglichkeiten zwischen verschiedenen Interpretationen.

b. Außerdem zahlen wir unsern Tribut einer

Zeit, die die Forderungen der Textkritik und der kritischen Geschichtswissenschaft kennt; einer Zeit auch, die es für unmoralisch hält, sich an etwas bedingungslos fortzuschenken, wenn sich dazu keine rational rechtmäßigen Gründe vorbringen lassen: einen blinden Glauben ohne menschliche, echte Verständlichkeit schließen alle, sogar gutwillige Menschen, von vornherein aus. Deshalb können wir nicht mehr daran vorbei, auch in unserm unbedingten Glaubensgehorsam dem kritischen Denken und der Verstehbarkeit der eschatologischen Dogmen ihr volles Recht zukommen zu lassen. Die moderne Glaubensform verlangt, daß der Gläubige aus Treue zur Botschaft des Evangeliums durch die Prüfung des neu zu interpretierenden Glaubens hindurch muß.

Im engen Rahmen dieses Artikels können nicht alle hermeneutischen Grundregeln für das neue Durchdenken der Eschatologie abstrakt-formal entwickelt werden.[1] Ich beschränke mich auf das Ergebnis einer eigenen Untersuchung, die zeigen soll, *wie* in der biblischen Geschichtsinterpretation der eschatologische Glaube faktisch Form bekommen hat. Darin ist eine Menge hermeneutisches Material der Erfahrungsentwicklung enthalten. Dieses Problem will ich vom modernen Interesse für die irdische Zukunft des Menschen her angehen: von dem Pol her, der das heutige Selbstverständnis des Menschen deutlich charakterisiert.

2. Allerseits ist eine fundamentale Verschiebung in der Auffassung von der Geschichte erkennbar. Die mehr oder weniger unausgesprochene Identifizierung von «Geschichte» und Vergangenheit, die seit dem Entstehen der modernen Geschichtswissenschaft üblich wurde, soll jetzt wieder das Feld für eine Auffassung räumen, die der Geschichte als entstehendem und noch ausstehendem, kommendem Geschehen Aufmerksamkeit schenkt: ein Entstehen, an dem wir selbst tätig teilnehmen.[2] Die Kategorie «Zukunft» hat jetzt wieder den Primat bei dem Vorgang, den wir Geschichte nennen. Also beginnt in unserer Zeit der Begriff «irdische Zukunft des Menschen» das reflexive Denken und Wissen zu polarisieren, nachdem in der Vergangenheit – wenigstens im Abendland – die Zukunftsdimension fast ausschließlich im «finis ultimus» aufging, dem überirdischen und nachirdischen Endziel des Menschen.

Seit der Wiederentdeckung der wahren Zeitlichkeit des Menschseins, das sich aus der Vergangenheit in der Gegenwart zur Zukunft hin entwirft, sieht man die Eschatologie als *Frage* mit der menschlichen Existenz verwoben. Die menschliche Erfahrung verläuft nicht allein in Zeitlichkeit, mit dem Werden als Untergrund; das Erfahren enthält auch ein Element des Zeitbewußtseins. Damit kann der Mensch zwar nicht der Zeit entfliehen, aber er kann die erlebte Zeit doch in etwa besiegen, wenn er auch das «Nicht-Zeitliche», die Permanenz im Werden, nicht (oder wenigstens nicht positiv) in Worte bringen kann. Dieses Zeitbewußtsein, durch das der Mensch über die erlebte Zeit hinausreicht, sowohl in die Vergangenheit wie in die Zukunft hinein, gibt der menschlichen Frage nach dem «Anfang» und nach dem «Ende» ein besonderes Gewicht. Die Frage nach der Zukunft scheint mir deshalb ein «Existential» unseres Menschseins. In der Zeit stehend und diese niemals hinter sich oder neben sich lassend, ist der Mensch in seinem Werden und geschichtlichen Reifen trotzdem nicht der Gefangene der Zeit; er überwindet sie von innen her. So kommt es, daß er immer unerfüllt bleibt. Obwohl er in der Zeit ist, kann der Mensch also in Freiheit gegenüber der Zeit *offen* sein; er kann es, denn er kann sich auch epikureisch an der kurzlebigen Wonne der gelebten Zeitlichkeit erfreuen. Aber wer das Zeitbewußtsein ernst nimmt, sieht sich darin vor die unausweichliche Frage nach dem Sinn der menschlichen Geschichte gestellt. In jeden Augenblick seines freien Daseins sind ja Heute, Gestern und Morgen einbezogen. Die menschliche Freiheit vollzieht sich dann wohl in der Gegenwart, aber doch nur insofern diese Gegenwart Zukunft entwirft. Die reine Gegenwart steht nämlich schon auf dem Punkt, in die Vergangenheit zu entgleiten. Des Menschen Freiheit, die Zukunft plant, setzt also im Wesen eine offene «Eschatologie» voraus: eine Zukunftserwartung und einen Zukunftswillen, die, von ihnen selbst aus gesehen, in die Doppeldeutigkeit einer jeden geschichtemachenden Freiheit entgleiten.

3. Wenn wir in der alten, vornehmlich auf die Vergangenheit gerichteten Kultur von Gottes Transzendenz sprachen, dachten wir Gott wie von selbst zur Vergangenheit hin. Ewigkeit war so etwas wie eine unveränderliche, versteinerte oder verewigte «Vergangenheit»: «*Im Anfange* war Gott.» Man wußte natürlich sehr gut, daß Gottes Ewigkeit Gegenwart und Zukunft des Menschen umspannt; daß Gott also nicht nur «der Erste», sondern auch «der Letzte» und auch die Gegenwart ist, die in ihrem Heute unser Heute übersteigt. Die ältere Theologie hat wunderbare Einsichten dazu in Worte gefaßt, die ihren Wert noch keineswegs ver-

loren haben. In einer Kultur, die ihr Gesicht stets der Vergangenheit zugewandt hielt, gab es von selbst eine starke gegenseitige Anziehungskraft zwischen «Transzendenz» und Ewigkeit auf der einen Seite und verewigter «Vergangenheit» auf der anderen Seite. Da sich nun aber die Kultur entschlossen der Zukunft zuwendet, die sie selbst machen will, wird der geschmeidige und mehrdeutige christliche Begriff «Transzendenz» diesen Umschlag mitmachen. «Transzendenz» erhält somit eine besondere Verwandtschaft mit dem, was in unserer Zeitlichkeit «Zukunft» genannt wird. Wenn die göttliche Transzendenz Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen von innen her übersteigt und umgreift, dann wird der Gläubige, sobald er den Primat der Zukunft in unserer Zeitlichkeit erkannt hat, die Transzendenz Gottes vorzugsweise damit zusammensehen, und das mit Recht. Er wird deshalb Gott mit der Zukunft des Menschen in Zusammenhang bringen und, weil der Mensch Person in einer Gemeinschaft von Menschen ist, schließlich auch mit der Zukunft der Menschheit überhaupt. Das ist dann der eigentliche Nährboden des neuen Gottesbildes in unserer neuen Kultur – vorausgesetzt natürlich einen wirklich echten Glauben an die unsichtbare Wirklichkeit Gottes, der als eigentliche Quelle aus der Welt her zur «Begriffsbildung» von Gott drängt.

In solch einem kulturellen Lebenszusammenhang wird sich der Gott der Gläubigen von selbst offenbaren als «der Kommende», als Gott, der unsere Zukunft ist. So ergibt sich ein tiefgreifender Wandel: Gott, den wir früher – aus einer älteren Menschen- und Weltauffassung – den «ganz Anderen» genannt hatten, zeigt sich jetzt als der «ganz Neue», der *unsere Zukunft* ist und menschliche Zukunft neu macht. Er zeigt sich als Gott, der uns in Jesus Christus die Möglichkeit schenkt, Zukunft zu machen, d. h. alles neu zu machen und die sündige Geschichte unser selbst und aller zu übersteigen. Die neue Kultur wird also zum Anlaß, auf überraschende Weise die Frohe Botschaft des Alten und des Neuen Testaments wiederzuentdecken, vornehmlich die, daß der Gott der Verheißung uns den Auftrag gibt, zum Gelobten Land aufzubrechen: in das Land, das wir – wie einst Israel – dann allerdings selbst im Vertrauen auf die Verheißung urbar machen und bebauen müssen.

4. Will man einem eventuellen neuen Kurzschluß zuvorkommen, darf man m. E. die biblische Basis dieses sogen. neuen Gottesbegriffs nicht aus dem Auge verlieren. Die neue Kultur war nur Anlaß und Ansporn, im Alten und Neuen Testament den lebendigen Gott als «unsere Zukunft» wiederzuentdecken. Nach der eigenen Botschaft der Bibel war aber die Glaubenssicherheit gegenwartsbetonter Gemeinschaft mit Gott die Grundlage der eschatologischen Zukunftserwartung. Kein Primat der Zukunft auf *Kosten* der gegenwärtigen, die Vergangenheit neu gegenwärtig machenden Gemeinschaftsbeziehung zum Gott des Bundes. Mit Recht schrieb der bekannte Alttestamentler Professor Th. Vriezen: «Die Zukunftserwartung beruht auf der Sicherheit des Glaubens an die gegenwärtige Beziehung zu Gott.»[3] Grund der *Hoffnung* ist der *Glaube* an Jahwe, der sich in Vergangenheit und Gegenwart als der lebendige Gott der Gemeinschaft offenbart.

Das wird übrigens verständlich, wenn wir begreifen, daß das Heute und seine Vergangenheit die einzige feste Basis sind, auf der wir ein Zukunftsprojekt aufbauen können, wenn wir uns nicht in futuristischen Phantasien verlieren wollen. Die Vergangenheit gehört wesentlich zu unserm Menschsein, das sich in der Gegenwart auf die Zukunft richtet. Und aus der alttestamentlichen Geschichtsinterpretation geht hervor, daß die Vergangenheit erst mit Blick auf die Zukunft in der Gegenwart in einem immer helleren Licht erscheint. Die Interpretation eines vergangenen Geschehens fällt in der Bibel immer mit der Bestätigung einer neuen Zukunftserwartung zusammen. Die Vergangenheit wird aktualisierend neu gelesen: als Garantie für die Hoffnung auf eine neue Zukunft.[4] Das Überlieferungsgut, das von Zukunftserwartungen spricht, wird vor allem durch seine schriftliche Kanonisierung über die ursprünglich gemeinte Bedeutung hinausgehoben. Deshalb ist die Vergangenheit in der zu ihr gehörigen Zukunftsdimension dauernd gegenwärtig und wirksam. Die ätiologische Erklärung der Gegenwart aus der Vergangenheit ist gleichfalls das Bekenntnis zu einem kommenden neuen Heilshandeln Gottes. So geht aus der form- und redaktionsgeschichtlichen Analyse z. B. des alttestamentlichen Motivs der «Inbesitznahme des Landes» hervor, daß das Schema «Verheißungserfüllung» eine theologische Durchdenkung des *gegenwärtigen* Besitzes des «Heiligen Landes» wiedergibt. Wir stehen also vor einer theologischen Geschichtsauffassung, die vom gegenwärtigen Dasein ausgeht, von dem aus das Vergangene gedeutet wird und sich eine neue Zukunft eröffnet. Wer Israels Geschichte als eine Verheißung verstehen will, kommt zu der Einsicht, daß diese Verheißung kein absoluter Ausgangs-

punkt ohne historische Vorgeschichte ist, als wäre es eine Art Wort Gottes, das Israel aus der Höhe eine neue Zukunft verspräche und diese in ihren kommenden wahrnehmbaren Konturen vorzeichnete. Im Gegenteil, Israel hat seine eigene Geschichte als göttliche Verheißung erst verstanden, als es sich von der Gegenwart aus auf die eigene Geschichte besann und darin Gottes *Treue* erkannte: eine göttliche Treue, die für den Menschen, der in der Geschichte steht und deshalb auf die Zukunft gerichtet ist, natürlich heilvolle Zukunftserwartung ist. Zurückschauend bedeutet Jahwes Treue: Verheißung; nach vorn schauend bedeutet sie: Heilserwartung und fortschreitende Erfüllung, die durch die weiterschreitende Geschichte aufgrund von Jahwes Treue stets neue Zukunft öffnet. In seiner historischen Entwicklung kam Israel also gerade von der Überlieferungsgeschichte aus, in der es stand, zum Gedanken von der «Verheißung Gottes». Weil sich Israel bestimmter sinnvoller Ereignisse aus der Vergangenheit erinnerte und diese mit neuen, sich in der Gegenwart vollziehenden oder erlebten Ereignissen unter der spiralförmigen Beleuchtung der Vergangenheit durch die Gegenwart und der Gegenwart durch die Vergangenheit zusammenbrachte, erlebte und interpretierte es seine Geschichte als die allmähliche Verwirklichung einer Verheißung Gottes. In dieser Geschichtskonzeption wird die Gegenwart selbst wieder als eine neue Verheißung, als Erschließung einer neuen Zukunft verstanden. Am Ende wird die irdische Geschichte Erschließung einer eschatologischen Enderwartung.

Basis und Voraussetzung der israelitischen Interpretation der Geschichte als Verheißung Gottes, als Heilshandeln Gottes, als Bund, und in all dem als Offenbarung, ist also eine *erlebte Tradition:* eine Überlieferungsgeschichte. Ein Ereignis wird durch die Gemeinschaft, die es miterlebte, den nachkommenden Generationen nur soweit überliefert, wie und weil es für sie einen bestimmten Sinn hat. Und der Sinn des Ereignisses wird von der Gemeinschaft entdeckt, weil sie eine bestimmte Geschichte durchgemacht hat und Traditionen und Eingebungen mit sich trägt. Das Geschehen der Vergangenheit ist uns also nur mit dem Sinn überliefert, der darin erkannt wurde und niemals ohne diese Sinnerkenntnis. Die Überlieferungsgeschichte offenbart also die fortschreitende Entfaltung des Geschehenssinns für die kommenden Generationen mit all den inneren Ergänzungen und Korrekturen, die durch das Lesen und Immer-wieder-Lesen des Geschehenen in und mit der weiterschreitenden Geschichte selbst nach und nach angebracht wurden. Wir können letztlich den Sinn, den ein vergangenes Geschehen für uns jetzt hat, nur herausfinden, wenn wir auch die Überlieferungsgeschichte berücksichtigen, ohne jedoch die Vergangenheit willkürlich zu übermalen. So zeigt sich eindeutig der hermeneutische Grundsatz, der uns damit vorgelegt wird: Nur wenn wir die Geschichte als kritische Überlieferungsgeschichte verstehen, können wir sie als eine Verheißung verstehen, wie sie in Israel erfahren wurde und in Jesus Christus zu einer ersten und wesenhaften Vollendung gekommen ist.[5]

Aus der «biblischen Geschichte» als Geschehen, das uns *in* einer gläubigen und kritischen Geschichtsinterpretation überliefert ist, wird also klar, daß der Hinweis auf die Zukunft gerade in der Gegenwart des Gottesvolkes enthalten ist, die innerhalb einer Überlieferungsgeschichte lebt. «*Zukunft*» ist eine Innendimension der Gegenwart und betrifft dennoch zugleich das, was in der Zeit noch geschehen wird und dessen kommende wahrnehmbare Gestalt aus der Gegenwart nicht ablesbar ist. Diese alt- und neutestamentliche Struktur der Zukunftsprophetie, in der Gegenwart in einer lebendigen Überlieferungsgeschichte enthalten, widersetzt sich einerseits einer «Ent-Eschatologisierung» der Zeit (deshalb: keine Bultmannsche radikale «präsentische Eschatologie») und fordert anderseits eine entschlossene «Ent-Apokalyptisierung» jeder Zukunftserwartung (die Apokalyptik denkt ja von der Zukunft aus auf die Gegenwart hin).

Wegen der wesentlichen Historizität des Menschen bedeutet Zukunft: Zukunft der Gegenwart und (deshalb) Zukunft der Vergangenheit. Obschon in ihrer künftigen tatsächlichen Gestalt noch verborgen, ist die Zukunft trotzdem eine Innendimension des menschlichen Selbstverständnisses. Gerade diese verborgene Realität steht in einer inneren Beziehung zum Gegenwartsgeschehen. Das wurde von J. Moltmann nur ungenügend erkannt.[6] In diesem Sinn kann es keine echte, noch ausstehende Eschatologie ohne eine gewisse Form «präsentischer Eschatologie» geben. Um des «noch nicht» willen kann man das «schon» nicht vernachlässigen, während anderseits der historische Mensch tatsächlich nur aufgrund des «schon» imstande ist, etwas Sinnvolles über die tatsächlich noch unbekannte Zukunft zu sagen. So ist es denn auch bezeichnend, daß im Alten Testament die tatsächlich unbekannte Zukunft niemals auf eine ganz neue und unerwartete Weise beschrieben wird. Immer hofft man auf eine ideale *Wiederherstellung*, von

deren Einzelzügen man voraussetzt, daß sie schon aus der Vergangenheit bekannt sind. Das Totalbild ist zwar immer wieder neu. Denn die Erwartung geht ebensowenig auf die Rückkehr zu einem früheren Zustand wie auf eine simple Neuausgabe der Vergangenheit. Man hofft auf die Vollendung dessen, was Jahwe schon verwirklicht hat; das wünscht man in einer endgültigen Endvollendung zu besitzen. Die Neuaktualisierung der Vergangenheit in der Gegenwart mit Blick auf die Zukunft spannt Israel immer ungestümer einer Zukunft entgegen, die nur Jahwe bringen wird, und zwar schließlich endgültig, ein für allemal. Diese Zukunftserwartung ist also keine Wahrsagerei oder eine Vorausschau der Zukunft, sondern eine gläubige Erkenntnis, die aus dem Wissen um Gottes Heilshandeln am Volke gewonnen wurde: nur die bedingungslose Hingabe an Jahwes Treue und an die ihn betreffenden lebendigen Überlieferungen geben Sicherheit über die Zukunft. Jahwes Treue ist für die menschliche Historizität Zukunftserwartung, Sicherheit über die Güte des Schöpfungsentwurfs, der zugleich Eschaton ist: das ist *tôb me 'od*, «sehr gut» (Gen 1,31). Das-heißt: Des Menschen Zukunft ist, von Gott aus gesehen (die Bibel legt das Wort Jahwe in den Mund), «sehr gut», eine Heilszukunft. Das Unheil der Zukunft, zeitlich oder vielleicht auch endgültig, geht auf die Rechnung des Menschen selbst. Auffallend dabei ist, daß das protologische Denken der Bibel (*prooton*/ Anfang; Protologie: «Lehre vom Anfang») mitgetragen wird von einem eschatologischen Denken (*eschaton*/das Letzte, das Ende: die Endvollendung). Die Protologie in der Endredaktion der Schöpfungserzählung der Genesis ist nur von der gegenwärtigen Erfahrung der Treue Gottes und den darin gründenden eschatologischen Heilserwartungen her verständlich. Die Schöpfungserzählung ist also ebenfalls ein eschatologischer Entwurf.

5. Aber was bedeutet «Zukunft» in Beziehung auf das Eschaton? Sind beide identisch? Im Gegensatz zu V. Maag[7] behaupten O. Procksch, G. von Rad und Th. Vriezen[8] mit Recht, daß der alttestamentliche Glaube an Gottes Herrschaft mit dem Reich Gottes in eschatologischem Sinne nicht identisch sei. Außerdem hat Israel seine Jahwe-Religion ohne nachirdische Heilserwartungen erlebt. Außer in der apokalyptischen Eschatologie, einer sehr jungen Strömung im Alten Bund (vor allem während der letzten zwei Jahrhunderte vor Christus), verweisen die Formeln «die letzten Tage» oder «das Letzte der Tage» – *acharit, eschaton; be'acharit hajjamin*: in den letzten Tagen (Is 2,2)[9] – nicht auf das nachirdische, nachhistorische Dasein, sondern auf eine innerweltliche Heilszukunft. «Eschaton» wird dabei charakterisiert als «Neusein» und «Universalität», aber innerhalb einer diesseitigen Geschichtskonzeption; in Ezechiel und Deutero-Isaias tritt unverkennbar die Idee von der näherkommenden «Nähe» hinzu. In der ganzen prophetischen Tradition wird, mit allerlei Unterschieden zwischen den Propheten, Gottes Gerichtstag auf dem Schirm der irdischen Geschichte gezeichnet: Erwartung einer weltlichen historischen Heilszukunft, «futurisch-diesseitig». Erst mit dem Buch Daniel und mit den allerletzten, aus der Apokalyptik in ältere prophetische Bücher eingearbeiteten Stücken, setzt der «Tag Jahwes» einen Punkt hinter die Geschichte. Das Eschaton ist dann nachirdisch oder deutet wenigstens auf die letzte Zeit hin, die dem Weltende unmittelbar vorausgeht. Sogar noch in der wahrscheinlich sehr jungen Isaias-Apokalypse (Is 24–27) ist die Endzeit eine innergeschichtliche Wirklichkeit: das alte Gottesvolk bekommt eine endgültige, eschatologische Gestalt, ohne daß man weiter darüber nachdenkt, ob die Geschichte nachher noch weitergeht. Erst im Buch Daniel ist die Rede von einer transzendenten Eschatologie und einem nachhistorischen Dasein, das in dem mächtigen Symbol «Auferstehung» ausgedrückt wird. Daß es nicht nur für die vergangene Geschichte Zukunft gibt, sondern sogar für die Toten, ist im Alten Testament sehr spät hinzugekommen.

Jahrhundertelang war der Jahweglaube also sinnvoll erlebbar, ohne daß an eine transzendente, nachgeschichtliche Endvollendung gedacht wurde. Dieser Fortschritt der Offenbarung lehrt uns, daß man nicht *wegen* des Jenseits religiös lebt. Die Entwicklung des Glaubens Israels zeigt ja, daß der unantastbare Wert der gegenwartsbetonten Bundesgemeinschaft des historischen Israel mit Gott den hermeneutischen Verstehenshorizont für den Glauben an die transzendente Eschatologie bildet. Der innere «Sitz im Leben» der nachirdischen eschatologischen Erwartung ist der zeitliche, alles übertreffende Sinn der Gegenwartsgemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Sie umspannt die Ausrichtung auf eine transzendente Zukunft. Schon lange hatten Israels Fromme irgendwie geahnt, daß sogar der Tod nichts gegen den vermag, den Gott liebhat. Die Psalmen 16 sowie 49 und 73 sind wohl die stärksten Äußerungen einer geistig erfahrenen Gottesgemeinschaft, an der früher oder später der

Scheol-Gedanke – in dem der Tod als eine Exkommunikation aus dem Leben angesehen wurde, d. h. aus dem Leben auf der Erde mit den Mitmenschen in Gemeinschaft mit Gott – in Stücke brechen mußte, um den Weg in eine transzendente Eschatologie zu öffnen. Aus der Treue Jahwes erwächst in diesen Psalmen der Gedanke, daß die Liebe unsterblich und endgültig und eine Wirklichkeit sein muß, die sich schließlich nicht nur im Tode, sondern auch nach dem Tode «in Gottes Hand» weiß. Später wird der Auferstehungsgedanke für diese geistige Erfahrung der Psalmisten eine erste glückliche Formulierung bieten; denn sie hatten, erst so ganz am Rande ihrer Ahnung, noch keinen geeigneten Begriffsapparat, um die existentielle Geladenheit ihrer Erfahrung in Worte zu bringen.

Deshalb ist die Gegenwart als aktuelle Gnadengemeinschaft mit Gott, die in der Geschichte als Gottes Heilshandeln erfahren wird, nicht nur das hermeneutische Prinzip für die Interpretation der religiösen Zukunftserwartungen, sondern auch das hermeneutische Prinzip, das die irdische Zukunft mit dem transzendenten Eschaton verbindet. Über letzteres wird uns in der Bibel nichts «berichtet», d. h. wir bekommen darüber keinen vorwegnehmenden «historischen Bericht». Wir wissen nichts über die transzendenten Eschata – Urteil Gottes, Wiederkunft Christi, Himmel, Hölle, Fegefeuer –, soweit diese nicht schon im Ansatz durch den historischen Gang der Geschichte als Gottes Bundeshandeln mit dem Menschen gegeben sind, vor allem in unserer Gegenwartsgemeinschaft mit Gott in Christus, «dem Eschaton-Menschen» (1 Kor 15,45; s. Offb 1,18; 22,13). Die Eschatologie entreißt uns also nicht der irdischen Geschichte; gerade *in ihr* entdeckt sie eine Tiefe, in der die Ewigkeit Gestalt erhält. Das nachirdische Eschaton ist nur die Art und Weise der Endvollendung dessen, was in unserer irdischen Geschichte werdend gegenwärtig ist. Rahners Arbeitshypothese können wir denn auch von dieser Analyse her bestätigen: «Aus-sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie. Ein-sage aus der Zukunft heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalyptik.»[10] «Eschatologie» ist der Ausdruck des Glaubens, daß die Geschichte in Gottes Hand ist und die Weltgeschichte zur Gottesgemeinschaft vollendet werden kann, und ist die Zusicherung in Christus, daß sie also vollendet werden wird. Deshalb ist die Eschatologie kein Scheck auf das Jenseits, sondern ein verantwortlicher Auftrag an alle Gläubigen in unserer irdischen Geschichte. In Gegensatz zum realen Unheil in der Geschichte spricht die Eschatologie den Glauben aus, daß der Gottgläubige schon die irdische Geschichte zum Heil für alle umbiegen muß und kann, und zwar zum Heil in welthistorischer Perspektive, in vollkommener Neuheit und Universalität. Das Heil muß schon jetzt im Glauben in unserer irdischen Geschichte realisiert werden, die deshalb selbst *Prophetie* von den endzeitlichen, transzendenten «Eschata» ist. Es ist die Verheißung einer «neuen Welt» – ein mächtiges «Symbol, das zu denken gibt» und vor allem zu tun gibt – dessen Glaubwürdigkeit schon jetzt im tätigen Neumachen unserer Menschengeschichte liegt. Die Gläubigen selbst werden durch ihre «Rechtfertigung» verantwortlich für die *Neuheit* dieser menschlichen Welt, die in ihrer Tiefendimension bis in Ewigkeit fortdauern wird. Denn die Ewigkeit kommt nicht *nach* der Zeit oder *nach* der Geschichte, sondern ist gleichzeitig die Transzendenz und doch innere Endvollendung dieser irdischen Geschichte selbst.

Alle Exegeten nehmen an, daß die biblischen Worte vom Reich Gottes Jesu eigene Botschaft treffen. In Jesus begegnet die Welt der letzten Verheißung. Gerade in Jesus von Nazareth wird sichtbar, daß das Eschaton zwar ein nachhistorisches *Geschehen* ist, das nichtsdestoweniger nur vom Historischen her und im Glauben zur Sprache gebracht werden kann. Jesu Auferstehung zum Herrn ist ein Heilshandeln Gottes, das die in seinem Tod *beendete* Geschichte in *einem* Punkt schon zur *vollendeten* Geschichte macht und deshalb unsere irdische Geschichte selbst berührt. Wir werden hier mit einem wirklichen Geschehen konfrontiert, das nicht historisch, sondern eschatologisch ist und trotzdem in der Geschichte selbst verankert liegt. Im Gegensatz zur Apokalyptik, die das Eschaton an das Ende der Weltgeschichte verlegt, hat das Christentum das Eschaton *in* die Geschichte selbst gelegt, wobei diese durch die Zweipoligkeit der menschlichen Freiheit trotzdem für die Zukunft offenbleibt, aber anderseits das Urteil schon in sich trägt. Denn in dem Menschen Jesus ist uns die Zukunft des Menschseins geoffenbart: die Lebensvollendung Jesu selbst, individuell und gemeinschaftlich-sozial.

Die in Jesus Christus unwiderruflich und tatsächlich verheißene und kommende «neue Welt» liegt also nicht vorfabriziert bereit, sondern entsteht als historische Welt in der Geschichte des gläubigen Handelns in dieser Welt. Diese Geschichte weist in ihrer «präsentischen» Realisierung nichtsdestoweniger prophetisch auf die Endvollendung hin, die nicht mehr in Ausdrücken der irdischen Ge-

schichte zu vollziehen oder auszusagen ist. Sie beendigt die Geschichte nicht, indem sie sie hinter sich läßt, sondern indem sie sie ganz zu sich selbst bringt. Deshalb kann man nur stammelnd vom eschatologischen Endreich sprechen, zumal in Bildern und Symbolen, die aus Kontrasterfahrungen in unserer noch werdenden Welt gewachsen sind: «Da wird es keine Tränen und kein Elend mehr geben» (Offb 21,4), sondern einen «neuen Himmel und eine neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnen wird» (2 Petr 3,13). Die konkrete Hermeneutik und Exegese des Endreiches besteht denn auch vor allem im tätigen Einsatz der Gläubigen bei der Erneuerung dieser unsrer irdischen Geschichte. Dieses wirkende christliche Handeln ist die einzige glaubwürdige Exegese oder Interpretation für unser Glaubensbekenntnis: «Ich glaube an das ewige Leben»; das heißt: Ich glaube an irdisches, historisches Leben, das *Leben* ist, das stärker ist als der Tod für jeden, der an den lebendigen Gott glaubt, der in Jesus Christus dem Menschen endgültig seine Treue versprochen hat «bis in die Ewigkeiten der Ewigkeiten»: noch lange Jahre.

Die in der Geschichte der Offenbarung sehr späte Entstehung der transzendenten Eschatologie verteidigt die wahre Religion gegen Freudsche und marxistische Religionskritik, die behauptet, der Glaube an das Jenseits sei per definitionem Projektion und Verfremdung. Die Freude an Jahwe, dem man dienen darf, hat jahrhundertelang den auf Gottes Offenbarung lauschenden Menschen von einem Jenseits schweigen lassen, trotz des Drucks der gängigen Meinungen bei den Nachbarkulturen. Es war Israels tiefste Tragödie, ins reine kommen zu müssen mit seinen kultischen Auffassungen vom Tod, d.h. mit der Erfahrungstatsache, daß des Menschen Leben-mit-Gott schließlich durch das Sterben doch Gottes lebendiger Souveränität entfloh.[11] Aber das Leben-mit-dem-lebendigen-Gott auf Erden hat auf die Dauer sein inneres Geheimnis preisgegeben: Solch ein Leben relativiert sogar den Tod; es ist stärker als der Tod. Von einer wesensgemäßen Unsterblichkeit der Seele finden wir in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung keine Spur. Wohl findet man den Primat der gegenwartsbezogenen Bundesgemeinschaft mit Gott, dem Lebendigen, der treu ist und deshalb Zukunft ist: sogar für den Gläubigen, der gestorben ist. Das Reich Jahwes läßt sich mit dem Totsein nicht vereinbaren. Kultur- und religionsgeschichtlich gesehen, hatte Israel schon seine Höhepunkte erreicht und überschritten, bevor es – praktisch erst beim Herannahen Jesu (nur zwei Jahrhunderte vor dem Anfang des Christentums) – die wahrhaft eschatologischen Implikationen seines alten Glaubens durchschaute und begriff: nämlich daß die Geschichte, als Heilshandeln Gottes und als Bundesgemeinschaft mit Gott, an Inhalt reicher ist als das, was aufgrund einer rein historischen Methode darüber nacherzählt werden kann. In ihrer Historizität ist die Geschichte eine Prophetie, die über das Historische hinweg auf das transzendente Eschaton weiterweist. Dies bedeutet, daß uns nur eine Analyse der christlichen Art und Weise des In-der-Welt-Seins in nüchternen Worten von den großen eschatologischen Themen Auferstehung, Gericht, Parusie Christi, vollendete Gottesgemeinschaft in vollendeter, auch leibhafter Mitmenschlichkeit etwas erhellen kann – kurz: dessen, was wir «den Himmel» zu nennen pflegen, einer Wirklichkeit, die nur der Mensch selbst in eine Negation abbiegen kann, in der er sich eine Hölle bereitet: endgültige Verweigerung der gemeinschaftstiftenden Liebe.

Aufgrund dieser hermeneutischen Prinzipien kann man die *Theologie* als eine rational-rechtmäßige und sinnvolle Entfaltung dessen sehen, was sich in der Geschichte selbst zu verstehen gibt. Sie erscheint nicht als die einzige rational-mögliche Wirklichkeitsinterpretation; aber sie läßt erkennen, daß der christliche Glaube eine menschlich sinnvolle, verstehbare und ansprechliche Menschen- und Weltinterpretation gibt und deshalb in dieser Welt pluralistischer Lebensinterpretationen als wirklicher Gesprächspartner auftreten kann: zum Heile aller.

[1] Auf katholischer Seite wurde ein Versuch gemacht von Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie 4 (Einsiedeln/Zürich/Köln [2]1961) 401–428.

[2] Siehe auch R. Wittram, Zukunft in der Geschichte (Göttingen 1966); G. Ebeling, Die Welt als Geschichte: Mensch und Kosmos (Zürich/Stuttgart 1960) 103–114; G. Greshake, Historie wird Geschichte (Essen 1963); J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz/München 1968).

[3] Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament (Wageningen [3]1966) 467.

[4] Ich kann hier nicht einen ganzen kritischen Apparat einfügen. Ein einziges Beispiel möge genügen. Wenn das Buch Josua in seinem national-religiösen Epos schreibt: «Gerufen und mächtig unterstützt von unserm Gott zog Josua an der Spitze der zwölf Stämme in dieses Land ein und eroberte es ganz und gar, und danach wurde einem jeden Stamm sein Wohngebiet zugeteilt. So erfüllte Gott all seine Verheißungen, nicht eine blieb unerfüllt» (Jos 21,45), so interpretiert es eine Vergangenheit, die historisch wohl anders verlaufen zu sein scheint, und macht diese Interpretation gleichzeitig zum Ausdruck des auflebenden Glaubens an die nationale Wiedergeburt, nachdem im Jahre 721 die Assyrer das Reich der zehn nördlichen Stämme vernichtet hatten. Als dann in den Jahren nach 650 die assyrische Macht zu schwinden begann, lebte Israels Hoffnung neu auf,

wieder das «ganze Land Jahwes» ungestört bewohnen zu können. Das Buch Josua (geschrieben unter König Josias, 640–609, und in der Verbannung von neuem bearbeitet) beschreibt also die Vergangenheit aufgrund der wiederauflebenden Hoffnung auf die Zukunft, deren Zeichen man im Geschehen der eigenen Zeit bereits sah.

5 Daraus geht hervor, daß das Schema «Verheißung-Erfüllung», wie es z. B. J. Moltmann in seiner «Theologie der Hoffnung» (München 1965) entwickelt hat, erst verständlich wird, wenn wir es mit der Konzeption unterbauen, die die Geschichte als «Überlieferungsgeschichte» sieht, wie sie W. Pannenberg in seinen vielen Arbeiten dargestellt hat, vor allem seit er das Schema «Verheißung – Erfüllung» aufgegeben hat, um die fortschreitende Überlieferungsgeschichte mehr zu betonen. Siehe: Theologie als Geschichte = Neuland in der Theologie, Teil 3 (Zürich/Stuttgart 1967) 321–325 und Anm. 31 u. 40.

6 Siehe u. a. W. Kreeck, Die Zukunft des Gekommenen (München ^{2}1966) 207.

7 V. Maag, Malkut Jhwh: Supplements to Vetus Test. 7 (1960) 129–153.

8 A. Procksch, Theologie des Alten Testaments (Gütersloh 1950) 591; G. von Rad, basileia: ThWNT (Kittel) Tl. 1, 566ff; Th. Vriezen, Hoofdlijnen (s. Anm. 3).

9 Siehe auch Gen 49,1; Num 24,14; Deut 4,30; Jer 23,20; 30,24; 48,47; 49,39; Ez 38,16; Dan 10,14; Os 3,5; Mich 4,1.

10 Siehe Anm 1, aaO. 150.

11 Siehe den entscheidenden Text: Dt 30, 19–20. Vgl. G. Schunack, Das hermeneutische Problem des Todes, im Horizont von Römer 5 untersucht (Tübingen 1967) 54.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule Saulchoir und an der École des Hautes Études der Sorbonne in Paris, ist Doktor der Theologie (1951), Magister der Theologie (1959) und seit 1958 Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen. Wichtige Veröffentlichungen sind auch in die deutsche Sprache übersetzt worden: Offenbarung und Theologie (Mainz 1965), Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz ^{2}1961), Neues Glaubensverständnis – Honest to Robinson (Mainz 1964), Personale Begegnung mit Gott (Mainz ^{2}1965).

Enrico Castelli

Die Inkarnationszeit und die Weltzeit

Die Problematik der Entmythologisierung beruht auf einem Mißverständnis: auf der Annahme, daß es nur *eine* Zeit gebe oder, besser gesagt, darauf, daß man nicht zwischen der Zeit der *historia rerum gestarum* und der Heilsgeschichte unterscheidet.

Die Zeit der Heilsgeschichte ist *sui generis*. Die andere Zeit ist die verlorene Zeit. Die verlorene Zeit ist die Zeit der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft; insbesondere aber ist sie die Zeit der Vergangenheit, wenn man von Geschichte spricht, da die Gegenwart sich nicht ... vergegenwärtigen läßt und die Zukunft noch ungewiß ist.

Es gibt nur eine Geschichte der Vergangenheit; die andere Geschichte, die der Zukunft, ist eine Wissenschaft. So zum Beispiel ist die biologische Geschichte eines Organismus diejenige, die bestimmt, was sich ereignen wird (auf Grund dessen, was sich ereignet hat), weil der Vitalitätszyklus die Elemente A, B, C usw. in sich schließt und zwar in einer Reihenfolge, die zur Geschichte (Zukunft) dieser Entwicklung wird, d. h. zur Geschichte dessen, was eintreffen wird (die Weltzeit).

1. Es gibt eine Heilsgeschichte und eine Geschichte des Heiligen. Die beiden Geschichten treffen sich bloß in einem Punkt: die Heilsgeschichte ist auch die Geschichte des Heiligen, aber die Geschichte des Heiligen kann nicht die Heilsgeschichte sein, wie sie im Christentum vorliegt.

2. Daß die Heilsgeschichte und die Geschichte des Heiligen nicht identisch sind, weist auf eine Geschichte des vom christlichen Gesichtspunkt aus Anti-Heiligen hin. Könnte diese eine Geschichte des Profanen sein? Die Frage führt zu einer doppelten Unterscheidung: a) das Profane im Unterschied vom Heiligen zum Gesichtspunkt des Profanen aus; b) das Profane im Unterschied zum Heiligen vom Gesichtspunkt des Heiligen aus. Die beiden Gesichtspunkte sind nicht identisch, denn vom Gesichtspunkt des Heiligen aus handelt es sich um eine einzige Sphäre und ist das Profane ein Aspekt der Sakralität; vom Gesichtspunkt des Profanen aus bildet das Sakrale dessen Gegenteil. Auf die Frage läßt sich somit antworten, daß es zwei Geschichten des Profanen gibt. Wer von der einen zur andern übergeht, verwechselt alles und irrt.

3. Irren ist einer der Aspekte der menschlichen Existenz. Darüber sind sich diejenigen, die sich mit der Heilsgeschichte befassen, und diejenigen, die sich mit der profanen Geschichte befassen, einig, aber in einem verschiedenen Sinn: diejenigen, die sich mit der Heilsgeschichte befassen, anerkennen einen *status naturae lapsae;* diejenigen, die sich mit der profanen Geschichte befassen, anerkennen die Tatsache, sprechen von Versuchungen, nicht aber von einer ersten Versuchung.

4. Von Versuchungen sprechen heißt von Verlockungen sprechen (nicht aber von einem Ursprung, von einem *primum* sprechen). Die Menschennatur wird verlockt von... (oder: begehrt nach...). Daß sie krank ist, ist ein Faktum, das die Profanhistoriker des Profanen feststellen, aber man

kann nicht von einer verlorenen Gesundheit sprechen. Es fehlen die Zeichen (einer der Aspekte des Irrens).

Der Profanhistoriker kann zu der Definition der Geschichte, wie sie eine Gestalt Shakespeares ausspricht: «eine von einem Idioten erzählte Fabel», nicht Stellung nehmen, weil er nicht weiß, ob die Definition stimmt oder nicht. So stellt sich die Frage nach dem Sinn (und der Sinnlosigkeit); nach der Fabel und dem Idioten.

5. Was versteht man unter einem *Zeichen*? Kierkegaard schreibt: «Ein Zeichen ist die negierte Unmittelbarkeit oder das andere Sein, das von dem ersten Sein unterschieden ist. Damit ist nicht gesagt, daß das Zeichen nicht unmittelbar etwas ist; aber daß es ein Zeichen ist – und was es als Zeichen ist –, ist es nicht unmittelbar; es ist als Zeichen nicht das Unmittelbare, das es ist. Ein Seezeichen ist ein Zeichen. Unmittelbar ist es zwar etwas: eine Stange, eine Laterne oder dergleichen; ein Zeichen ist es aber nicht unmittelbar; daß es ein Zeichen ist, ist etwas anderes als das, was es unmittelbar ist. Diese Tatsache liegt aller Mystifikation durch Zeichen zugrunde; denn das Zeichen ist nur für den da, der weiß, daß es ein Zeichen ist, und im strengsten Sinne nur für den, der weiß, was es bedeutet; für jeden andern ist das Zeichen nur das, was es unmittelbar ist. – Selbst wenn es sich nicht so verhält, daß irgend jemand irgend etwas zu einem Zeichen gemacht hat, und keinerlei Verabredung mit irgend jemand besteht, daß es ein Zeichen sein soll – wenn ich etwas Auffälliges sehe und es ein Zeichen nenne, ist die Reflexionsbestimmung da. Das Auffallende ist das Unmittelbare, aber daß ich es als ein Zeichen betrachte (was ein Reflex ist, etwas, was ich gewissermaßen aus mir selbst heraushole), ist ja der Ausdruck dafür, daß ich meine, es solle etwas bedeuten; daß es etwas *bedeuten* soll, heißt ja aber, daß es etwas anderes ist, als es unmittelbar ist. Ich leugne also nicht seine Unmittelbarkeit, indem ich es als Zeichen betrachte, trotzdem ich weder bestimmt weiß, daß es ein Zeichen ist, noch was es bedeuten soll.»[1]

6. Die Frage nach dem Sinn (die auch die Frage nach dem Zeichen ist) betrifft die Heilsgeschichte und die profane Geschichte.

Ein Beispiel:

Der Satz des Credo: «Er hat gelitten unter Pontius Pilatus» ist Geschichte. Heilsgeschichte? Ist sie ein Teil der Geschichte, die man heilig nennt, ist sie Heilsgeschichte? Darüber läßt sich streiten, weil die Bedeutung im Teil nur eine Teilbedeutung ist, und eine Teilbedeutung ist unzureichend, weil wenig bedeutsam. Das Evangelium spricht von Cäsar: «Gebt dem Cäsar, was des Cäsars ist!» Dies ist Geschichte, wie Geschichte ist: «Cäsar drang in Gallien ein.» Geschichte ist auch die des Manns von Cyrene. Daß es sich dabei um Heilsgeschichte handelt, läßt sich nicht *nachweisen*, weil eben das Ereignis an und für sich nichts Heiliges an sich hat. Ereignis ist Ereignis und nichts anderes. Wenn es sich als noch etwas anderes abzeichnet, taucht das Problem seiner Eventualität auf und damit der Sinn der Transzendenz (dessen, was das Ereignis transzendiert, was sich jenseits von ihm befindet, was über es hinausgeht). Übrigens gibt es von dem, was darüber hinausgeht, keine Geschichte. Ein Beweis dafür: Man zeichne auf einem Blatt ein Dreieck und beweise, daß die Summe aller Winkel zwei rechte Winkel beträgt. Der Beweis geht bekanntlich so vor, daß eine der Seiten verlängert und das Parallelenaxiom zu Hilfe genommen wird. Nehmen wir an, der Beweis stelle das Ereignis X–Y dar (d.h. das Ereignis, das sich am Tag X des Jahres Y ereignet hat). Eine nähere Bestimmung wird sagen, es habe auf einer Tafel mit den Dimensionen Z stattgefunden, die an der Wand eines Lokals in der Ortschaft W hing usw. Doch das Parallelenaxiom transzendiert das Ereignis (es liegt darüber hinaus); es ist außerhalb der Geschichte, außer es gebe eine Geschichte der Geometrie (dessen, was über das Ereignis hinausliegt, es transzendiert). In welchem Sinn gibt es sie? In dem Sinn, daß im Jahre X einige Menschen die Relation A, B, C usw. entdeckt haben, indem sie sich der Instrumente 1, 2, 3 usw. bedienten. Das entdecken, was über das Zeichen hinausliegt (das Dreieck, der Kreis, der Punkt, die Gerade...), heißt noch nicht zum Heiligen gelangen. Man kommt ihm näher, haben einige gesagt. Man entfernt sich von ihm, haben andere gesagt. Man nähert sich ihm, weil man in das eindringt, was über das Ereignis hinausliegt (die Zeit überschreitet). Man entfernt sich, weil man sich dem entfremdet, was Stimme und Namen hat; weil man in die Anonymität des Wissens eindringt.

7. Gibt es eine Metaphysik der Bezeugung – über die Bezeugung des Stets, d.h. der Entdeckung hinaus? Um darauf zu antworten, muß man zwei Weisen des Bezeugens voneinander unterscheiden: die des Geometers, der z.B. bezeugt: Durch einen Punkt außerhalb einer Geraden gibt es in der durch beide bestimmten Ebene genau eine Parallele; und die dessen, der aussagt, daß an einem bestimmten Tag zu einer bestimmten Stunde von Titius das Grundaxiom der Euklidischen Geometrie ausgesprochen wurde. Eine Bezeugung der Entdeckung

des Stets, und eine Bezeugung dessen, der in der Zeit (einer individuierten Zeit) etwas entdeckt hat. Die beiden Bezeugungen geben Anlaß zu zwei Geschichten: zur Geschichte des Notwendigen und zur Geschichte des Kontingenten. Es handelt sich dabei um Geschichten, weil dieses Notwendige zu einer bestimmten Zeit entdeckt worden ist; ist dieses Entdeckte gegeben, zieht der Entdecker daraus in einer gewissen Abfolge Lehrsätze. Die Abfolge, die ein Vorher und ein Nachher in sich schließt, scheint selbst die Geschichte zu sein, ist aber in Wirklichkeit nur die Struktur eines Bezuges, während sie sicherlich Geschichte ist für den, der sich die Mühe nimmt, den Bezug zu bestimmen (ihn zu verstehen).[2] Ihn verstehen, heißt ihn erwägen, und zwar als vorgegeben (außerhalb des Prozesses selbst), d.h. als außerhalb der Geschichte erwägen. Aber diese Attribution an etwas, was über den Akt des Verstehens hinausliegt, ist gewiß nicht so verständlich, wie der entdeckte Bezug verständlich ist. Zu sagen, daß er dominierend ist, will wenig besagen; aber es ist eine Bezeugung, wodurch die Geschichte einen Sinn erhält, ohne sie aber hat die Geschichte keine Bedeutung.[3] Die Frage dreht sich um die Bedeutung. Wenn man sagt: «Es hat keine Bedeutung», will man sagen: «Der Leitfaden ist verloren», oder besser: «Man kann nicht zu der Quelle (zum Ursprung) zurückgelangen.» Und zudem: der Ursprung über die aktuelle Bezeugung hinaus ist ein leeres Gerede. Etwas Unsagbares, Unkonvenientes.

Das darüber hinaus Liegende ist das Konveniente. Überzeugend? Ja, wenn die (unsagbaren) Bedingungen (die Gnade) vorhanden sind, sonst nicht. Hier liegt der Ausgangspunkt einer Heilsgeschichte, die eine Geschichte *sui generis* ist, aber nicht eine Geschichte des Heiligen.

Eine Heilsgeschichte schließt eine Erfahrung des Heiligen (z.B. die «Torheit des Kreuzes») in sich, und eine Metaphysik der Bezeugung, die eine Metaphysik der Erfahrung des Heiligen ist; aber eine Geschichte des Heiligen schließt eine solche Erfahrung nicht in sich; sie ist eine Philosophie, die übrigens ihr eigenes Kreuz hat: «das Kreuz der Torheit», und, wenn wir weiterfahren wollen, «das Kreuz der Torheit des Kreuzes».[4] Eine Philosophie des Irrens, weil sie in einem gewissen Sinn eine Philosophie der jüngsten Vergangenheit ist (an die der gegenwärtige Moment erinnert),[5] der jede Futuration verwehrt ist.

Eine Philosophie der Erfahrung einer unüberwindlichen Einsamkeit (einer der Aspekte des Dämonischen, der Aspekt des «eritis sicut dei» der biblischen Schlange); irgendeines Ereignisses, dem jede Erwägung über die Eventualität selbst verwehrt ist. Diejenigen, die sagen: «Wir wissen nicht, was das Dämonische bedeutet», haben recht. Recht haben ist aber zu wenig, um zu erfassen. Sie gehören zur Geschichte des Profanen (und zur Philosophie des Profanen), die für diejenigen, die auf der andern Seite stehen, die Geschichte der Profanation ist. Jedes Ereignis ist an und für sich doppeldeutig, und die Geschichte ist die Geschichte der Doppeldeutigkeit. Dies kann eine profane Philosophie ans Licht bringen (d.h. eine Philosophie der Doppeldeutigkeit). Eine solche Philosophie entbehrt dennoch des Gemeinsinns. Antworten: «Die Forschung besteht darin, daß man über den allgemein angenommenen Sinn hinausgeht», heißt eine sinnlose Feststellung formulieren, außer man kehre (nachdem man es vielfach erfahren hat) zu dem Gemeinsinn zurück, welcher die metaphysische Wurzel jeder Erfahrung ist, weil in diesem Fall das, was über den Gemeinsinn hinausliegt, das Vergessen ist (und ein Verlust: ein Vergessen ist kein Zuwachs). Sie ist das Vergessen der Menschennatur, so wie die Existenz, als unabläßige Option, sie darstellt; das Vergessen selbst des Ansporns zum Fragen (das ein Zeichen ist): ein Profanieren [6] –kurz: ein Verzicht auf Verständnis durch ein unablässiges, unfruchtbares Rätseln über das Verstehen; ein willkürlicher Ersatz der Teilnahme durch das Wort. Wie schon wiederholt betont wurde: der Gemeinsinn ist der Sinn einer doppelten Gefahr: der Gefahr (die tödlich werden kann) eines ungezügelten Impulses, und der Gefahr des Vorherrschens einer Idee (*status alienationis*).

Die Philosophie der unbedachten Reise um eine geschlossene Linie herum (eine langsame, doch fortwährende Spirale, die unerbittlich auf ihren toten Punkt zugeht). Hartnäckige Zurückweisung des Hörens, weil die Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart (Erinnerung und Wahrnehmung) sich bis zum Übelwerden wiederholt, ist eine gegenwärtige Unterscheidung. Und nur eine dialektische Unterscheidung ermöglicht, zwischen gestern und heute zu unterscheiden. Die Philosophie der kontinuierlichen Zurückweisung, weil schließlich die Zeichen nicht bezeichnend sind, und die Geschichte erscheint in der Tat als «eine Fabel, die von einem Idioten erzählt wird», nicht als die heilige Geschichte des *kairos*, die im Paulinischen Dogma des *pleroma* wurzelt und die man auch die «Zeit der Inkarnation Gottes» in der Fülle der Auferstehung nennen könnte.

[1] Kierkegaard fügt hinzu: «Ein ‹Zeichen des Widerspruchs› ist ein Zeichen, das in sich einen Widerspruch enthält... Ein Zeichen ist nicht das, was unmittelbar ist, denn unmittelbar ist kein Zeichen, da ‹Zeichen› eine Reflexionsbestimmung ist. Ein Zeichen des Widerspruchs ist, was die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, und – indem sich nun die Aufmerksamkeit darauf richtet – zeigt, daß es einen Widerspruch enthält. Und in der Schrift wird der Gott-Mensch ein Zeichen des Widerspruchs genannt – welcher Widerspruch aber sollte wohl in der spekulativen Einheit von Gott und Mensch überhaupt vorhanden sein können. Nein, darin liegt kein Widerspruch; der Widerspruch, und zwar der größtmögliche, der qualitative, besteht zwischen den Tatsachen, Gott zu sein und doch ein einzelner Mensch zu sein. Ein Zeichen sein heißt, daß man außer dem, was man unmittelbar ist, zugleich etwas anderes ist; ein Zeichen des Widerspruches sein, heißt, etwas anderes sein, was im Gegensatz zu dem steht, was man unmittelbar ist. So verhält es sich mit dem Gott-Menschen. Unmittelbar ist er ein einzelner Mensch ganz wie andere Menschen, ein geringer, unansehnlicher Mensch; dagegen nun der Widerspruch: daß er Gott ist... Der Gott-Mensch ist ein Zeichen des Widerspruchs, und zwar warum? Weil er – so antwortet die Schrift – die Gedanken der Herzen offenbar machen sollte.» (S. Kierkegaard, Einübung im Christentum: S. Kierkegaard, Philosophisch-theologische Schriften, hrg. v. Walter Rest [Köln und Olten 1951] 180–182.)

«Seinen Untergang glauben ist ein Widersinn. Geglaubt wird nur an die Möglichkeit der Hilfe; und geglaubt im strengen Sinn wird nur, wo der Mensch eine Möglichkeit der Hilfe nicht mehr entdecken kann... Der Glaubende besitzt das ewig sichere Gegengift gegen Verzweiflung: Möglichkeit; denn für Gott ist in jedem Augenblick alles möglich. Dies ist die Gesundheit des Glaubens. Gesundheit ist das Vermögen, Widersprüche zu lösen. So leiblich oder physisch. Zug ist ein Widerspruch, denn Zug ist disparate oder undialektische Kälte und Wärme; aber ein gesunder Körper löst diesen Widerspruch und merkt keinen Zug. So auch mit dem Glauben...» (Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode [Jena $^{7-8}$1938] 36f.)

[2] In bezug auf die Zeit als Mittel, um die Schwierigkeit zu beheben, zwei Urteilen beizupflichten, die beide begründet, aber einander entgegengesetzt sind, verdienen die Bemerkungen von Bernardino Varisco Beachtung: «Wäre die Zeit nur das Mittel, um den Gegensatz zwischen zwei Urteilen aufzuheben, die beide begründet sind, gäbe es beim Bezug des einen Urteils auf die Gegenwart, des andern auf die Vergangenheit zwangsläufig eine Willkürlichkeit, die absolut nicht wahrzunehmen ist... Nehmen wir z. B. die beiden Aussagen: «die Sonne glänzt»; «die Wolken verdecken die Sonne». Gewiß verschwindet der Gegensatz, wenn wir die erste Aussage auf die Gegenwart, die zweite auf die Vergangenheit oder umgekehrt die zweite auf die Gegenwart, die erste auf die Vergangenheit beziehen. Es liegt unleugbar ein arbiträres Element vor; hingegen ist es nicht absolut möglich, hier von Willkür zu sprechen; wir beziehen von den beiden Urteilen dasjenige, das sich auf eine Wahrnehmung gründet, stets auf die Gegenwart, und dasjenige, das auf einer Erinnerung gründet, stets auf die Vergangenheit. Der Unterschied zwischen Erinnerung und Wahrnehmung spielt hier eine entscheidende Rolle. Man darf nicht behaupten, das auf der Erinnerung beruhende Urteil gründe auf gleiche Weise, mit gleichem Recht auf der Erfahrung wie dasjenige, das auf der Wahrnehmung beruht. Wenn wir uns verständigen wollen, müssen wir nüchtern sagen, daß die Erinnerung, obwohl als Erinnerung gegenwärtig, eben eine vergangene Erfahrung bezeichnet. Und dann ist es mit der ganzen dargelegten Deutung der Zeit dahin.»

Und weiter unten: «Zweifellos zeigen sich unserem Denken Gegensätze; nie jedoch auf Grund einer Erfahrung, wenn man den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erinnerung nicht außer acht läßt. Wohl zeigen sie sich in den rationalen Prozessen, oder genauer gesagt, in den Prozessen, worin es um die Darlegung außerzeitlicher Gesetze geht. Auf diesem Gebiet gibt es indes kein Beispiel dafür, daß sich Gegensätze mit Hilfe der Zeit aufheben lassen. Besehen wir uns ein Beispiel aus der Geometrie. Nehmen wir an, es gebe eine Gerade X–Y und einen Punkt A außerhalb dieser Geraden. Es könnte sein, daß sich von A aus keine Parallele zu X–Y ziehen ließe, oder auch daß sich zwei Parallelen durch A ziehen ließen (in diesem Fall würde keine der durch A geführten Parallelen innerhalb des spitzen Winkels, der von den beiden Parallelen gebildet würde, der Geraden X–Y begegnen, ohne daß sie jedoch mit der Geraden X–Y einen Parallelismus aufwiese). Der Gegensatz zwischen den drei Hypothesen liegt klar zutage; die drei Hypothesen sind übrigens alle in gleicher Weise begründet, insofern sich auf jeder von ihnen eine Geometrie aufbauen läßt. Es ist sicherlich unmöglich, den Gegensatz mit Hilfe der Zeit aufzuheben, denn die Geometrie schließt die Zeit absolut aus, da sie in keinem Aspekt die Theorie eines Geschehens ist und sein kann. Der Gegensatz verschwindet jedoch auf sehr einfache Weise, indem man anerkennt, daß die drei Hypothesen und somit auch die drei Geometrien sich nicht miteinander vereinbaren lassen, kann doch nur eine der drei Hypothesen objektiv wahr sein.

Wie man sieht, ist die Behauptung, die Zeit sei das Mittel, Gegensätze aufzuheben, unberechtigt; sie gilt nicht für die Opposition rationaler Art, während ihre Gültigkeit für die Opposition experimenteller Art die Zeit voraussetzt und somit nicht dazu dient, uns Rechenschaft darüber zu geben.» (B. Varisco, Linee di filosofia critica [Roma 1931] 85–86).

[3] Wie Franz von Baader (La notion du temps) sagt, beginnt die Zeit mit dem Aufhören der Gegenwart und endigt mit dem Aufhören dieses Aufhörens. Die Zeit (besser: die Geschichte) sei eine Erfindung «der barmherzigen Liebe, die ihren verirrten Kindern Zeit läßt». Es ist leicht, zu behaupten, daß diese Definition bedeutungslos ist; es ließe sich einwenden, sie sei nur zu bedeutungsvoll. Sie läßt den Verlauf einer heiligen Geschichte ahnen. Dieser Geschichte setzen die «verirrten Kinder» entweder den Schrei Macbeths entgegen: «Sündentsproßne Werke erlangen nur durch Sünden Kraft und Stärke... Leben ist nur ein wandelnd Schattenbild...» oder dann die Indifferenz derer, die Zeit haben, den Erwägungen über die Zeit zuzuhören, weil ihre Geschichte die Geschichte eines solchen ist, den nichts dazu verpflichtet, die eigene Existenz gegen die Anschläge der Menschen und der Dinge weiterzuführen. Bewußte und unbewußte Form derselben Weise des Vorgehens.

[4] Man kann auch mit Nietzsche sagen: «Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zueinander» (Zur Genealogie der Moral II, 15), aber nur falls man gewiß ist, daß die unbehagliche Lage (die Befürchtung, verrückt zu werden) sich aus dem vollständigen Triumph des Atheismus endgültig eliminieren läßt (so «daß der vollkommene und endgültige Sieg des Atheismus die Menschheit von diesem ganzen Gefühl, Schulden gegen ihren Anfang, ihre causa prima zu haben, lösen dürfte» [ebd.]). Doch über diese Gewißheit verfügt man nicht gewiß, selbst nicht im Gefolge der Philosophie des Profanen. Es liegen Gründe vor, die zum Schluß berechtigen, daß eine Reflexion sub specie aeternitatis auf Grund einer Erwägung sub specie temporis, die nicht auch sub specie moriae geschieht, ein unbedachtes Vorgehen, d. h. eine Verrücktheit ist.

[5] Die Unterscheidung zwischen Erinnerung und Wahrnehmung hat für diese Philosophie, die insofern den Einwand von Varisco nicht überwindet, keine Gültigkeit.

[6] Nietzsche, der Philosoph Zarathustras, sagt: «Alles, was den Guten böse heißt, muß zusammenkommen, daß eine Wahrheit geboren werde... Neben dem bösen Gewissen wuchs bisher alles Wissen» (Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Von alten und neuen Tafeln 7).

Dies tönt wie ein apokalyptisches Echo des Aphorismus von Roger Bacon aus dem Mittelalter: «Libenter enim gustamus de ligno scientiae boni et mali; sed difficiles sumus ad lignum vitae» (Opus maius I, 71).

Übersetzt von Dr. August Berz

ENRICO CASTELLI GATTINARA DI ZUBIENA

geboren am 20. Juni 1900 in Turin, Katholik. Er studierte an der Universität Rom und doktorierte 1924 in Philosophie, ist Ehrendoktor der Universität von Dijon, Professor für Religionsphilosophie an der Universität Rom, Direktor des Instituts für philosophische Studien der Universität Rom und Präsident der internationalen Kolloquien (organisiert durch das internationale Zentrum für humanistische Studien und vom Institut für philosophische Studien von Rom). Er veröffentlichte Studien über den Existentialismus, über philosophische Ästhetik.

Anton Grabner-Haider

Auferstehung und Verherrlichung

Biblische Beobachtungen

Nach den zentralen Themen der christlichen Verkündigung muß stets von neuem gefragt werden, sollen diese lebensmächtig an Menschen weitergegeben werden. Solches Fragen ereignet sich als verstehender und weiterführender Dialog zwischen der überlieferten Botschaft und dem je neuen Hörer dieser Botschaft. In Frage gestellt werden sowohl der Hörer durch die Botschaft, als auch die Botschaft durch den jeweiligen Hörer. Für die christliche Botschaft ist es wesentlich, daß sie offen ist für neue Begegnung, für ständig neues Verstehen. Begegnung mit dem Evangelium Christi ereignet sich so, daß sich der geschichtlich lebende Mensch je neu verstehen kann in dem geschichtlichen Glaubenszeugnis von Jesus Christus.[1] Was sich in diesem Verstehens-, Übersetzungs- und Überlieferungsprozeß («Tradition») durchhält, ist der geschichtlich lebende, in Freiheit und Verantwortung handelnde, gesellschaftlich und leiblich verfaßte Mensch.[2]

Was also bedeutet Christus für uns heute? Genauer, was bedeuten die biblischen Bekenntnisse der «Auferstehung» und der «Verherrlichung»? Welche sind die ursprünglichen Aussageintentionen dieser biblischen Verkündigungsthemen, welche sind ihre Bedeutsamkeiten für uns heute? Wie können diese Themen geschichtsmächtig weiterverkündet werden, wie können sie von Menschen in das Leben umgesetzt werden?[3] Diesen Fragen soll in Kürze anhand des biblischen, speziell des paulinischen Verkündigungszeugnisses nachgegangen werden. Voraussetzung für solches Fragen ist, daß wir nicht schon von vornherein wissen, was Auferstehung und Verherrlichung in der Sprache der Bibel heißt.

1. Zur neutestamentlichen Eschatologie

Das Bekenntnis der Auferstehung und Verherrlichung gehört in den größeren Verkündigungskomplex der biblischen, genauer der neutestamentlichen *Eschatologie*. Also muß diese zuerst in ihren wichtigsten Konturen skizziert werden. Die Welt und die Menschen sind nach dieser Vorstellung auf eine nahe anbrechende Zukunft hin ausgerichtet. Diese Zukunft bricht in die Zeit der Welt und der Menschen herein; sie bringt erst das Eigentliche und Vollkommene (1 Kor 13,10), sie macht die jetzige Weltzeit zu einer vorläufigen. Die Zukunft, die zugleich das Ende ist, ist der Herr Jesus Christus (Phil 4,5). Durch seine Auferstehung ist er der Herr geworden über die ganze Schöpfung Gottes. Er ist von da an der Zukommende schlechthin, er ist der Horizont der Weltzeit; alle Erwartungen der Menschen richten sich eigentlich auf ihn (vgl. 1 Thess 1,10; 1 Kor 1,7; Phil 3,20). Nun geht aber der «Tag» seines Kommens schon in der Welt auf, er verbreitet schon seine Helle über Gottes Schöpfung. Dieser «Tag des Herrn» greift schon nach der Menschenwelt aus, er bedrängt sie als Nähe; die Schöpfung kommt in den Vorschein dieses Tages zu liegen, es gehören schon Menschen diesem Tag an und zu (1 Thess 5,8). Christus ist nach dem neutestamentlichen Verkündigungszeugnis die Zukunft der Welt und der Menschen. Wie verhält es sich nun näherhin mit dieser Zukunft? Sie ist einerseits in der Gegenwart schon anwesend, sie ist anderseits aber noch ausstehend. Die ganze neutestamentliche Eschatologie – am deutlichsten ist das bei Paulus – ist geprägt von einer präsentischen (a) und von einer futurischen (b) Aussagenreihe. Um nur einige charakteristische Sätze zu nennen: a) Gott hat seinen Sohn gesandt, als die alte Weltzeit ihr Vollmaß erreicht hatte (Gal 4,4); Christus hat das Heil gebracht, als wir noch Sünder waren (Röm 5,8); jetzt ist der entscheidende Augenblick, jetzt ist der Tag des Heiles (2 Kor 6,2). – b) Aber die Ankunft des Herrn der Welt und sein Gericht stehen noch aus und bevor (1 Kor 1,7; 2 Kor 1,14; Phil 3,20f; 1 Thess 2,19 u.a.); die Menschen und die ganze Schöpfung Gottes halten noch stöhnend Ausschau nach der paradiesischen Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8,22ff); der Apostel ist noch nicht am Ziel seines Laufes (Phil 3,12ff); Christus hat überhaupt die Welt erst für die Herrschaft Gottes freizukämpfen (1 Kor 15, 20–28). Das Miteinander und Ineinander der präsentischen und futurischen Argumentation prägt die neutestamentliche Eschatologie am auffallendsten.[4] Christus ist die Zukunft der ganzen Welt, insofern er auf diese zukommt. In Christus aber kommt Gott auf seine Schöpfung zu: insofern ist Christus die Zukunft Gottes. Im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi hat Gott begonnen, über seine Schöpfung zu herrschen. In seinem Sohn

und letzten Gesandten ist der Schöpfer daran, seiner Schöpfung bleibendes und gültiges Leben zu schenken, eine «neue Schöpfung» heraufzuführen (2 Kor 5,17). In der Auferweckung Jesu Christi aus dem Tod hat Gott Neues und Endgültiges begonnen; insofern ist seine Zukunft in der Welt schon anwesend (präsentische Argumentationsreihe). Die weltweite Vollendung des Begonnenen aber steht noch aus, ist allenthalben im Werden und will alle Schöpfung miteinbeziehen (futurische Argumentationsreihe). Gott selber ist die Zukunft der Welt und der Menschen. Er kommt in seinem Christus auf die Schöpfung zu.[5] Das Christusgeschehen als ganzes (Tod und Auferstehen) ist ein proleptisches Geschehen: es hat Neues und Bleibendes begonnen und ermöglicht; es holt dieses Neue herein in die Weltzeit, von Christus her ist es im Werden; der Auferstandene ist die treibende Kraft dieses Werdens. All das, was Christus begonnen hat, geht weiter in der Geschichte der Menschen und vollendet sich in der Zukunft Gottes.[6]

2. Zum Begriff «Auferstehung»

Innerhalb der eschatologischen Verkündigung des Neuen Testamentes nehmen «Auferstehung» und «Verherrlichung» die zentralen Plätze ein. Beides ist zuerst einmal von Christus ausgesagt: Gott hat ihn auferweckt von den Toten, er ist der Herr (Röm 10,9); Gott hat ihn über die Maßen erhöht und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist (Phil 2,8ff). Beides wird aber als Verheißung auch von den Menschen gesagt: Gott wird auch unser sterbliches, leibliches Dasein zu neuem Leben erwecken durch seinen Geist, der in uns wohnt (Röm 8,11); wir werden dem Leib der Herrlichkeit Christi gleichgestaltet werden (Phil 3,21).

Was aber heißt nun Auferstehung in der Sprache der Bibel? Aus welchem Verstehenszusammenhang und aus welchem Erfahrungshorizont leitet sich dieses biblische Bekenntnis überhaupt her? Was ist die ursprüngliche Aussage dieses Bekenntnisses und was ist seine Aussagespitze?

Leidenschaftlich erschallt in den Kultmythen des alten Orients der Ruf: Gott ist tot! Denn der Vegetationsgott Baal schläft in der sommerlichen Trockenzeit den Todesschlaf. Mot, der Totengott, führt das Regiment. Bei Beginn der Regenzeit steht Baal nach hartem Kampf mit Mot wieder auf. Ein Naturvorgang wird in die Göttergeschichte umgesetzt. Das Alte Testament weiß im Gegensatz dazu nichts von einem Tod Jahwes. «Siehe, nicht schläft noch schlummert der Hüter Israels» (Ps 121,4), bekennt es gegen die Baale. Jahwe ist ein lebendiger Gott (Jer 10,10), die Völker nennen Israel «des lebendigen Gottes Söhne» (Hos 2,1). Für das frühe Alte Testament ist die Unterwelt die Welt der Toten; sie ist ein Land ohne Rückkehr, ohne menschliche Stimme; nur Zirpen und Raunen gibt es dort, also eine stark verminderte Weiterexistenz. Die Unterwelt ist Entfernung von Jahwe, keine Rückkehr ist möglich. Allmählich aber setzt sich das Bekenntnis durch, daß Jahwe auch der Herr der Unterwelt ist. Das ist ein deutlicher Ansatz zur biblischen Auferstehungshoffnung. Diese prägte sich aus in apokalyptisch-eschatologischen Kreisen in nachexilischer Zeit und ist eine Antwort auf die Verzweiflung vor dem Tod in der Weisheitsliteratur. «Vernichten wird er (Jahwe) den Tod auf ewig. Abwischen wird Gott, der Herr, die Tränen von jedem Antlitz und die Schmach seines Volkes von der ganzen Erde hinwegnehmen» (Is 25,8). «Deine Toten werden leben, werden auferstehen. Aufwachen und jubeln werden die Bewohner des Staubes» (Is 26,19). In dieser Isaias-Apokalypse gilt die Auferstehungshoffnung nur dem Volk Israel: auch die Toten sollen von der Schande des Exils befreit werden. Anders wird die Auferstehungshoffnung in Dan 12,2 ausgesprochen: «Viele von denen, die schlafen im Erdenstaube, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die anderen zu Schmach, zu ewigem Abscheu.» Dieser Text steht den Gruppen der Asidäer-Bewegung nahe;[7] er bezieht auch schon die Frevler in die erwartete Auferstehung ein, aber er spricht noch nicht von einer universalen Auferstehung. Diese wird in der Folgezeit von Apokalyptikerkreisen immer stärker intendiert und erwartet. Religionsgeschichtlich ist die jüdische Apokalyptik in und außerhalb der Bibel die Trägerin der universalen Auferstehungshoffnung. Ihr Grundbekenntnis lautet: Gott ist der Herr der Lebenden und der Toten.

Genau das sagt auch das neutestamentliche Auferstehungsbekenntnis von Jesus Christus: «Herr ist Jesus – Gott hat ihn auferweckt von den Toten» (Röm 10,9). «Deswegen ist Christus gestorben und zum Leben gekommen, daß er der Herr sei über Lebende und Tote» (Röm 14,9). Jesu Auferstehung wird ursprünglich in christlich-enthusiastischen Formeln bekannt und proklamiert. Aus solcher Exhomologese wird sehr bald die Pistis-Formel, die Jesu Auferstehung zusammen mit seinem Tod bekennt; «Jesus ist gestorben und auferstanden» (1 Thess 4,14). Jesu Auferstehung rief den ur-

christlichen Enthusiasmus hervor, erhob Anspruch auf Akklamation, Homologie und Doxologie.[8] Die andere Form, die nächste Überlieferung der Auferstehung Jesu, sind die Auferstehungsberichte der kanonischen Evangelien. Sie bringen die Unbegreiflichkeit des Auferstehungsereignisses zur Sprache, freilich in größerer Unbeholfenheit als die Bekenntnisformeln.[9] In beiden Formen aber wird die Auferstehung Christi als ein Ereignis bezeugt, aber als Ereignis im biblischen Sinn, als ein «dabar». So wie durch das Wort (dabar) Gottes die Welt ins Dasein gerufen ist, so wie Gottes Rede an seine Boten oder an sein Volk geschah und sich ereignete, so geschah Jesu Auferstehung. Sie ist Tat Gottes; ein Geschehen, das sich der menschlichen Erfahrung eröffnet und der Sprache zueignet. Dieses Ereignis ist schöpferisches Handeln der Macht und des Geistes Gottes; es wird in den beiden metaphorischen Begriffen «auferwecken» und «auferstehen lassen» ausgesagt. Der tote Jesus ist in die Lebensmacht Gottes (Geist) hineingenommen. Die biblischen Zeugnisse sprechen weiter von «Erscheinungen» des Auferstandenen. Erscheinung (ophthēnai) bedeutet einerseits Aufdeckung eines absolut verborgenen Geheimnisses (apokalypsis), anderseits eine menschliche Begegnung und Erfahrung.[10] Der Auferstandene begegnet, indem er sich entzieht; er wird erfahren als der, der auf dem Wege ist, als der Unverfügbare und als der Unfixierbare. Er eröffnet sich selbst in der Sprache und im menschlichen Leben. Auferstehung Jesu Christi ereignet sich in der Weise der Selbstbezeugung des Auferstandenen, in die Erfahrung und Geschichte der Menschen hinein, genauso wie sich «dabar» von Gott her in menschliches Leben hinein ereignet. Der gekreuzigte Jesus wird als der Auferstandene erfahren. In dieser Erfahrung und Begegnung gewährt sich im Auferstandenen der Gekreuzigte, und er entzieht sich zugleich; bleibende Erfahrung seines Daseins-für-andere, seiner Hingabe, wird möglich gemacht.[11]

Das Ereignis der Auferstehung Jesu bedeutet aber für die ganze Welt «Zeitenwende», Anbruch von etwas völlig Neuem, das das Endgültige ist. Eine neue und bleibende Dimension wurde aufgebrochen, alle Möglichkeiten des Menschseins und des Geschöpfseins taten sich auf. «Neues Leben» (Röm 6, 10f) hat sich als Wirklichkeit und als Möglichkeit allen Menschen in gleicher Weise aufgetan. Jesu Tod, der ein Sterben für die andern war, enthüllte sich in der Auferstehung als Leben, als Leben aus Gott und für Gott. Jesu Kreuz ist der nun immer offene Weg zum Leben. In der Auferstehung enthüllt und erfüllt sich die verborgene Lebensmacht des Kreuzes, des Daseins-für-andere, der Liebe. Die Grundsituation der Welt hat sich geändert, menschliches Leben erscheint gewandelt: Jesu Auferstehung ist der Beginn der allgemeinen Totenauferweckung, ist Anbruch der Herrschaft des Lebens. «Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle lebendig gemacht werden» (1 Kor 15, 22). Christus ist der «Anführer des Lebens» (Apg 3, 15), der «Erstgeborene von den Toten» (Kol 1, 18). Die ganze Schöpfung Gottes wird in das neue Leben Jesu Christi hineingenommen werden (Röm 8, 20ff). Jesus starb für alle und anstelle aller; auch seine Auferstehung geschah für alle und allen voraus. Allen in gleicher Weise wurde gültiges Leben ermöglicht. In Jesu Sterben-für-uns erscheint der Tod getötet, in seinem Dasein-für-andere geht uns sein Leben als Liebe auf. Darin nämlich wird sich Gottes Herrschaft vollenden, daß alle zu Jesu neuem Leben kommen. In der weltweiten Auferstehungswirklichkeit Christi wird sich Gottes Zukunft verwirklichen.

3. Zum Begriff «Verherrlichung»

Als der Auferstandene ist Christus wesenhaft auch schon der «Erhöhte». Seine Auferstehung geschah im Zuge der Erhöhung zu Gott. Dies wird aus dem Christuslied des Phil deutlich, wo neben Jesu Tod nur seine Erhöhung genannt wird: «Er erniedrigte sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Deswegen hat ihn Gott auch über die Maßen erhöht und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist» (Phil 2, 8ff). Ähnlich ist es im Lukasevangelium gesagt: «Mußte nicht der Christus das alles leiden, um in seine Herrlichkeit einzugehen?» (Lk 24, 26.) Daraus kann erschlossen werden, daß Auferstehung und Erhöhung ursprünglich jeweils selbständige Interpretationen desselben Ereignisses waren. Das Eingehen Jesu in die Lebensmacht Gottes wurde in zwei verschiedenen Traditionen einmal als Auferstehung, das andere Mal als Erhöhung bzw. Verherrlichung wiedergegeben.[12] An den genannten Stellen wird Jesu neues Leben nach dem alttestamentlichen Inthronisationsschema interpretiert. Nach einer anderen Tradition aber werden Auferstehung und Erhöhung nebeneinander und zusammen gesehen. Auferstehung vollzieht sich als der Ursprung und Anfang der Erhöhung; Verherrlichung und Inthronisation sind Fortsetzung und Auswirkung der Auferweckung. Dies ist etwa im Römerbrief gesagt: «Christus Jesus, der geboren

ist, vielmehr auferweckt, der zur Rechten Gottes ist, der auch eintritt für uns» (Röm 8,34), oder: «der Sohn Gottes ist eingesetzt in Macht, kraft des Geistes der Heiligkeit, aus der Auferstehung von den Toten» (Röm 1,2f). Erhöhung und Verherrlichung sind also inneres Ziel und Auswirkung der Auferstehung. In der Verherrlichung des auferstandenen Jesus Christus geschieht endgültig Verherrlichung Gottes; Gott kommt zu seinem Schöpferrecht und zu seiner Herrschaft (1 Kor 15,28). Die Verherrlichung Gottes ist das letzte Motiv der paulinischen Theologie überhaupt.[13]

Was heißt aber Verherrlichung in der Sprache der Bibel näherhin? Im hebräischen AT ist von «kabod» die Rede; es meint das, was dem Menschen Geltung und Gewichtigkeit verschafft. Jahwe läßt seine kabod wie Feuer am Sinai erscheinen (Ex 24,17), sie erweist sich für Israel mächtig in der Strafe und wunderbar als Hilfe (Lev 9,6.23f). Kabod ist die Gewichtigkeit (gravitas) Jahwes, weiterinterpretiert seine Schöpfer- und Herrschermacht über die Welt. Diese Herrschermacht ereignet sich immer schon auf Erden, in der menschlichen Geschichte (Ez 3,23; 8,4 u.a.), aber sie wird erst im Tempel der Endzeit als Jahwes Lichtherrlichkeit vollends sichtbar werden (Ez 43,3ff).[14] Das griechisch sprechende Judentum hat in der LXX kabod mit doxa wiedergegeben. Diese meint vor allem die Ehre und Macht Gottes, seine Pracht und Schönheit. Die griechischen Zauberpapyri und die Astrologie geben dem Begriff noch die Bedeutung Lichtglanz und Zauberkraft des Göttlichen. All das klingt für den hellenistischen Menschen mit, wenn von doxa die Rede ist.[15] Bevor die Vorstellung von der doxa Gottes in das NT übernommen wird, wird sie entscheidend von der jüdischen Apokalyptik geprägt. Dort ist die doxa Gottes ein spezifisch eschatologisches Geschehen: Gott wird die Herrschaft ergreifen über die Äone (äth. Hen. 25,7); er wird auf dem Himmelsthron sitzen, umgeben von leuchtenden Sternen, Cheruben und Strömen von Feuerflammen (äth. Hen. 14,8ff); alle Ungerechtigkeit wird vor ihm schmelzen, und die Engelmächte werden sich vor ihm verbeugen. Aber auch die Gerechten und die Heiligen werden mit der doxa Gottes bekleidet werden, und es wird ein großes Leuchten sein auf ihren Gesichtern (4 Esr. 7,97). Fast immer ist Gottes Doxa mit der vollendeten Herrschaft über die Schöpfung verbunden. Nach dem Bekenntnis des NT hat Christus durch seine Auferstehung Anteil bekommen an der Herrlichkeit Gottes; er ist beauftragt, Gottes Herrschaft in der ganzen Schöpfung durchzusetzen. Deswegen ist er begabt mit Macht und Glanz der Herrlichkeit Gottes. Er ist durch seine Auferstehung zum «Herrn der Herrlichkeit» geworden (1 Kor 2,8); das ganze Evangelium verkündet diese Herrlichkeit und läßt sie aufleuchten (2 Kor 4,4). Aber Christus hat die Herrschaft über Kosmos, Mächte und Gewalten nicht zu seiner eigenen Verherrlichung angetreten; es geht in diesem Geschehen einzig um die Verherrlichung des Schöpfers. Jesus Christus ist der Herr geworden «zur Verherrlichung Gottes, des Vaters» (Phil 2,11). Das Christusereignis war der Beginn der Verherrlichung Gottes (Röm 15,7). Was Christus begonnen hat, muß sich in der Geschichte der Menschen fortsetzen. Wie er als erster teilbekommen hat an der Herrlichkeit Gottes, so sollen alle Menschen daran teilbekommen. Wer sich durch ihn endgültigen Zugang zu Gott eröffnen läßt, darf auf Gottes Herrlichkeit hoffen, er darf sich dieser Hoffnung rühmen (Röm 5,1.2); wer bereit ist, mit Christus mitzuleiden, sein Dasein-für-andere fortzusetzen, darf hoffen, auch mit ihm zur Herrlichkeit Gottes zu kommen (Röm 8,18). Wer sich namentlich oder anonym auf Christus eingelassen hat, wer sich zu seinem lebenschaffenden Kreuz, zu seiner Freiheit und zu seiner Liebe bekennt, der darf erwarten, an seinem vollendeten Dasein in Herrlichkeit teilzunehmen (Phil 3,20). Durch sein Sterben-für-alle ist Christus als erster in Gottes Lebensmacht und Herrlichkeit eingegangen. Diese wurden nun allen Menschen als reale Möglichkeit aufgetan; alle sind dazu eingeladen. Christus ist beauftragt und bevollmächtigt, das Begonnene in der menschlichen Geschichte fortzusetzen, Gottes Herrschaft zu Ende zu führen. Überall, wo Christus geschieht, wo er in Menschen leiblich zu neuem Leben kommt, steht die Welt in Gottes Zukunft.

4. Leibliche Auferstehung und leibliche Verherrlichung

Überall, wo im NT Auferstehung und Verherrlichung bekannt werden, ist es eine leibliche Auferstehung und Verherrlichung. Christus ist leiblich zu einem neuen Leben gekommen, und er lebt leiblich in den Seinen weiter («Leib Christi»); er ist leiblich verherrlicht worden und lebt als «Leib der Herrlichkeit» (Phil 3,21). Auch die Menschen dürfen leibliche Auferstehung erwarten, eine Leiblichkeit, die endgültig von der Lebensmacht Gottes bestimmt sein wird (1 Kor 15,44); sie werden auch leiblich verherrlicht werden und teilhaben am «Leib der Herrlichkeit» Christi. Was aber heißt Leib in der Sprache der Bibel, welche konkrete

Erfahrungswelt steht hinter diesem Begriff? Für das semitisch-atl. Denken ist der Mensch eine untrennbare Einheit, die ihm von seinem Schöpfer zukommt. Der atl. Mensch erfährt sich nicht als Leib und als Seele, wie im hellenistischen Dualismus, er erfährt sich als Leben (nefeš), das von Gott her kommt. Dieses einheitliche Selbstverständnis prägt auch die ntl. Anthropologie. Im NT, speziell bei Paulus, kommt der Mensch unter den beiden Begriffen «Sarx» und «Soma» zur Sprache. Wenn von Auferstehung und Verherrlichung die Rede ist, wird immer vom Soma gesprochen; der Begriff hat in der LXX kein einheitliches hebräisches Äquivalent. Vor allem hat das apokalyptische Judentum den Begriff mit seiner Vorstellungswelt aufgefüllt. Soma ist der ganze Mensch, der von seinem Schöpfer geformt ist, der im Kampf steht zwischen Gut und Böse, der handeln muß und der auf seinem Mitmenschen hin lebt, vor allem der sich entscheiden muß.[16] So ist für Paulus der Mensch in seinem «Leib» und in seinen «Gliedern» der Kampfplatz zwischen der Auferweckungsmacht Gottes und der Todesmacht der Sünde (Röm 6,12f). Nur im leiblichen Dasein des Menschen wird deutlich, ob einer von Christus beherrscht ist, oder von der Macht der Sünde (Röm 6,6; 7,14; Gal 6,17). In seinem Leib läßt der Mensch Welt begegnen, die ihn bestimmt; also ist sein leibliches Dasein ein weltliches. Als leiblich-welthaftes Dasein ist der Mensch auf seinen Mitmenschen hin ausgerichtet; Leib ist die Bedingung der zwischenmenschlichen Kommunikation. In seiner leiblichen Vorfindlichkeit hat der Mensch ständig die doppelte Möglichkeit, sich entweder dem Mitmenschen zu verschließen, also sein Mitsein zu verfremden, oder aber sich dem Mitmenschen zu öffnen und sein Mitsein als Liebe zu verwirklichen. Leib ist der ganze Mensch, der vor die Entscheidung für oder gegen Gott, mit oder ohne seinen Bruder, gestellt ist. Die Bibel sieht das leibliche Dasein des Menschen nicht in naturhafter Vorfindlichkeit, der Mensch erfährt sich als leibliches Dasein in geschichtlich-tathafter Bezogenheit,[17] er muß sich ständig entscheiden zwischen Praxis der Sünde und Selbstverschlossenheit und zwischen Praxis des neuen Lebens. Wenn Christus auferstanden ist, dann ist der Schöpfung die endgültige Möglichkeit eröffnet, zu sich selbst zu kommen. Nicht ein beliebiger Tod erwies sich als Auferstehung, es war Jesu Sterben für die Menschen. Jesu Dasein für die andern bis zum Tod erwies sich als neues Leben. Als der Auferstandene kommt er in denen zu neuem Leben, die sein Dasein wagen. Er lebt leiblich in denen weiter, die seine Freiheit, seinen Gehorsam und seine Liebe wagen. Wenn Menschen leibliche Auferstehung erwarten dürfen, dann erwarten sie Teilnahme an der Unvergänglichkeit, Herrlichkeit, Kraft und Lebensmacht Gottes (1 Kor 15,42f), gültiges Leben; es wird erhofft, daß sich die Menschen in ihren geschöpflichen Möglichkeiten und Chancen voll entfalten, daß nicht Vergehen das Letzte ist, sondern Leben; es wird erhofft, daß der einzelne zu sich selbst und zu seinem Schöpfer finde, daß menschliches Dasein als Miteinander und Füreinander gelebt werde, daß Gottes Liebe, die sich in Jesu Dasein eröffnet hat, zur Vollendung komme; es wird erwartet, daß alles, was im Leben eines Menschen anfanghaft da ist, in das Geheimnis Gottes hinein aufgehoben wird.

5. Prolepse und Antizipation der Zukunft Gottes

Seit der Auferstehung und Verherrlichung Christi gibt sich Gottes Zukunft schon vorweg. Leibliche Auferstehung und Verherrlichung haben sich dem Menschen nicht bloß als reale Möglichkeit aufgetan, sie sind vielmehr in dessen Leben und Geschichte schon wirksam. Als der Zukünftige gibt sich der Schöpfer seiner Schöpfung vorweg. Leibliche Auferstehungswirklichkeit ist im Werden, denn der Geist Gottes, der diese neue Wirklichkeit hervorruft, ist unter den Menschen schon am Werk; er ist denen schon geschenkt, in deren Leben sich Gottes Liebe realisiert (vgl. Röm 5,5 und 8,11). Als «Angeld», d.h. als verbindliche Vertragsanzahlung, gibt sich dieser Geist Gottes schon vorweg. Wer dieses Angeld bekommen hat, darf hoffen, daß an ihm das Begonnene zur Vollendung kommt; ja er muß mitarbeiten, daß das Begonnene weitergeführt werde. Der «Anfang des Geistes» ist der Anfang der Erlösung des leiblichen Lebens und mitmenschlichen Daseins (Röm 8,23). Wo sich Menschen von Gottes Lebensmacht bestimmen lassen, vollendet sich mitmenschliches und gesellschaftliches Dasein, ist Auferstehungswirklichkeit im Kommen. Der Geist Gottes ist Prolepse des neuen Lebens, Vorwegnahme der Zukunft Gottes, Ermöglichung der leiblichen Auferstehung. Auferstehung und ihre neue Leiblichkeit sind ein Werdeprozeß, der teilhat am Werden der neuen Schöpfung Gottes. Wo Menschen sich in der Liebe dem Geist Gottes öffnen, nimmt Christus sie hinein in seine Auferstehungsleiblichkeit. Ebenso wie Auferstehung gibt und ereignet sich Verherrlichung schon vorweg. Zwar wird die Vollendung der Herrlichkeit Gottes in der Zukunft erwartet (Röm

5,2; 8,18). An einer einzigen Stelle in seinen Briefen sagt Paulus, daß Gott die Seinen schon verherrlicht hat (Röm 8,30). Hier zitiert er eine überlieferte Tauftradition, die er in seine spannungsvolle Eschatologie einzeichnet. Die sich von ihrem Schöpfer rufen und erwählen ließen, sind schon mit Gottes Herrlichkeit begabt, sie spiegeln schon mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit Christi wider (2 Kor 3,18).[18] Gottes Herrlichkeit hat sich mit dem Heilsereignis Jesu Christi über die Welt gebreitet und wird die Menschen mehr und mehr neugestalten. Verherrlichung ist wie Auferstehung ein weltweiter Werdeprozeß. Er ist mit Jesus Christus in Gang gekommen und will alle Menschen einholen. Dieser Prozeß aber hält sich nicht von selbst in Gang, nicht ohne den Menschen kann das Begonnene weitergeführt werden. Der Mensch muß sich der Zukunft Gottes öffnen und bereitstellen, er muß zum «Mitarbeiter» seines Schöpfers werden (1 Kor 3,9; 15,58). Gottes Zukunft stellt einen universalen Anspruch an Welt und Menschen, sie ist der totale Anspruch des Schöpfers an seine Schöpfung.[19]

Das Werden der neuen Schöpfung Gottes ist nicht möglich ohne Zutun, Mittun und Weiterschaffen des Menschen. Leibliche Auferstehung und Verherrlichung geben sich nicht vorweg ohne die mitmenschliche und gesellschaftliche Selbstverwirklichung des Menschen. Deswegen mahnt der Apostel dringend: «Verherrlicht Gott in eurem Leibe!» (1 Kor 6,20.) Im gesellschaftlich verfaßten Dasein muß Gott zu seiner Herrschaft kommen; im leiblichen Dasein und in dessen Möglichkeiten muß Gottes Herrlichkeit aufleuchten. Deswegen ist das leibliche Dasein der Ort des neuen und endgültigen Gottesdienstes (Röm 12,1). Es gibt eigentlich keinen anderen Ort mehr. Ob der Schöpfer tatsächlich zu seinem Schöpferrecht kommt, entscheidet sich allein im leiblich-welthaften und zwischenmenschlichen Dasein. Gerade dort also will sich Gottes Lebensmacht anfanghaft verwirklichen. Gerade im leiblichen Dasein der Seinen will Christus auferstehen und verherrlicht werden. Paulus bestimmt das leiblich verfaßte Dasein des Menschen umfassend von der zukommenden Auferstehung und Verherrlichung her. Leibliches Dasein ist auf die neue Dimension Christi hin. Deswegen mahnt der Apostel, überreichlich am Auferstehungswerk Christi mit- und weiterzuarbeiten (1 Kor 15,58). Als gesellschaftlich und geschichtlich verfaßter ist der Mensch in die Zukunft Gottes gerufen. Will er diesem Ruf folgen, gilt sein ganzes Engagement seiner menschlichen Selbstverwirklichung, dem Mitmenschen, dem Werden einer neuen Welt. Seit Christus auferstanden ist, hat alles in der menschlichen Geschichte bleibenden Wert bekommen. Leibliches Dasein bedeutet Möglichkeit und Aufgabe, zukünftige Auferstehung und Verherrlichung vorwegzunehmen, sich für Gottes Zukunft zu öffnen.

6. Zusammenfassung

Die Botschaft von der geschehenen Auferstehung und Erhöhung Christi und von der zu erwartenden Teilnahme der Menschen an diesem Ereignis gehört zur Mitte des Evangeliums. Diesem eignen als ganzem, wie in seinen einzelnen Bekenntnissen drei Grundstrukturen: es ist stets Botschaft, Anspruch und Verheißung in einem. So sind Auferstehung und Verherrlichung zuerst einmal Botschaft; etwas Niedagewesenes wird angesagt: Jesus ist aus dem Tod in die Lebensmacht Gottes eingegangen, er nimmt teil an der Herrschermacht Gottes. Was er damit begonnen hat, setzt sich in der menschlichen Geschichte fort, Verherrlichung und Auferstehung sind allen Menschen als Möglichkeit aufgetan. Diese Botschaft erhebt einen Anspruch, sie will etwas von denen, die sie hören: weil Christus weltweit daran ist, neue Auferstehungswirklichkeit zu schaffen, deswegen ist es an den Menschen, an diesem «Werk des Herrn» reichlich mitzuarbeiten (1 Kor 15,58). Die Menschen müssen sich der neuen Lebensmacht Gottes aussetzen, den Schöpfer in ihrem leiblich-gesellschaftlichen Dasein zur Herrschaft kommen lassen, Jesu Liebe leiblich verwirklichen. Drittens ist diese Botschaft Gottes große Verheißung; sie eröffnet den Menschen ungeahnte Möglichkeiten, die einzige Möglichkeit des Lebens und der Selbstverwirklichung. Eine neue Schöpfung ist im Werden; sie wird nicht von Menschen gemacht, sie wird aber auch nicht ohne den Menschen. Alle sollen einbezogen werden in die Auferstehungswirklichkeit Christi, sollen zu ihrem Schöpfer finden.

Der Tod Jesu am Kreuz, der Tod seiner gehorsamen Liebe, ist der Tod des Todes, ist das neue Leben geworden. Von daher ist die Welt nicht im Vergehen, sondern im Werden. Gott hat zu diesem Werden ja ausgesagt. Jesu Dasein und Sterben für andere erwiesen sich als Auferstehung. Im Sinn des NT ereignet sich Jesu Auferstehung in der menschlichen Geschichte, durch seine «Erscheinungen» vor Zeugen,[20] dadurch, daß er Menschen begegnet und in ihnen zu neuem Leben kommt. Wo Jesu Dasein-für-andere verwirklicht wird, wo seine Liebe in der Gesellschaft mobil gemacht wird,

kommt Christus leiblich zu neuem Leben, wird Gott verherrlicht. Auferstehung und Verherrlichung ereignen sich von Jesus Christus her in der menschlichen Geschichte, weil sich seit Gottes Menschwerdung Gott und Christus in dieser Geschichte ereignen. Sie gehen nicht in dieser Geschichte auf, denn Gott ist stets vor den Menschen;[21] der Auferstandene begegnet, indem er sich entzieht. Die Welt steht unter dem Anspruch kommender Auferstehungswirklichkeit. Durch dieses Bekenntnis wird der Christ nicht seiner Welt entfremdet, er wird vielmehr in diese hineingestellt, denn diese soll zur neuen Schöpfung Gottes werden. So ist Christus die Zukunft Gottes und die Zukunft des Menschen: in ihm kommt Gott auf die Menschen zu, und in ihm kommt der Mensch zu sich selbst. Christus ist die real mögliche Zukunft des Menschen.[22]

[1] Vgl. G. Hasenhüttl, Geschichte und existentiales Denken (Wiesbaden 1965) 4f.

[2] Vgl. W. Kasper, Geschichtlichkeit der Dogmen?: Stimmen der Zeit 92 (1967) 404; J. Schoiswohl, Fortschritt in der Kirche (Graz 1968) 8ff.

[3] H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi (Einsiedeln 1968) 70, betont, daß wir über das Phänomen der Auferstehung theologisch noch nicht viel wissen.

[4] Dazu W. G. Kümmel, Die Bedeutung der Enderwartung für die Lehre des Paulus: Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze (1965) 36–47; R. H. Charles, Eschatology (New York 1963); H. W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil = Studien zur Umwelt des NT 4 (1967); L. Mattern, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes 47 (1966).

[5] Vgl. P. Stuhlmacher, Erwägungen zum Problem der Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie: Zeitschrift für Theologie und Kirche 64 (1967) 342-50; A. Grabner-Haider, Welt und Mensch in Gottes Zukunft: Theologie der Gegenwart 10 (1967) 139–51; ders., In Gottes Zukunft = Theologische Meditationen 22 (Einsiedeln 1968).

[6] G. Sauter, Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Diskussion, (Zürich 1965); J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie = Beihefte zur Evangelischen Theologie 38 (München 1964); ders., Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie: E. Bloch zu Ehren (Frankfurt 1965) 240–63; W. Pannenberg, Der Gott der Hoffnung: ebd. 205–25; K. Rahner, Christentum als Religion der absoluten Zukunft: Christentum und Marxismus heute (Wien 1966) 202–13; E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden (Tübingen 1965).

[7] So K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit: Biblische Zeitschrift 6 (1962) 188.

[8] Vgl. H. Schlier aaO. 9; V. H. Neufeld, The Earliest Christian Confessions (1963) 120ff; Ph. Seidensticker, Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien (1967) 11; ders., Das antiochenische Glaubensbekenntnis in 1 Kor 15,3–7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte: Theologie und Glaube 57 (1967) 286–323; J. Kremer, Das älteste Zeugnis der Auferstehung Christi = Stuttgarter Bibelstudien 17 (1966); G. Koch, Die Auferstehung Jesu Christi = Beiträge zur Historischen Theologie 27 (1965).

[9] Vgl. dazu M. Albertz, Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 21 (1922) 259–69; H. Grass, Ostergeschehen und Ostergeschichte (²1962); H. von Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-Histor. Klasse (²1958); E. Fascher, Die Osterberichte und das Problem der Hermeneutik: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. von H. Ristow und K. Mattiae (²1961) 200–07; E. Lohse, Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums = Biblische Studien 31 (1961); H. W. Bartsch, Das Auferstehungszeugnis. Sein historisches und theologisches Problem = Theologische Forschung 41 (1965); L. Goppelt, Das Osterkerygma heute: Lutherische Monatshefte 3 (1964) 50–57; H. G. Geyer, Die Auferstehung Jesu Christi: Christus unter uns, hrsg. von F. Lorenz (Stuttgart 1967) 19–31.

[10] H. Schlier aaO. 38, hat dafür das Wort «Begegnis» geprägt.

[11] Vgl. H. Schlier aaO. 39.

[12] Dazu auch H. Schlier aaO. 23.

[13] So R. Bultmann, Theologie des Neuen Testamentes (⁵1959) 353; P. Stuhlmacher aaO. 449.

[14] Vgl. R. Schnackenburg, Doxa: LThK ²III, 532f.

[15] Vgl. J. Schneider, Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie = Neutestamentliche Forschungen 3,3 (Gütersloh 1932) 31; H. Kittel, Die Herrlichkeit Gottes = Beiheft zur Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 16 (Gießen 1934) 180; Gall, Die Herrlichkeit Gottes (Gießen 1900) 50f.

[16] Vgl. E. Schweizer, Soma: ThWB VII, 1064–91; J. A. T. Robinson, The Body. A Study in Pauline Theology (London 1962); E. Käsemann, Leib und Leib Christi (Tübingen 1933); ders., Gottesdienst im Alltag der Welt: Judentum-Urchristentum-Kirche (Berlin 1960) 165–71; O. Cullmann, La délivrance anticipée du corps humain d' après le NT: Hommage et Reconnaissance (Paris 1946) 32–40; P. Benoit, Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps: Recherches de Science Religieuse 39 (1951/52) 267–80.

[17] Vgl. E. Käsemann, Leib und Leib Christi (Tübingen 1933) 23.

[18] Vgl. P. Benoit aaO. 276; B. Rigaux, S. Paul et ses lettres (Paris–Bruges 1962) 190; St. Lyonnet, La rédemption de l' Univers: Lumière et Vie 9 (1960) 53; L. Cerfaux, Le Chrétien dans la théologie de S. Paul (Paris 1963) 249; anders A. Schlatter.

[19] Vgl. A. Grabner-Haider, Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Welt und Mensch im Anspruch der Zukunft Gottes = Neutestamentliche Abhandlungen 4 (Münster 1968).

[20] H. Schlier aaO. 39.

[21] J. B. Metz, Gott vor uns: E. Bloch zu Ehren (Frankfurt 1965) 226f.

[22] Zur dogmatischen Frage des «Zwischenzustandes» des einzelnen Menschen zwischen Tod und allgemeiner Totenauferstehung läßt sich vom biblischen Denken her nichts Bestimmtes sagen. Paulus jedenfalls erwartet, nach seinem Tod sofort vollends «mit Christus» zu sein (Phil 1,23). Vgl. dazu P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie zur paulinischen Eschatologie = Neutestamentliche Abhandlungen 2 (Münster 1966) 341f.

ANTON GRABNER-HAIDER

geboren am 19. Mai 1940 in Pöllau (Steiermark/Österreich), 1965 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Graz, Tübingen, Bonn und Münster und doktorierte 1965 in Theologie und ist Professor für Katechetik an der pädagogischen Akademie in Graz. Er veröffentlichte: Paraklese und Eschatologie bei Paulus (Münster 1968), In Gottes Zukunft (Einsiedeln 1968).

José-María González-Ruiz

Entmythologisierung der «anima separata»?

Die neueren Forschungsarbeiten auf dem Gebiet der Phänomenologie, Geschichte und Soziologie der Religion und die vom deutschen Theologen Rudolf Bultmann aufgebrachte Problematik haben die Frage nach dem Mythos in die vorderste Reihe der theologischen Auseinandersetzungen gerückt.

Wir wollen hier nicht in den dichten Wald des Mythosproblems eindringen, sondern wir gehen von ihm aus in der Absicht, uns in einen geeigneten Gesichtswinkel zu einer theologisch-pastoralen Überprüfung eines Aspekts unseres christlichen «Mythos» zu versetzen, der uns heute einer gründlichen Revision zu bedürfen scheint: die Eschatologie der Einzelperson, d.h. das, was mit dem vor sich geht, was wir bis vor ganz kurzem «anima separata» genannt haben.

1. Funktion des Mythos

Die Geschichte der menschlichen Kultur weist unbestreitbar eine in die Augen springende Zwiespältigkeit auf. Der Mensch ist darum bemüht, sich selbst zu verstehen und nach den nötigen Antrieben zu suchen, um das menschliche Abenteuer fortzusetzen.

Nun aber treten auf dieser Suche nach Selbstverständnis deutlich zwei Richtungen auf, die als einander prinzipiell entgegengesetzt erscheinen. Jede von ihnen drückt sich in einem bestimmten Modell aus: im «wissenschaftlichen Modell» und im «mythischen Modell».

Bultmann gibt von beiden Entwürfen eine unseres Erachtens erschöpfende Darstellung.[1]

Der «wissenschaftliche Entwurf» geht von der Voraussetzung aus, daß das Universum in sich geschlossen ist; er hat eine Vorliebe für das aristotelische *συνεχές*. Das Universum ist nicht «durchlöchert», so daß durch seine Spalten eine supponierte Transzendenz einzudringen vermöchte. Zwar ist in der modernen Sicht die kosmische «Kontinuität» nicht mehr statisch, sondern diese hat sich in eine dynamische Kontinuität verwandelt; dennoch bleibt sie weiterhin ebenfalls *συνεχές*.

Daß heute die Arbeitshypothesen einander rasch ablösen, will wenig besagen, handelt es sich dabei doch stets um die Auffassung des Universums als eines sich selbst genügenden Ganzen. Dieses hat es nie nötig, aus sich selbst herauszutreten oder sich gegen «etwas» zu projizieren, das sich völlig außer ihm befände und etwas «ganz anderes» wäre.

«Im gleichen ist ‹modernes wissenschaftliches Denken› nicht durch den Inhalt dessen gekennzeichnet, was in ihm über Natur und Welt geurteilt wird, sondern dadurch, daß kein Urteil über diese Gegenstände Geltung beanspruchen darf, das nicht den Erfordernissen hinreichender Begründung genügt. Man verkennt den eigentlichen Differenzpunkt zwischen ‹mythologischem› und ‹modernem› Denken, wenn man die Inhalte der verschiedenen Weltbilder gegeneinander setzt und dabei darauf hinweist, daß das ‹moderne Weltbild› in gewisser Hinsicht ‹uneinheitlich›, ‹unabgeschlossen› oder gerade heute in gänzlicher Umbildung begriffen sei. Darum geht es nicht; sondern der unüberbrückbare Unterschied zwischen modernem und mythischem Denken liegt in der Verschiedenheit von unbewußt-unkritischem und bewußt-kritischem Urteil – mögen auch die Ergebnisse, zu denen beispielsweise die moderne Naturwissenschaft (wohlgemerkt auf Grund bewußtkritischen Urteilens) kommt, innerhalb weniger Jahre wechselnde sein. Die einander ablösenden weltbildlichen Vorstellungen erheben sich als Hypothesen auf dem Grunde der kritischen Verantwortlichkeit des Denkens.»[2]

Der «mythische Entwurf» wurde von der Menschheit aller Zeiten geteilt. Mircea Eliade schildert die Realität des Mythos und schreibt diesem eben diese Intention zu, aus sich selbst herauszutreten, sich zu transzendieren, welche die Zivilisationen religiösen Gepräges kennzeichnet.

Der religiöse Mensch macht sich ein Menschsein zu eigen, das ein transhumanes, transzendentes Modell hat. Er anerkennt sich selbst eigentlich nur in dem Maß als Mensch, als er sich nach «äußern», «transzendenten» Mächten ausrichtet. Der religiöse Mensch strebt darnach, sich von dem, was er antrifft, was auf der Ebene seiner profanen Erfahrung liegt, zu unterscheiden. Den religiösen Menschen gibt es nicht: er macht sich selbst zu einem solchen, indem er sich den göttlichen Leitbildern annähert. Insofern betrachtet sich der religiöse Mensch auch als Ergebnis der Geschichte, jedoch nicht der profanen Geschichte, sondern der Heilsgeschichte. Der

profane Mensch ist bestrebt, einzig durch die menschliche Geschichte konstitutiert zu sein, d.h. durch die Summe der «nichttranszendenten» Akte, denen es nicht darum geht, irgendein höheres Modell zu schaffen, und die infolgedessen für den religiösen Menschen sinnlos und uninteressant sind. Gemäß dem «mythischen Entwurf» gelangt man nur dann zum wahren Menschsein, wenn man sich nach der Lehre und Weisung der Mythen richtet, d.h. die Gottheiten nachahmt.[3]

Nun aber existieren die beiden Entwürfe – der «wissenschaftliche» und der «mythische» – nicht immer in paralleler Form, sondern sehr oft kommt es zwischen den beiden zu einer gegenseitigen Beeinflussung und einer Osmose.

Wenn wir uns auf den mythischen Entwurf beschränken, so sehen wir, daß der Mensch stets versucht ist, den Mythos zu «rationalisieren», indem er die übernatürlichen «Mächte» domestiziert und ihnen das Überraschende und Verwirrliche nimmt, das sie an und für sich zwangsläufig besitzen.

G. van der Leeuw[4] beobachtet, wie sehr es gewissen Gruppen von Gläubigen daran gelegen ist, für die Gottheit einen Namen herauszufinden. Der Name gibt der Macht eine genaue, bestimmte Gestalt und einen konkreten Inhalt. Als Moses Gott nach seinem Namen fragt, um sich vor seinen Stammesgenossen zu beglaubigen, antwortet Gott mit einer «transzendentalistischen» Ausflucht: «Ich werde der sein, der ich bin...» (Ex 3,14). Die Römer unterschieden zwischen den «dii certi» und den «dii incerti». Diese letztern waren viel beunruhigender. Die einzige Form, sich ihrer zu bemächtigen, bestand darin, dem «unbekannten Gott» einen Altar zu errichten (der ἄγνωστος θεός der Griechen, vgl. Apg 17,22).

Diese Absicht, den Mythos zu «rationalisieren», ist das, was Bultmann «Mythologie» nennt; folglich heißt «entmythologisieren» soviel wie «entrationalisieren»: den Sinn des Mythos vom Logos des natürlichen Menschen befreien, der jedes Anderssein, das ihn in eine Krisis bringt, d.h. jedes echte Anderssein, zu neutralisieren und sich einzuverleiben sucht.[5]

Infolgedessen ist die eigentliche Funktion des Mythos das «Begegnenlassen»; er will als Mittel dienen, wodurch die direkte Kommunikation zwischen dem Gewissen des Glaubenden (oder der Gemeinschaft) und der übernatürlichen Macht zustande kommt, die stets als «völlig verschieden», als «ganz anders» auftritt.

Jürgen Moltmann definiert den «Atheismus» (?) Ernst Blochs treffend als einen «Atheismus um Gottes willen»:[6] der «Atheist um seiner selbst willen» kennt Gott nicht als den ganz andern oder völlig verschiedenen, da er sich selbst für Gott hält; der «Atheist um Gottes willen» hingegen zerstört alle an und für sich religiösen Bilder, Überlieferungen und Gefühle, die ihn auf illusorische Weise mit Gott verbinden, und zwar tut er dies gerade wegen der nicht zum Ausdruck zu bringenden Vitalität Gottes als des ganz andern.

Nun aber ist die «Mythologie» eben die Absicht, die «Andersheit» Gottes zu zerstören; zu erreichen, daß er aufhört, ein «anderer» zu sein, und zu etwas wird, was unser und erreichbar ist. Es ist die Absicht, Gott zu domestizieren und sich von der Unsicherheit zu befreien, die seine unbegründete und damit verwirrliche Präsenz mit sich bringt.

Infolgedessen hört der Mythos auf, transparent zu sein, und wird undurchsichtig.

Der echten «Entmythologisierung» geht es nicht darum, den Mythos zu zerstören, sondern ihm wiederum seine Transparenz zu geben. Deswegen ist es notwendig, weniger den Mythos an und für sich ins Auge zu fassen, sondern sich zu bemühen, durch seine ihm zurückerstattete Transparenz hindurch zu sehen. Das wäre die positive Operation der «Transmythologisierung», der Zurückwendung zum Mythos als zu einem inadäquaten Ausdruck des Unsagbaren.

Dies ist es, was wir beabsichtigen, wenn wir den alten christlichen Mythos der unmittelbaren Eschatologie der Einzelperson oder der «anima separata» prüfen. Zweifellos ist eine eigentliche «Mythologisierung» des – an und für sich gültigen – Mythos der Begegnung der Einzelperson mit Gott jenseits der Grenzen ihres persönlichen Lebens vor sich gegangen.

Wir wollen, indem wir dem biblischen Leitfaden folgen, den Inhalt des Mythos entdecken, um ihm seine Transparenz wiederzugeben und damit auch seine echt religiöse Werthaltigkeit zurückzuerstatten.

2. Der Erlösungsmythos bei den Griechen

Um den religiösen Gehalt des Mythos der unmittelbaren Eschatologie des Einzelmenschen besser zu verstehen, ist es von Nutzen, das griechische Denken über diesen Punkt zu erheben, da dieses beim Umdenken des Mythos, das die Autoren des Neuen Testaments vornahmen, als Hintergrund und Kontrast diente.

Wir lassen die volkstümlichen Ausprägungen des griechischen Denkens beiseite und beschränken uns, wenigstens im Grundlegenden, auf die Philosophie, wie die großen Denker sie repräsentierten, die im Bereich des Neuen Testaments und des Urchristentums zu großem Einfluß gelangten.

Wie wir wissen, ist in der platonischen Metaphysik die Seele nicht nur unsterblich, sondern ewig. Sie ist ein Funke des göttlichen Feuers, kannte «vorzeiten» die Welt der erhabenen Ideen und wurde – aus Gründen, die in der platonischen Überlieferung nicht immer klar sind – von den Höhen gestürzt und in einen menschlichen Organismus eingeschlossen, wo sie gefangen und verbannt ist, auch wenn sie deswegen nicht ihren unvergänglichen Charakter einbüßt.

Platon unterscheidet in der Seele drei Teile: den Sitz der niedern Leidenschaften, den Sitz der edlen Eigenschaften und den Sitz der Intelligenz. Nur dieser letztere ist unsterblich.

Aristoteles geht scheinbar mit Platon nicht einig, da er die Seele als «Form» des Körpers auffaßt, ohne die dieser seine Lebensfunktionen nicht auszuüben vermöchte.[7] Trotzdem ist es nicht so leicht, Aristoteles in eine «materialistische» Position einzufügen. In der Tat spricht er von einer «Seele anderer Art», von der Intelligenz, dem *Noῦς*, dem Sitz des Denkens, die sich zwar auf den Körper stützt, sich jedoch mit ihm nicht vermischt. Sie ist eine Art «Superform», welche den Betätigungen der «Form» des Körpers ihre Ausrichtung gibt. Dieser *Noῦς* ist unsterblich und stellt das Göttliche am Menschen dar.

Glauben wir ja nicht, daß das Denken dieser beiden Geistesriesen in einem abgeschlossenen Lebensraum vor sich ging; ganz im Gegenteil bot die alte und verbreitete orphische Überlieferung einen guten Nährboden für diese Auffassung der Seele als eines göttlichen und unsterblichen Elements. Die Orphiker betrachteten die innerkosmische Wanderung der Seele als einen unglückseligen Weg durch den «Kreislauf der Schmerzen». Die Seele entrinnt schließlich diesem Kreislauf und wendet sich der Götterwelt zu. Um sich den Göttern zu nähern, besitzt die Seele in sich selbst einen Identitätsausweis: ihren göttlichen Ursprung, ihre innigste Zugehörigkeit zu ihren Göttern.

Eine Goldtafel, die in einem Grab von Petelia entdeckt wurde, läßt den verstorbenen Orphiker sagen: «Ich bin ein Doppelwesen: halb irdisch, halb himmlisch.»[8] Oder noch einfacher: «Die Erde zur Erde, der Geist zum Himmel.»[9]

Dieser Dualismus lief folgerichtig auf eine Herabwürdigung des Leibes hinaus, der zum Grab der Seele wurde: *σῶμα σῆμα*.[10]

Die dualistische Überlieferung setzte sich bei den Stoikern fort. Die ersten Stoiker geben das Fortleben der Seele zu, scheinen ihr jedoch eine unpersönliche Unsterblichkeit zuzuschreiben. Es ist eine Unsterblichkeit «zyklischen» Charakters, da ein Tag kommen wird, an dem die Welt in das Innere des Prinzips, das sie beseelt, reabsorbiert wird in einem universalen «Weltenbrand», auf den eine «Regeneration» folgen wird, die den Kosmos in einer Form, die mit seiner alten Gestalt identisch sein wird, reproduzieren wird.

Bei den römischen Stoikern entwickelt sich jedoch die Lehre von der Unsterblichkeit in einem mehr «personalistischen» Sinn und nimmt dabei einen religiösen Akzent an, der dem Christentum sehr nahesteht. Auf jeden Fall folgt ihm der Dualismus auf dem Fuße: Im Menschen sind zwei Elemente vorhanden, die zueinander gänzlich im Gegensatz stehen: der Leib, welcher der Erde angehört, und der Geist, das sittliche, erhabene Prinzip, das von Gott kommt und zu ihm zurückkehrt.

3. Der Mythos der Erlösung der Einzelperson in der Bibel

Um den biblischen Mythos der Eschatologie der Einzelperson richtig zu situieren, müssen wir von der Voraussetzung ausgehen, daß für alle biblischen Schriftsteller – sowohl des Alten wie des Neuen Testaments – keine «Seele» existiert in dem Sinn, wie wir ihm im griechischen Denken begegnet sind. Der biblische Mensch besteht ganz aus einem Stück. Das entscheidende aber ist dies, daß nach der Bibel im Menschen kein göttliches Element vorhanden ist, welches das Fortleben der menschlichen Persönlichkeit verbürgen würde.

Schon das Wort «nepheš», das unzutreffenderweise mit «Seele» wiedergegeben wird, bezeichnet die Vitalität des Menschen in ihrem weitern Sinn, und es wird von ihr ausdrücklich gesagt, daß sie sterben könne (Nm 23, 10; Jdt 16, 30). Der biblischen Auffassung geht es darum, den Menschen – den ganzen Menschen – als eine von Gott gänzlich verschiedene Wirklichkeit darzustellen. Der Mensch ist von sich aus «Fleisch». Im Alten Testament weist das «Fleischsein» eine doppelte Dimension auf.

Die eine – vertikale – Dimension bezieht sich auf Gott. «Bāsār» setzt die Kreatur in Gegensatz zum

Schöpfer und betont die Schwäche, Hinfälligkeit, Begrenzung im Gegensatz zu den Attributen Gottes. Das «Fleisch» ist sichtbar, Gott ist unsichtbar; das «Fleisch» ist begrenzt, Gott ist unendlich; das «Fleisch» ist ohnmächtig, Gott ist allmächtig; das «Fleisch» leidet, schwindet, stirbt; Gott ist unsterblich.[11]

Die zweite Dimension des Menschen als Fleisch im Alten Testament erstreckt sich in horizontaler Richtung: als «Fleisch» wird nicht nur jeder Mensch in seiner Einzelindividualität bezeichnet, sondern die Menschheit als solche, der Mensch, insofern er einer mehr oder weniger homogenen Kollektivität angehört. In den eben angeführten alttestamentlichen Texten wird diese kommunitäre Dimension des «Fleisches» betont. Der Ausdruck «alles Fleisch» («kōl bāsār»), der an sehr vielen Stellen vorkommt, bezieht sich deutlich auf einen Menschenblock als solchen, auf die geschichtliche Lage einer mehr oder weniger breiten Gruppe menschlicher Wesen.[12]

Paulus erarbeitet seine ganze Theologie des Menschen von dieser alttestamentlichen Auffassung aus. Für ihn bedeutet «Fleisch» das Menschlich-Irdische als solches, in seiner Schwäche und Hinfälligkeit, im Gegensatz zu Gott und seinem «Geist» (Gal 1,16; 1 Kor 15,50; Röm 9,7–8). Dieser aus dem Alten Testament geschöpfte Sinn wird – wie H. Mehl-Koehnlein[13] bemerkt – noch erweitert und übersteigert, insofern «Fleisch» nicht nur das Menschsein als solches bezeichnet, sondern die ganze Sphäre des Humanen, all das, was in der geschaffenen Welt nahe oder entfernt den Menschen angeht, all das, dem er sein Gepräge oder die Spur seiner Herrschaft aufdrückt, all das, was vom Menschen vermenschlicht wird. Die menschliche Existenz, die Daseinsweise des Menschen wird nicht auf die Leiblichkeit eingeengt, auf die Individualität eines jeden eingegrenzt, sondern sie tritt in Erscheinung und realisiert sich in einer weitern Sphäre, an der der Mensch teilnimmt und in der er seine Verantwortung ausübt.

Kurz, der Mensch der Bibel ist:

1. ganz aus einem Stück;
2. als ganzer gebrechlich, hinfällig, sterblich.

Diese Hinfälligkeit und Sterblichkeit kann nur überwunden werden durch den «Hauch» oder «Geist» Gottes, der stets ein unverdientes Geschenk darstellt. Im Alten Testament ist der «Geist» immer eine Gabe Gottes. Er allein bietet die Möglichkeit dafür, daß ein Wesen in die «Vital»-Sphäre eingegliedert wird.[14]

«Das ist», schreibt G. van der Leeuw,[15] «trotz vieler gegenteiliger Anschauungen im Christentum selbst, die christliche Auffassung vom Los des Menschen: ‹Die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu› (Röm 6,23). Und: ‹Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen› (Jo 17,3). Es bedeutet, daß die Seele keine unsterbliche Göttin ist, sondern nur eine Einstellung auf Gott. Es bedeutet, daß weder Begehung noch sittliche Tat endgültigen Einfluß haben auf das Los des Menschen, sondern nur Gott. Es bedeutet, daß das ewige Leben dem Menschen zwar geschenkt wird, aber nicht des Menschen ist, sondern nur Gottes. Die Gewißheit des Jenseits beruht auf dem Erlebnis der göttlichen Liebe: *nihil longe est a Deo, neque timendum est, ne ille non agnoscat in fine saeculi unde me resuscitet*, wie Monica (Aug. Conf. IX, 11) sagte. Das Los des Menschen, wie es auch sei, ruht in der Liebe Gottes. So konnte der großartige Gedanke aufkommen, dem Dante Ausdruck gibt, daß auch die Hölle die Liebe schuf (Inf. III, 4ff).»

Da man so den Menschen von Grund auf als «Fleisch», d.h. in seinem ganzen Sein als von Wesen aus hinfällig und sterblich auffaßte, sah man das Eindringen des «Geistes» Gottes als ein Gnadengeschenk an, zugleich aber als eine im Gewebe der menschlichen Existenz präsente Realität. Der Mensch erhält *de facto* durch diesen Einbruch des göttlichen Geistes sein Gepräge. Deshalb wird der Tod als etwas Negatives betrachtet, das dem Wirken Gottes widerstreitet. Für die Geisteshaltung der Bibel stellt der Tote den äußersten Grad der Unreinheit dar (Nm 9,6; 11,11.18; 31,19). Dies erklärt die Anwendung ritueller Mittel, um sich vor jedem Kontakt mit der Sterblichkeit und Hinfälligkeit zu schützen.

«Das Ergebnis von alledem», schreibt G. von Rad,[16] «war eine radikale Entmythologisierung und Entsakralisierung des Todes. Der Tote stand schlechterdings außerhalb des Kultbereiches Jahwes, und einen anderen als diesen durfte Israel nicht kennen. Die Toten waren von Jahwe und der Lebensgemeinschaft mit ihm geschieden, weil sie jenseits des Jahwekultus standen (Ps 88,11–13). Hier lag des Todes eigentliche Bitterkeit, und dieses Todeserlebnis sprachen die Klagepsalmen ergreifend aus.»

Von dieser Sicht aus versteht man leicht, daß nach biblischer Auffassung das Gott-nahe-Sein stets bedeutet, dem Leben nahe und dem Tod fern sein.

Dies ist die tiefe Grundlage des jüdisch-christlichen Mythos der Eschatologie des Einzelmenschen.

4. Gott ist nur der Gott der Lebendigen

Nun können wir das Argument für die Auferstehung verstehen, das Jesus mit solcher Selbstverständlichkeit aus der Tatsache zieht, daß Gott der «lebendige Gott ist»: «Was aber die Auferstehung von den Toten betrifft: habt ihr nicht gelesen, was Gott euch sagen wollte, da er sprach: ‹Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs ?› Er ist ja nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebendigen» (Mt 22,31–32).

Durch die ganze Bibel hindurch tritt Gott als der «Geber des Geistes» in Erscheinung, d.h. als derjenige, der Wesen, die von sich aus hinfällig und dem Tod preisgegeben sind, das Leben verbürgt.

Zwar erscheint in der Bibel Gott zugleich als Schöpfer und als Erlöser; zwischen diesen beiden Dimensionen liegt jedoch so etwas wie ein dialektischer Antagonismus vor. Gott ist eben deshalb Schöpfer, weil er eine Welt erschafft, die gänzlich von ihm verschieden, völlig anders ist. Nach dem schönen und tiefen Wort des Athenagoras «besteht zwischen Gott und der Welt ein großer Abgrund».[17] Die Erschaffung entfernt die Welt eher von Gott, als daß sie diese ihm näherbrächte. Und vor allem: der Mensch bleibt seinem Gutdünken überlassen und erhält den Auftrag, die Schöpfung weiterzuführen. Der tiefe Sinn der Sabbatruhe Gottes (Gn 2,2–3) ergibt sich aus diesem Zusammenhang. Die Aussage der Bibel sucht die Welt zu exorzieren, indem sie die Gespenster aus ihr vertreibt, die nach andern Religionsentwürfen sie bevölkerten.

Nun aber anerbietet sich dieser Schöpfergott, der Gott, der diesen abgründigen Abstand zur Welt einnimmt, aus Gnade in ihr zugegen zu sein, doch dieses Mal als Erlöser. Gott kommt, um zu retten: dies ist die große biblische Aussage über die Gegenwart Gottes in der Geschichte der Menschheit und des Kosmos.

Der Mensch erkennt seine Hinfälligkeit und findet sich mit ihr nicht ab. Diese Erfahrung ist bereits der Beginn der Präsenz Gottes; sie ist das, was die Konzilien von Orange später das «initium fidei» nannten. Gott tritt darin mit dem Angebot der Erlösung auf, und die Erlösung zielt immer auf Überwindung der Hinfälligkeit. Die Erlösung steht immer mit dem Leben in Zusammenhang.

Die ganze Geschichte des israelitischen Glaubens ist ein Weg, der zu einem größern Verständnis des Lebens als eines Gottesgeschenks aufsteigt.

A.T. Nikolainen behauptet mit Recht, daß die Macht Jahwes über den Tod die Voraussetzung der Auferstehung der Toten ist.[18] R. Martin-Achard[19] faßt seine Untersuchung wie folgt zusammen: «Wie wir sahen, stützt sich im Alten Testament der Glaube an die Rückkehr der Verstorbenen zum Leben letztlich auf die Offenbarung Jahwes an sein Volk; auf Grund dessen, daß sich der Gott Israels als ein mächtiger, gerecht eingestellter und gütiger Gott zu erkennen gab, behaupteten die «chassidim», die Toten kehrten zum Leben zurück. Das Ereignis, das die Christen an Ostern feiern, bürgt in ihren Augen ebenfalls für die Größe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit des Gottes Israels und der Kirche. Die Auferstehung Jesu legt Zeugnis ab für den Triumph des lebendigen Gottes über die dämonischen Mächte (Apg 3,15; 4,10; 10,40 usw.); sie legt Zeugnis ab für die göttliche Kraft, die den Sündern das Heil anbietet und sie nach dem Bild des Sohnes Gottes gestaltet (Röm 4,22ff); sie offenbart den Gläubigen die Liebe des Vaters, von der nichts sie zu trennen vermag, und die Besorgtheit Christi, der unablässig für sie eintritt (Röm 8,34ff). Ostern ist auch die Bestätigung der Offenbarung Jahwes an sein Volk; der Glaube der Apostel vereint sich mit der Hoffnung der Chassidim; gleich wie Israel stützt sich die Kirche auf die Verheißungen Gottes, um den Tod des Todes zu erhoffen; doch nur sie weiß, daß der Tod schon besiegt ist, und sie besingt Jesus Christus, gegen den die Unterwelt nicht die geringste Gewalt besitzt, und der den Menschen ein für allemal den Weg zum ewigen Leben gebahnt hat.»

Somit ist der Glaube an die Auferstehung nichts anderes als der Glaube an den Erlösergott. Nach Ansicht der biblischen Schriftsteller ist im Menschen nichts Göttliches und nichts Unsterbliches vorhanden; alles ist hinfällig. Gott allein kann mit seiner Heilsmacht dem Menschen die Möglichkeit anbieten, die ihm angeborene Hinfälligkeit zu überwinden.

Ja noch mehr: Gott selbst wird einzig als Retter aufgefaßt. Dies ist in den Augen der Gläubigen sein Daseinsgrund, ist doch Gott nicht der Gott der Toten. Der Gott, der *de facto* sich den Gläubigen zum Bewußtsein gebracht hat, ist ein Gott, der trotz der dem Menschen angeborenen Hinfälligkeit das Leben anbietet. Er ist der Gott der Lebendigen. Wenn er auch in der Zeit nach dem Tod

Abrahams, Isaaks und Jakobs sich immer noch als ihr Gott hinstellt, so deswegen, weil diese Patriarchen, die große Gläubige waren, die Sterblichkeit irgendwie überwunden haben oder auf dem Weg zu ihrer Überwindung sind.

Aus dieser Sicht heraus halten wir die Behauptung Karl Barths, die viele Theologen zunächst zu verwirren vermochte, für richtig: «Ganz unzweifelhaft ist ja das Wort ‹Auferstehung der Toten› für ihn (Paulus) nichts anderes als seine Umschreibung des Wortes ‹Gott›».[20] Selbstverständlich halten wir diese Gleichsetzung nur für gültig, sofern sie nicht «rationalisiert» wird, wie dies Barth selber zu tun scheint, wenn er das «Eschaton» außerhalb der Zeit und des Raumes zu situieren scheint. Denn laut dem großen Schweizer Theologen kommt die eschatologische Auferstehung der Menschen «nicht in allmählichen oder katastrophalen Entwicklungen», sondern «die Auferstehung geschieht quer hindurch durch das Leben und Sterben der Menschen, sie ist die Heilsgeschichte, die ihren eigenen Weg geht durch die andere Geschichte».[21] Auch die Parusie Christi ist ein «Erscheinen, das zu *keiner* Zeit stattfindet, weil es *aller* Zeit Geheimnis, Aufhebung, Grundlegung und Ewigkeit ist».[22] Beide – Auferstehung und Parusie – sind identisch und finden statt «im ewigen Augenblick, im Jetzt; darin, daß es keine Vergangenheit und keine Zukunft mehr gibt, da jene nicht mehr vergeht und diese nicht mehr im Kommen ist».[23]

Wie ich glaube, können wir Gläubige, wenn wir der Logik des Glaubens folgen, uns nicht den Luxus leisten – wie Karl Barth es tut –, die Art und Weise, wie der Heilsgott sein Versprechen, uns die Hinfälligkeit überwinden zu lassen, erfüllt, innerhalb oder außerhalb der Zeit und des Raums anzusetzen.

5. Schluß

Dies ist die einzig richtige Haltung des Gläubigen gegenüber dem «Mythos» der Eschatologie des Einzelmenschen. Was geschieht zwischen dem Zeitpunkt des Todes eines Menschen und der Vollverwirklichung der göttlichen Verheißung, daß wir den Tod überwinden? Bleibt ein Teil des Menschen gleichsam in einem Zustand der Überwinterung in der Hoffnung darauf, daß alle andern sich angliedern, um das endgültige Volk Gottes, das Volk der Erlösten zu bilden?

Wir können nicht leugnen, daß wir in unserer christlichen Überlieferung und in der sukzessiven kirchlichen Formulierung unseres Glaubens eine ganze theologische Bildwelt konstruiert haben, die uns auf unsere bangen Fragen irgendwie konkrete Antworten gab. Sind diese Antworten gültig? Stellt sich auch eine Aufgabe der «Entmythologisierung» unserer Formulierungen, mit Einschluß der dogmatischen Formeln? Ich glaube, daß dies von grundlegender Wichtigkeit ist. Wenn wir damit einverstanden sind, ernsthaft an die Entmythologisierung der Bibel zu gehen, warum sollten wir uns dann der unumgänglichen Entmythologisierung der Dogmen widersetzen?

Der Entmythologisierung der Bibel geht es nicht darum, den Mythos zu zerstören oder ihn wenigstens zu ersetzen, sondern sie will ihm nur seine Transparenz wiedergeben, damit er wiederum *bloß* ein klares Mittel zur Übermittlung der Offenbarungsbotschaft ist.

Die Entmythologisierung der dogmatischen Formeln muß selbstverständlich nicht nur das ewig Gültige jeder Formulierung, sondern auch ihre ekklesiale oder, besser gesagt, geschichtlich – ekklesiale Wahrheit bewahren. Im Lauf ihrer Geschichte hat die Kirche unter dem Antrieb des Geistes sich selbst ihren Glauben ausgesagt, ihn in der Sprache der jeweiligen Zeit formuliert und dabei die Absicht verfolgt, zum Verständnis der Offenbarungsbotschaft zu gelangen, die im betreffenden Zeitpunkt sich an sie richtete.

Doch «das Wort Gottes ist nicht gefesselt» (2 Tim 2,9), nicht einmal an die Zeit und den Raum des Lebens der Kirche. In jeder Epoche der Kirche ist das Wort Gottes weiterhin präsent, neu und wie eben erst entstanden.

Heute überdenkt die Kirche ihren Glauben an den Heilsgott und findet neue Formulierungen (oder wird sie finden), um diesen Glauben zum Ausdruck zu bringen, ohne daß sie deswegen den alten, geschichtlichen Formeln zu entsagen braucht; sie kann jedoch auf keinen Fall sie zu einem «Wort Gottes» erheben. Das Wort Gottes läßt sich nicht einfrieren, sondern bleibt durch die ganze Heilsgeschichte hindurch im Fluß.

Heute sind die Gläubigen zu größerer Reife gelangt und fühlen sich nicht gezwungen, ihre Phantasie spielen zu lassen und sich die konkrete Art und Weise vorzustellen, wie Gott wirkt, nachdem der einzelne Mensch den entscheidenden Zeitpunkt des Todes überschritten hat. Sie glauben, daß Gott ihr Heil will, und stellen ihm eine «Blankovollmacht» aus, auf die Art und Weise zu wirken, die er für richtig hält.

Selbstverständlich gehören wir der Kirche an, und als überzeugte Katholiken geben wir unsere Bindung an das kirchliche Lehramt nicht auf. Ganz im Gegenteil: wir vertrauen uns ihm so sehr an, daß wir, wenn dieses Lehramt in einem gegebenen Zeitpunkt uns eine neue dogmatische Formel vorlegt, uns nicht darüber aufhalten und in unserem Glauben nicht schwankend werden. Auch der Kirche haben wir eine «Blankovollmacht» ausgestellt. Wir wissen, daß es nur auf das eine ankommt: an den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu glauben, und auch zu glauben, daß dieser nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist.

«Wo Hoffnung ist, ist Religion», sagt Ernst Bloch.[24] Unsere Hoffnung an den Heilsgott, die uns über die Grenzen unserer Hinfälligkeit hinaus hoffen läßt, ist das, was die Religion in der Welt bestehen läßt. Sie ist das, was uns mit den Gläubigen in einer einzigen Kirche verbindet. Wir wissen, daß diese Hoffnung sich im prophetischen Bereich dieser Kirche konkretisieren und zum Ausdruck bringen wird.

Wir fliehen in gleicher Weise zwei «rationalistische» Gefahren: 1. die theologische Vorstellungswelt (den kirchlichen Mythos) zu einer Art quasiwissenschaftlicher Antwort auf die rationalen Fragen des Menschen zu machen; 2. zu suchen, den nicht mehr zeitgemäßen Mythos durch einen andern, «rationaleren» zu ersetzen, der – wie lange? – den Ansprüchen der modernen Menschen genügen soll.

Kurz: ein unablässiges Bemühen um Entmythologisierung läßt uns auf den wahren Inhalt unseres Glaubens achten: die Hoffnung auf den Heilsgott, der auf die Weise, die er für die angemessenste hält, uns an der Grenze unserer Existenz, wenn wir unsere Sendung als «Diener des lebendigen Gottes» erfüllt haben werden, eine gnädige Aufnahme bereiten wird.

Bis dahin leben wir dem Schoß unserer Kirche anvertraut und befolgen ihre Ratschläge und Weisungen, ohne deswegen zu erwarten, daß sie alle Möglichkeiten ihres Verständnisses des Gotteswortes erschöpfe.

[1] H.W. Bartsch (Hrg.), Kerygma und Mythos (Hamburg-Volksdorf [3]1954) I, 22–27; II, 180–184.

[2] C. Hartlich und W. Sachs, zitiert von Bultmann in: Kerygma und Mythos II, Anm. S. 181. Vgl. André Malet, Mythos et Logos. La pensée de R. Bultmann (Genève 1962) 43f.

[3] Vgl. Mircea Eliade, Lo sagrado y lo profano (Madrid 1967) 10ff.

[4] La religion dans son essence et ses manifestations (1948) 142ff.

[5] Vgl. A. Malet aaO. 57.

[6] In: Ernst Bloch, Religion im Erbe = Siebenstern-Taschenbuch 103 (München und Hamburg 1967) 15.

[7] «Da die Seele die *ἐντελέχεια* des Leibes ist, kann sie nicht ohne Leib bestehen; sie ist zwar nicht ein Körper, aber etwas, was dem Körper angehört» (De anima, II, 2, 413, a. 12).

[8] *εἰπεῖν γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον.* A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie (Leipzig [2]1910) 8.

[9] *Γᾶ μὲν ἐς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω..* E. Rhode, Psyche (Tübingen [10]1925) II, 389, 257ff.

[10] Platon, Gorgias, 47, 493 A.

[11] Gn 6,3; Ps 78, 38–39; Is 40,6; Dt 5,26; 66,16; Jr 12,12; Ez 21, 9–10.

[12] Vgl. Gn 6,12; Sir 14,18; 33,21; Is 40,5.6; 49,26 usw.

[13] L'homme selon l'Apôtre Paul (Neuchâtel-Paris 1955) 131 ff.

[14] Vgl. E. Jacob, Théologie de l'Ancien Testament (Neuchâtel–Paris 1955) 131ff.

[15] Phänomenologie der Religion (Tübingen [2]1956) 380f.

[16] Theologie des Alten Testaments I (München [4]1957) 290.

[17] Suppl. pro christianis 4.

[18] Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt, Annales, Accad. Scient. Fennicos (Helsinki 1944) 113f.

[19] De la muerte a la resurrección (Madrid 1967) 236.

[20] Die Auferstehung der Toten (Zollikon-Zürich [4]1953) 115.

[21] Ebd. 126.

[22] Der Römerbrief (München 1924) 402.

[23] Vgl. J.M. González-Ruiz, Epístola de S. Pablo a los Gálatas (Madrid 1964) 305ff.

[24] Das Prinzip Hoffnung III (Frankfurt 1959) 1404.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ MARIA GONZÁLEZ-RUIZ

geboren am 5. Mai 1916 in Sevilla (Spanien), 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom, ist Lizentiat der Bibelwissenschaften und Doktor der Theologie (1940), war Professor für Neues Testament am Priesterseminar von Malaga und ist theologischer Referent der Diözese Malaga und Publizist. Er veröffentlichte Studien über Marxismus und Humanismus und arbeitet mit an den Zeitschriften: «Estudios Biblicos» und «Biblica».

Piet Schoonenberg

Ich glaube an das ewige Leben

«Durch Christus glaubt ihr an Gott, der ihn von den Toten erweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben hat. So ist nun euer Glaube auch Hoffnung auf Gott» (1 Petr 1,21). Daß unser Glaube zugleich Hoffnung ist, zeigt sich deutlich, wenn wir bekennen: «Ich glaube an das ewige Leben.» Deshalb findet dieser Glaubensartikel ein besonderes Echo in unserer heutigen «Theologie der Hoffnung». Anderseits ist der abendländische Mensch von heute gegenüber dem «Jenseits» skeptischer denn je. In diesem Artikel wird aus grundsätzlichen, also nicht nur aus praktischen Erwägungen, zuerst vom ewigen Leben gesprochen, insofern es Zukunft bedeutet: Zukunft sowohl innerhalb dieser Geschichte wie auch über sie hinaus. Erst dann sprechen wir vom ewigen Leben als Verheißung Gottes für das Jenseits. Dabei werden wir die Erwartung des ewigen Lebens als Möglichkeit zeigen und wie es durch die Schrift bezeugt ist. Schließlich werden wir fragen, ob sich schon von diesem Leben aus Linien abzeichnen, die wir weiterziehen können, um so über den Inhalt des ewigen Lebens etwas Sinnvolles aussagen zu können.

Gott schenkt Zukunft

Die biblische Hoffnung richtet sich auf eine Zukunft, aber auf eine Zukunft, die schon begonnen hat, die in der Gegenwart wurzelt. Der reformierte Theologe H. Berkhof betont diesen schwerwiegenden Aspekt in seinem Buch «Gegronde verwachting».[1] Wenn der Prophet Nathan dem David ankündigt, Jahwe werde für ihn ein Haus bauen, dann ist der Bau schon dadurch begonnen, daß er ihm den Thron über sein Volk gegeben hat. Aber vor allem gründet die Verheißung auf dem, was Gott in Vergangenheit und Gegenwart für sein Volk getan hat und tut; dieses Bekenntnis umrahmt die Nathansprophetie von 2 Sam 7. Die Berufung auf die Befreiung aus Ägypten als Unterpfand der Zukunft ist bei den Propheten denn auch häufig. Im Proto-Isajas verschwindet sie zwar fast hinter der «brennenden Gegenwart», aber bei Deutero-Isajas wird der erste Auszug zum Bild des zweiten, der sich gerade vorbereitet.

Prophetie ist, wie Karl Rahner meisterhaft dargelegt hat, keine Reportage aus der Zukunft, sondern Auswirkung der Verheißung, die in Vergangenheit und Gegenwart Gottes und des Menschen enthalten ist.[2] Die Apokalyptik verdunkelt diesen Lehrsatz, scheint ihm aber bei näherem Zusehen auch nicht zu widersprechen. Ihre bis ins einzelne gehende Beschreibung von Gericht und neuem Äon sind zu unwahrscheinlich und vor allem auch ohne rechte Zusammenhänge, um Wort für Wort als eine Information über die Zukunft gelten zu können, die auf dem Weg über Gottes Allwissenheit und «ewigem Jetzt» zu uns gekommen sein soll. Und vor allem: Auch die Tatsache, daß die apokalyptische Literatur fast überall in einer Lage der Unterdrückung entstanden ist, hindert nicht, daß letztlich auch der Halt der Unterdrückten jener Bund ist, den Gott begonnen hat; und dadurch wissen sich die Unterdrückten als «das Volk der Heiligen des Allerhöchsten» (Dan 7,27). Im Neuen Testament liegt das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht anders. In der Predigt Jesu ist das Reich Gottes bestimmt auch zukünftig, aber es ist ebensosehr «nahe» (Mt 4,17) und «mitten unter euch» (Lk 17,21). Das ewige Leben, bei dem wir heute so sehr ans Jenseits denken, ist bei Johannes schon jetzt da, wie sich auch das Gericht schon jetzt vollzieht (siehe z. B. Jo 3,18.36; 5,24; 6,47).

Wenn die Zukunft Gottes auf einer Gegenwart in dieser Geschichte beruht, kann diese Zukunft selbst nicht nur Zukunft *nach* dieser Geschichte sein. Wenn nämlich Gottes Heil wirklich in der Geschichte steht, muß es auch für diese Geschichte etwas bedeuten, muß es innerhalb dieser Geschichte Zukunft haben. Das wird von der Schrift bestätigt. Im Alten Testament ist Gottes Heil sogar lange Zeit ausschließlich als innerweltliche Zukunft gegenwärtig: Die Toten in der Scheol fallen aus diesem Heil heraus. Im Neuen Testament rufen Gottes Gaben, durch Jesus im Geiste geschenkt, immer zum Handeln auf, und so bauen sie Zukunft. Den geringen menschlichen Möglichkeiten der biblischen Zeit ist es zuzuschreiben, daß diese Zukunft auf menschlicher Ebene wenig erkannt wird: einen Plan zur wirtschaftlichen Verbesserung oder zur Abschaffung der Sklaverei finden wir im Neuen Testament nicht. Nachdem nun aber die Zukunft so sehr in unsere Hand gelegt wurde, werden wir auf den innerweltlichen Sinn von Gottes Verheißung im Alten und Neuen Bund zurück-

greifen und uns darauf zuerst besinnen müssen. Gottes Verheißung, gerade wie sie unterschiedslos Beziehung zu Jenseits *und* Geschichte hat, ist heute besonders aktuell.

Die Aktualität dieser Sicht enthält zweierlei: *Zunächst*, daß diese Gegenwart und innerweltliche Zukunft das erste ist, was die Kirche heute der Welt zu verkündigen hat, und vor allem das erste, auf das ihr Diakonat gerichtet sein muß. Ohne dieses erste wird das letzte Wort der christlichen Botschaft – die Verheißung eines Lebens über den Tod hinaus – unglaubwürdig bleiben. Das allerdings nicht nur, weil der Mensch von heute nun einmal so «irdisch» eingestellt ist, sondern aus dem Wesen der Sache heraus. Denn wir schenken Gott kein wirkliches Vertrauen wegen unseres Jenseits, wenn wir nicht hier und jetzt und für die nächste Zukunft auf ihn bauen; zumal weil wir und unsere Welt – bei aller Vollendung – in der endgültigen Zukunft dieselben wie in der irdischen Geschichte sein werden. *Sodann* bedeutet dies, daß der Dialog mit denen, die dieses Jenseits leugnen oder nicht für der Rede wert halten, nur Sinn haben kann, nachdem sich beide Parteien auf Gottes Zukunft innerhalb der Geschichte gründlich besonnen haben. Auch bei unüberwindlichen unterschiedlichen Auffassungen vom Jenseits kann es eine christliche, ja sogar eine universale menschliche Ökumene der Hoffnung geben.

Die erste Überlegung in solch einer Ökumene kann sich auf die Frage richten, was das heißen soll: *Gott* gibt uns Hoffnung (worin die Überlegung enthalten ist, was wir damit sagen wollen und was uns damit gesagt sein soll, wenn wir «Gott» sagen dürfen). Das ist ebenso beim Dialog, der mit dem Marxismus in Gang kommt und in dem der Begriff «absolute Zukunft» eine große Rolle spielt.[3] Ich möchte diese Zukunft hier betrachten unter dem Aspekt des vollen Verhältnisses zwischen Gottes Handeln und dem des Menschen oder der Welt. Gott ist niemals unser Konkurrent oder unser Vertreter, sondern immer hat er die Initiative, ja er *ist* die Initiative. Gott schaltet uns nicht aus, sondern verwirklicht uns gerade als Wesen, die ihre Zukunft selbst planen und bauen. Obwohl die rettende Tat Gottes im Alten Testament oft seinem Eingreifen zugeschrieben wird (nur die Erzählungen von Joseph und von Esther zeigen seine Führung in innerweltlichen Ursachen), sind die Propheten trotzdem keineswegs Vorherverkünder eines Schicksals. Sie rufen zu einer Haltung auf, die von Gott belohnt wird, aber auch zu Taten, durch die der Mensch seine Zukunft selbst beeinflußt, z. B. Jeremias zu einem Vertrag oder einer Vereinbarung mit Babylon (Jer 27 und 29). Auch die Nächstenliebe, wie sie die Deuteronomisten und das Neue Testament sehen, baut an einer besseren Zukunft. Ohne seine Geschöpfe auszuschalten, hat Gott die Initiative; denn alles im Geschöpf kommt von ihm. Seine besondere Initiative liegt in der Gnade, die uns immer einlädt, seine Bundespartner zu sein, in dem Geist, der uns in Christus zu seinen Kindern macht und in all dem zu Brüdern und Schwestern miteinander. Diese Initiative ist immer überraschend. «Meine Wege sind nicht eure Wege» (Is 55,8): Dieses Wort zielt nicht auf die Unergründlichkeit, wie Gott das Böse in seinen Plan aufgenommen hat, sondern auf die Milde, mit der Gott das Böse vergibt und wieder zum Guten führt. Er kann immer weiter gehen als unsere Werke und sogar weiter als unsere Gedanken: «Er vermag mehr zu vollbringen als alles, was wir erbitten und ersinnen können» (Eph 3,20). Aus dieser Erwartung darf die Kirche prophetisch jede menschliche Verwirklichung oder Planung kritisieren, allerdings unter der Bedingung, daß sie selbst unter der Kritik von Gottes Wort bleibt. Sie kann auf Mißstände hinweisen und zu mehr Menschlichkeit in all unseren Zukunftsidealen aufrufen. Aber mehr als Kritik soll sie die Verheißung verkünden. Gott hat sogar immer mehr bereit als wir erdenken können. Deshalb dürfen wir in unserer Hoffnung nie schwach werden: weder aus Enttäuschung noch aus vermeintlicher Sättigung. Gottes Zukunft braucht durch keine menschlichen Grenzen beschränkt zu werden.

Über den Tod hinaus

Gott schenkt auch Zukunft über den Tod hinaus. Die Möglichkeit dazu kann nicht geleugnet werden, wenn wir Gott wirklich als Gott anerkennen; die tatsächlichen Verheißungen finden wir in der Schrift. Hier aber bäumt sich der moderne abendländische Mensch auf, und sein Zweifel, sein Verstummen, seine Verdrängung oder Leugnung lassen auch den Gläubigen nicht unberührt. Wir müssen zunächst fragen, warum die Botschaft vom ewigen Leben über den Tod hinaus heute nicht ankommt. Man könnte sagen, daß der moderne technische Mensch auf besondere Weise Empiriker ist, womit übrigens kein Werturteil ausgesprochen werden soll. Wenn sein Empirismus exklusiv wird, ist das einer der Gründe dafür, warum das Interesse für das Transzendente, d.h. für Gottes Transzendenz und für die Transzendenz von Gottes Ge-

schenken, durch unsere wissenschaftliche und technische Sorge um dieses Leben verdrängt wird.

Aber es gibt auch einen philosophischen Grund, warum der Tod das Ende zu sein scheint. Er wird in unserer heutigen Anthropologie ernster genommen – man möchte sagen: er wird ontologisch betrachtet. Die von Plato ausgehende, von Thomas zum Teil mit Aristoteles korrigierte Sicht auf den Menschen als ein Compositum aus einem sterblichen Leib und einer Seele, die – insoweit sie als Geist diesen Leib transzendiert – unsterblich ist, wird der Kritik unterworfen, und damit verliert das Jenseits seine Anschaulichkeit. Die Seele lebt nicht mehr über den Tod des Leibes hinaus. Nicht erst der niederländische «Nieuwe Katechismus», sondern schon Karl Rahner hat die Bemerkung gemacht, daß Seele und Leib gleicherweise sterben.[4] Man kann sogar (mit Leo Backer) hinzufügen, daß die Seele, der Geist oder die Person im Menschen am meisten stirbt.[5] Dieser ontologische Ernst des Todes zeigt ihn als ein radikales Ende. Unsere Zeit scheint den Tod psychologisch zu verdrängen, nimmt ihn aber ontologisch sehr ernst (vielleicht verdrängt sie ihn gerade deshalb so).

Bei all diesen theoretischen Sichten ist noch nicht das wichtigste Argument gegen eine Hoffnung auf das Jenseits genannt: der Protest gegen den Wechsel auf die Ewigkeit, die Verfremdung unseres irdischen Auftrags. Feuerbach und Marx wird darin heute von fast jedem Recht gegeben, und wir haben ihre Kritik sehr ernst zu nehmen.

Die Christen, die durch diese Argumente zum Verschweigen oder Leugnen des Jenseits kommen, können sich auf die Schriften des Alten und des Neues Testaments berufen. Die Thora kennt nur Gottes Segen oder Strafe in diesem irdischen Leben, weshalb denn auch die Sadduzäer, die sich nur an die Thora halten, noch in Jesu und in Pauli Zeiten die Auferstehung leugnen (Mk 12,18 par; Apg 23,8). Die Propheten legen Gottes Verheißung aus, indem sie eine Wiederherstellung des Volkes vorhersagen, die wie eine Auferstehung aus den Toten sein wird (Ez 37,1–14), aber eine gemeinsame Auferstehung. Daß darin jeder seinen Teil bekommen wird, tritt erst mit der Apokalyptik in den Vordergrund (Dan 12, 2f) und ist makkabäische Überzeugung (2 Makk 7,9.14.23.29.36). Die Weisheit der Sprüche ist noch ganz diesseitig; und auch in den deuteronomistischen Büchern sind «Leben» und «Tod» Formen dieses irdischen Daseins selbst, während das eigentliche Sterben meistens als normal akzeptiert wird. Für das Predigerbuch ist der Tod eine Drohung; aber die Freuden dieses Lebens sind Segnungen Gottes. Zwar wird der Tod des einzelnen in Israel meistens nicht als Übergang in ein absolutes Nichts vorgestellt und dargestellt; aber die «Scheol» ist dennoch das Fehlen von allem, was dem Leben Fülle gibt: Kraft, Genuß der Arbeitsfrüchte, Gemeinschaft mit dem Mitmenschen und sogar Gemeinschaft mit Gott. Die Scheol nach diesem Leben könnte, wie das Chaos vor der Schöpfung, praktisch ein Nichts genannt werden. Nur einmal scheint Gottes Macht hindurchzubrechen, und es wird für uns sichtbar, daß seine Treue über das Sterben hinaus reicht. Erst das chronologisch letzte Buch des Diaspora-Kanons, das Buch der Weisheit, spricht unter den Weisheitsbüchern die Überzeugung des Danielbuches und des Zweiten Makkabäerbuches offen aus – in einer seltsamen Mischung aus griechischer Auffassung, daß die Seele bleibt, und jüdisch-apokalyptischer Sicht, daß die Unsterblichkeit erst eine Gabe der Auferstehung ist (Weish 3,1–4).

Abgesehen von der griechischen Aussage ist diese Überzeugung im palästinensischen Judentum Gemeingut geworden; dort wurde sie vornehmlich von den Pharisäern getragen. Daher ist gut zu begreifen, daß Paulus, darin ganz Pharisäer bleibend (Apg 23,6), mit so viel Nachdruck von der Auferstehung Christi und unserer Auferstehung spricht (1 Kor 15). Mit Willi Marxsen («Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem»[6]) kann man diese Auffassung des Paulus als das pharisäisch-jüdische «Interpretament» des Weiterwirkens der Botschaft und des Aufrufs Jesu sehen («Die Sache Jesu geht weiter»).

Marxsen nennt auch eine andere Art der Interpretation, nämlich: daß man gesandt ist, um das begonnene Werk Jesu fortzusetzen, übrigens in engem Zusammenhang mit der Person Jesu. Man könnte dem hinzufügen, daß gerade die älteste Eucharistie-Theologie, die sich bei demselben Paulus findet (1 Kor 11,24-26), wohl von einem «Gedächtnis des Todes des Herrn» spricht, aber die Gegenwart seiner Person nicht erwähnt. Aus diesen und ähnlichen Gründen kann man sich fragen, ob nicht auch im Glauben an Jesus Christus sowohl Raum für eine «sadduzäische» wie für eine «pharisäische» Interpretation seines Einflusses ist. Ist die Person Jesu Christi nicht das einzig Neue des Neuen Testaments, so daß alle Haltungen, die innerhalb des alttestamentlichen Gottesglaubens Raum hatten, auch innerhalb des Glaubens an Christus legitim sind? Dann wäre auch ein rein diesseitiges Christentum legitim, das übrigens im liberalen Protestantismus schon lange eine Tat-

sache ist und auch unter Katholiken immer mehr Boden gewinnt. In solch einem Christentum würde uns dann die Hoffnung auf das ewige Leben nicht dem Bauen einer Zukunft auf Erden entfremden, sondern die in der Verkündigung immer wieder auflebende Erinnerung an das Beispiel Jesu würde uns dazu anspornen.

In der bereits erwähnten Ökumene der Hoffnung wollen wir trotzdem die persönliche Auferstehung Jesu und die Verheißung auf ein persönliches ewiges Leben über den Tod hinaus als wesentlich christliches Element verteidigen. Eine Zweiheit im Menschen braucht dazu nicht angenommen zu werden (solch ein dualistischer Glaube ist übrigens etwas anderes als die Annahme einer Komplexität in dem einen Menschen). Wenn der ganze Mensch, und sogar vornehmlich seine geistige Person stirbt, schließt das noch nicht von vornherein aus, daß auch der ganze Mensch in einem Leben nach dem Tode vollendet existieren kann. Wohl gilt sowohl für den auferstandenen Christus wie für uns alle, daß ein solches Leben in den Kategorien unseres heutigen Lebens nicht ohne weiteres beschrieben werden kann. Es ist sogar viel unanschaulicher geworden, so daß wir bezüglich der philosophischen Beweise für ein persönliches Weiterbestehen zu größerer Vorsicht gemahnt werden müssen. Beweisen wir damit vielleicht nur den unausrottbaren Wunsch nach dem Weiterleben und also seine ontologische Möglichkeit? Unser Glaube an Gottes Verheißung für dieses ewige Leben wird deshalb nur noch beherzter sein müssen. Der Einwand der Verfremdung ist, wenigstens theoretisch, schon beseitigt. Wir haben ja gerade eine Hoffnung begonnen, die unterschiedslos auf ein Heil in der Geschichte und transzendent über die Geschichte hinaus ausgeht. Aber diese theoretische Widerlegung des wichtigsten marxistischen Einwands muß immer wieder von neuem praktisch werden; und das ist eine der schwierigsten Aufgaben der Kirche von heute. Wir können unsere Hoffnung auf Gott für das Jenseits nur glaubwürdig verkündigen, wenn wir für dieses Leben auf ihn bauen.

Nachdem wir die Möglichkeit besprochen haben, wenden wir uns jetzt zur biblischen, zumal neutestamentlichen Verheißung eines neuen Lebens über den Tod hinaus, wie es zuerst im auferstandenen Christus verwirklicht wurde. Die Vielgestaltigkeit von Haltungen und Erkenntnissen im Alten Testament kann uns nicht davon entbinden, diese neutestamentliche Heilstatsache und die damit gegebene Verheißung ernstzunehmen. Übrigens: Bedeutet diese Vielgestaltigkeit im Alten Testament selbst wohl Unverbindlichkeit? Vorab muß bemerkt werden, daß die phantastischen Darstellungen, die die Apokalyptik vom anderen Leben gibt, oder der hellenistische Einfluß bei seiner Beschreibung im Buch der Weisheit von der Authentizität des Glaubens an die Hoffnung auf das ewige Leben nichts fortzunehmen braucht. Diese sind gerade durch den Glauben an den Gott des Heils inspiriert. Wir können sagen, daß sich Israel und das Judentum in religiöser Hinsicht nur durch diesen Glauben von ihrer kulturellen Umgebung unterscheiden; allerdings muß sofort hinzugefügt werden, daß dieser Glaube dann auch alles, was übernommen wird, allmählich anders und neu macht: den Gottesdienst, die Sicht auf Natur und Geschichte, und schließlich auch die Sicht auf Tod und Jenseits. Gottes Heil ist so groß, daß wir auch persönlich darauf bauen dürfen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott des Dornbuschs ist kein Gott der Toten, sondern der Lebenden. Die Schriftstelle, in der dieses Argument (ad hominem, nämlich aus der Thora selbst!) gegen die Sadduzäer benutzt wird (Mk 12, 18–27 par), kann die ipsissima vox Jesu während seines irdischen Lebens enthalten, aber es muß nicht sein; sicherlich gibt sie das rechte christliche und auch das rechte jüdische Werturteil über die Entwicklung, die sich im Alten Testament vollzogen hat. Die Katholische Kirche kann deshalb dankbar sein, daß sie sich in ihrem Alten Testament nicht nur auf den palästinensischen Konon stützt.

Übrigens braucht sich die Frage nach dem alttestamentlichen Kanon nicht kirchenspaltend auszuwirken, denn den Glauben an das ewige Leben finden wir unzweideutig in den neutestamentlichen Schriften: in der soeben genannten Stelle und in allem, was über Christi Auferstehung und Wiederkunft gesagt wird. In Bezug auf 1 Kor 15 hat Marxsen recht, daß Paulus die Auferstehung Jesu als Sonderfall der allgemeinen Auferstehung sieht (s. vor allem Vers 13 und 16). Aber Marxsen vergißt gerade das Besondere des «Falls» Jesus: Es geht bei Ihm nicht um eine Auferstehung am Jüngsten Tag, sondern um Vorwegnahme jener Auferstehung, die schon jetzt geschehen ist, so daß Christus auch in der Zeit der «Erstling» ist (1 Kor 15, 20–24). Außerdem kann man Marxsen vorhalten, daß es eine Möglichkeit persönlichen Kontakts gibt, der nicht mit der Begegnung mit einer historischen Person zusammenfällt. Wenn Marxsen die Auferstehung als Tatsache innerhalb der menschlichen Geschichte versteht, die mit historischen Forschungen zu untersuchen und festzu-

stellen ist, so hat er recht damit, wenn er sie eine unverbindliche Interpretation nennt. Sie scheint mir sogar mehr, nämlich eine falsche Interpretation. Es ging für die Jünger nicht um Feststellungen, sondern darum, zum persönlichen Glauben zu kommen. Aber das geschah gerade dadurch, daß sich Jesus zu erkennen gab, sich mitteilte, sich ihnen persönlich gegenwärtig machte. Diese persönliche Gegenwart des Auferstandenen wird sogar von Marxsen empfunden, wenn er sagt, die Sache Jesu gehe nicht *so* weiter, daß seine Person außerhalb des Spiels bleibt, und bestimmt nicht *so*, daß nun wir weiterhandeln.[7] Es ist gerade er, der Auferstandene und Verherrlichte, der uns in seinem Geist (denn «der Herr ist der Geist», 2 Kor 3,17) immer aufruft und Kraft gibt, seine Botschaft und sein befreiendes Wirken fortzusetzen.

Die jüdische Auferstehungserwartung interpretiert also zwar das Ereignis mit Jesus, aber das Umgekehrte findet vor allem statt. Christus ist wahrhaft «auferstanden gemäß den Schriften» (1 Kor 15,4), aber umgekehrt interpretiert die Begegnung mit ihm als Auferstandenem die Schriften, was vor allem bei Lukas in den Vordergrund tritt (Lk 24,27. 45). Auch vom Neuen Testament kann man sagen, daß die Person Christi in ihm das einzig Neue ist; aber wiederum muß hinzugefügt werden, daß er auch alles andere neu und anders macht. Das gilt auch von der Erinnerung an ihn. Wo das Gedächtnis Jesu gefeiert wird, verkündigt man seinen Tod; aber man schließt seine Auferstehung damit nicht aus. Jedenfalls ist das Besondere an der eucharistischen Verkündigung des Herrentodes, daß sie geschieht, «bis er kommt» (1 Kor 11,26). Daß er kommen wird, bedeutet: Er lebt, wenn das zunächst auch als ein Aufbewahrtwerden im Himmel verstanden wurde (Apg 3,21). Wie im Alten Testament Gott zu groß war, um ein Gott der Toten zu sein, so machte Gottes Heilsgegenwart in Jesus ihn zu einem Lebendigen bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten (Offb 1,18). Und gerade darin ist er der Erstling der Entschlafenen (1 Kor 15,20).

Sicht auf die Endvollendung

Wenn wir nun über das ewige Leben sprechen, tun wir das im Bewußtsein, keine Informationen darüber zu haben, sondern wir gehen lediglich vom ewigen Leben aus, wie es uns jetzt im verherrlichten Christus geschenkt ist, und dabei versuchen wir die Linien über den Tod hinauszuziehen. Die Begriffe, in denen wir dann reden, sind – wie unsere Begriffe von Gott – positiv und zugleich negativ. Wir sagen die Vollkommenheiten unserer Welt von Gott aus, aber ohne die kreatürlichen Begrenzungen der Welt, so daß wir schließlich von Gott in Worten mit all- und un-stammeln: allweise und unendlich. Auch wenn wir über das ewige Leben reden, ist unser Ausgangspunkt das irdische Leben: Ewiges Leben ist also Fülle des irdischen, aber ohne die Einschränkungen z. B. der Sterblichkeit, des Leidens, der unpersönlichen Verdinglichung, der Verflüchtigung in der Zeit (siehe z. B. 1 Kor 15,42–44). Deshalb ist das Leben, von dem wir nun sprechen wollen, nicht ohne Vorbehalte das «Jenseits» zu nennen; denn solch ein Ausdruck setzt dieses und das andere Leben in ein und dieselbe Zeit. Außerdem ist dieses ganze Reden, wie auch das Reden über Gott, nicht nur und nicht zunächst ein Sprechen-über, sondern ein Sprechen-zu. Über Gott sprechen heißt: sich zu ihm bekennen, und über die Endvollendung sprechen ist: Bekenntnis unserer Hoffnung, selbst wenn diese keine Worte zu finden weiß. Sogar die Schrift stammelt in vielen Bildern von dem, was Gott endgültig geben wird. Wir wollen die biblischen Bilder kurz zusammenfassend besprechen und dabei auch einige Anmerkungen im Zusammenhang mit modernen Fragen notieren.

Der auferstandene Christus ist der verherrlichte Christus. Er ist von jener Eigenschaft erfüllt, die im Alten Bund gerade Gott zugeschrieben wurde: von seiner Herrlichkeit, *doxa*, *kabood*, seiner Würde und seinem Ruhm, seinem Licht und seinem Glanz für jeden. So wird auch unser irdisches Dasein in verherrlichtes Dasein übergehen: in eine Vollendung durch Teilnahme am Lichte und ruhmvollen Leben Gottes. Wie sollen wir das noch näher beschreiben? Es ist eine Gemeinschaft mit Gott, der «alles in allen ist» (1 Kor 15,28). Das weist in die Richtung einer Gemeinschaft. Wenn wir auf Erden schon die Menschheit auf eine Weltgemeinschaft hinreifen sehen, so liegt die Endvollendung in deren Fortsetzung. Sie bleibt jedoch unvorstellbar, nicht nur wegen des Fehlens jeglicher Feindschaft, sondern auch deshalb, weil diese Gemeinschaft die Tiefe des Menschen auf ungeahnte Weise füllen wird. Obwohl es dort nach dem Wort des Evangeliums keine Ehe mehr geben wird (Mk 12, 25 par) – die persönliche Liebe und die leibliche Verwirklichung dieser Liebe wird es bestimmt geben. Das Bild vom Fest wird vom Bild der Sabbatruhe ergänzt, die wie Gottes eigene Sabbatruhe nicht Untätigkeit ist, sondern Vollendung und Feier des Schaffens. Das Verhältnis zu Gott wird vor allem ausgesprochen in den Texten, die sagen,

daß wir erkennen, wie wir erkannt werden, und daß wir Gott von Angesicht zu Angesicht sehen (1 Kor 13,12). Das bedeutet eine ungeahnte Begegnung mit Gott. Dieses Schauen Gottes hat, dank der griechischen Vorliebe für die *theoria* oder Schau, in der nachbiblischen Tradition einen starken Akzent bekommen. Das kann uns tatsächlich die Größe der Endvollendung klarmachen; aber wir müssen uns vor Einseitigkeiten hüten. Zunächst ist das Gottschauen sicherlich nicht ein Betrachten, wie man einen Gegenstand betrachtet, nicht ein Ergründen seines Wesens. Es ist vielmehr wie ein Anschauen seines Gesichts, das zuerst darauf beruht, daß er sich zu schauen gibt und er uns anschaut. So ist es eine interpersonale Gemeinschaft mit Gott, die deshalb ebensosehr in Worten der Liebe ausgesprochen werden muß. Sodann darf weder bei diesem Schauen noch bei dieser Liebesgemeinschaft die Schöpfung, und bestimmt nicht der Mitmensch ausgeschlossen werden. Es ist zweifelhaft, ob wir gut daran tun, dieses Schauen Gottes als ein unmittelbares Schauen *neben* unsren Umgang mit den Geschöpfen zu stellen. Wenn Papst Benedikt XII. in einem mittelalterlichen Glaubensurteil von einem intuitiven Schauen spricht, bei dem kein Geschöpf als vermittelndes Objekt auftritt, sondern sich Gottes Wesen unmittelbar zeigt (DS1000), dann schließt das mit Recht unsere irdische Mittelbarkeit aus. Wir erkennen dann Gott nicht mehr durch eine Überlegung aus seiner Schöpfung. Vielmehr wird nun das intuitive Element allen Erkennens und sicherlich allen Glaubens zur Fülle gebracht, und so stehen wir vor Gott nicht außerhalb, sondern in seiner Schöpfung. Es ist heute schon unser Ideal, Gott in seiner Schöpfung zu begegnen, und es ist unser Problem, ob wir da wirklich ihm begegnen. Wir können sagen, daß gerade dieses Problem auf eine unvorstellbare Weise gelöst werden wird. A. Hulsbosch hat in seinem Buch «De schepping Gods» diese *visio* wieder an den Umgang mit Welt und Mitmensch gebunden, was mir ein Gewinn zu sein scheint.[8]

Mit dieser Beschreibung der Endvollendung ist schon gesagt, daß wir sie als eine persönliche Vollendung auffassen. Die Seligen sind Person, ja als Person aufs höchste entfaltet, personalisiert. Das bedeutet zunächst, daß sie nicht nur der Inhalt des Gedenkens bei denen sind, die zurückbleiben. Das Weiterleben in der Erinnerung ist ein spezifisch menschlicher Wert; aber es stirbt in der Geschichte. Tiefer reicht das Weiterleben durch seinen Einfluß, vor allem dann, wenn es ein personaler Einfluß zum Guten war. In der Verheißung ewigen Lebens über den Tod hinaus wird uns verkündigt, daß dieser Einfluß nicht nur von anderen übernommen und also von anderen ausgeübt wird, sondern daß er fortwährend auch weiterhin von der Person ausgeht. Schon das Bild von der Gemeinschaft sagt uns, daß wir das vollendete Personsein auch als bewußt und frei auffassen müssen, aber zugleich, daß es unvorstellbar eng mit dem Personsein anderer verbunden ist. Man könnte sagen: Erst in der Vollendung sind wir ganz füreinander offen. Die Unverfremdbarkeit eines jeden Individuums wird nicht aufgehoben, sondern die Person besteht gerade in ihrer höchsten Selbstmitteilung. Dabei sind wir auf den anderen und auf die Erde bezogen, wie man sich Letzteres auch immer vorstellen mag. Das könnte man die verherrlichte Leiblichkeit nennen. Wenn Paulus in 1 Kor 15 vom verherrlichten Leib spricht, so meint das die ganze Person: Nirgendwo wird dieser Leib von einer Seele unterschieden. (Wir kommen sofort auf die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Leib und Seele für das Jenseits zurück.)

Diese selige Endvollendung kann durch die Sünde verlorengehen. Das wird uns besonders in den drohenden Gerichtsworten Jesu angesagt, vor allem bei Matthäus.[9] Bei Paulus scheint sich eine Perspektive auf eine endgültige Seligkeit aller zu öffnen.[10] Dieser Gesichtspunkt läßt sich in der Tradition wiederfinden, zumal in den Ostkirchen, besonders in der Lehre des Origenes von der *apokatastasis*. Augustinus rechnet dagegen mit einer großen Zahl Verdammter, und sein Einfluß hat das westliche Denken geprägt. Wahrscheinlich wird keine der beiden Richtungen die andere ausschließen wollen. Wir stehen hier vor dem Mysterium der Unergründlichkeit Gottes und des Menschen. Die Hölle ist eine Möglichkeit in uns, und die Erlösung eine noch größere Möglichkeit in Gott.[11]

Wenn wir die Endvollendung als ewiges Leben dartun, sollten wir uns vor einem abstrakten und subjektlosen Begriff der Ewigkeit hüten. Der biblische Ewigkeitsbegriff besagt nicht viel mehr als eine unermeßlich lange Zeit, deren Ende nicht abzusehen ist. Philosophisch können wir aus dem Begriff Ewigkeit sowohl Anfang und Ende wie auch jede Aufeinanderfolge, wenigstens jede auf Unvollkommenheit beruhende Aufeinanderfolge ausschließen. Mit dieser von Boethius inspirierten Definition beschreiben wir aber nicht die Ewigkeit an sich, sondern Gottes Ewigkeit. Der Mensch ist ein Geschöpf in der Zeit; wenn wir beim Menschen von Ewigkeit sprechen, ist das eine Vollen-

dung der seinem Wesen eigenen Zeitlichkeit. Unsere Ewigkeit liegt – wie Berkhof es vom verherrlichten Christus sagt – darin, daß «Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine neue Synthese bilden».[12] Das heißt, daß auch in dieser Endvollendung ein Aufstieg möglich bleibt; sonst würden wir aufhören Mensch zu sein. Wie Leben sich immer wieder aus der Vergangenheit zur Zukunft hin sammelt, so werden wir dann immer von neuem und auf überraschende Weise unsere Vergangenheit und unsere Gegenwart in Gott und von Gott her entdecken.[13]

Das sagt uns auch etwas über die Möglichkeit einer «Zwischenzeit» zwischen Sterben und Parusie. Es wird eine Zeit des Hineinwachsens in die Endvollendung aller sein. Dabei sind auch die Auserwählten in das Abenteuer unserer Geschichte miteinbezogen: Sie freuen sich über das kommende Gottesreich und leiden an der Sünde. Auf eine besondere Art leiden sie an den Sünden, die in ihrem eigenen Wesen noch nicht ganz überwunden sind; oder vielleicht an ihren Sünden, insofern diese zur «Sünde der Welt» beigetragen haben und in der Welt noch nicht getilgt sind. Vor allem Letzteres kann uns helfen, die kirchliche Lehre zu verstehen, daß die Seelen in der Läuterung von unsern Gebeten und unsrer Liebe abhängig sind. Protestanten meinen manchmal, daß für Katholiken das Fegefeuer mit der ganzen Zwischenzeit zusammenfalle.[14] Dann könnten Katholiken nämlich erwägen, daß das Fegefeuer eine Formel für den Aufstieg der Gestorbenen zum vollen Heil sei. Wir sprachen einen Augenblick über «Seelen», und so spricht Offb 6 über «die Seelen unter dem Altar». Diese warten aber nicht auf ihre Leiber, sondern auf die Vollzähligkeit ihrer Mitbrüder. Auch wenn Paulus in 1 Kor 15 von der Auferstehung der Leiber spricht, stehen diesen nicht – wie bereits gesagt – geschiedene Seelen gegenüber. Es scheint uns deshalb fraglich, ob gerade die Abgetrenntheit der Seelen in der Zwischenzeit zur Glaubenslehre oder zur Anthropologie gehört.[15] Wir plädieren eher für Letzteres und meinen, daß Leiblichkeit (nicht im biologischen, sondern im anthropologischen Sinn) durch wachsende Gemeinschaft mit allen wächst. Karl Rahner hat in seinem Buch «Zur Theologie des Todes» von einem «Allkosmisch-Werden der Seele» beim Tode gesprochen, worauf dann bei der Parusie eine neue Verleiblichung folgen wird.[16] Einfacher wäre es vielleicht zu sagen, daß dieses Allkosmisch-Werden vielleicht schon eine Verleiblichung in biblischem Sinne ist, so daß wir in der Zwischenzeit der Auferstehung schon entgegenwachsen.[17]

[1] H. Berkhof, Gegronde verwachting. Schets van een christelijke toekomstleer (Nijkerk 1967).

[2] Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 401–428.

[3] Siehe z. B. das von der Paulus-Gesellschaft organisierte Gespräch: Christentum und Marxismus – heute (Europa-Verlag, Wien 1966) mit Beiträgen u. a. von Karl Rahner, Christentum als Religion der absoluten Zukunft (202–213) und von J. B. Metz, Zukunft gegen Jenseits? (218–228).

[4] De Nieuwe Katechismus (Hilversum 1966) 551, 556; Karl Rahner, Zur Theologie des Todes (Freiburg 1958) 37f.

[5] Leo Bakker, Geloven in verrijzensis: Bijdragen 28 (1967) 294 bis 318, bes. 316.

[6] Willi Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem (Gütersloh [5]1967).

[7] Marxsen aaO. 26 und 34.

[8] A. Hulsbosch, De schepping Gods (Roermond 1963) 159–180.

[9] Z. B. Mt 7, 23; 23, 33; 24, 51; 25, 12. 30. 41. 46.

[10] Röm 5, 12–21; 11, 30–32; 1 Kor 15, 22. 28; Eph 1, 10; 1 Tim 2, 4; 4, 10; vgl. 1 Joh 2, 2.

[11] Vgl. Karl Rahner, Theologische Prinzipien (s. Anm. 2) 420f. Gerade weil die Verwerfung nur als Möglichkeit – aber dann auch als ernsthafte Möglichkeit – gepredigt wird, ist die Beschreibung dazu in der Schrift so unzusammenhängend. Neben der apokalyptischen Darstellung von Gottes Strafe (z. B. Offb 14, 10f) steht die Sicht des Weisheitsbuches (5), nach welchem die Strafe der Sünder in der Erkenntnis besteht, daß ihr Leben vergeblich gewesen ist. Auch scheint die Auferstehung in der Schrift oft wie eine Auferstehung aller zu sein, manchmal aber nur eine Auferstehung der Gerechten (vgl. z. B. Jo 5, 29 mit 1 Kor 15). Letztere Sicht gibt der Auffassung Raum, daß der Mensch nicht kraft seines Menschseins selbst unsterblich ist, was wiederum möglich macht, daß die Hominisation nicht nur phänomenal, sondern auch ontologisch als langsamer Prozeß von Mikro-Mutationen aufgefaßt werden könnte, worin die Grenze zwischen Tier und Mensch nicht scharf abzustecken wäre.

[12] Berkhof aaO. 31.

[13] Hulsbosch aaO.; L. Boros, Entwurf einer philosophischen Eschatologie: Orientierung 25 (1961) 252–254; 26 (1962) 4–7; 30–32.

[14] So Berkhof aaO. 76.

[15] Natürlich gehört sie durchaus zu den dogmatischen Definitionen; siehe vor allem DS 1000: «etiam ante resumptionem suorum corporum.»

[16] Karl Rahner, Zur Theologie des Todes (17–26). Rahner betrachtet diesen allkosmischen Charakter der Seele als eine innere Ausrichtung auf den verherrlichten Leib und letzteres als einen Ausdruck der Offenheit der Seele für den ganzen Kosmos.

[17] Deshalb der Ausdruck des Nieuwe Katechismus (554): «Sie sind dabei aufzuerstehen.»

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PIET SCHOONENBERG

geboren am 1. Oktober 1911 in Amsterdam, Jesuit, 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät von Maastricht und am Bibelinstitut in Rom, ist Doktor der Theologie (1948) und Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen. Verschiedene Veröffentlichungen sind auch in die deutsche Sprache übersetzt worden, so: Theologie der Sünde (Einsiedeln 1966).

Samuel Rayan

Die eschatologische Hoffnung des Hinduismus

Hoffnung auf ewiges Leben

Die Befreiung vom Tod scheint für den alten Hinduismus das beherrschende Anliegen gewesen zu sein. Die folgenden Verse bringen das Sehnen dieser alten Tage zum Ausdruck und formulieren ihre Hoffnung:

«Führe mich vom Unwirklichen zum Wirklichen;
führe mich von der Dunkelheit zum Licht;
führe mich vom Tod zur Unsterblichkeit.»[1]

Der Text sucht zum Ausdruck zu bringen, daß das Unwirkliche und die Dunkelheit der Tod sind, das Wirkliche und das Licht Unsterblichkeit bedeuten. Der weise Yajnavalkya wird von seiner Frau Maitreyi gefragt: Wenn mir die ganze Erde gehörte, würde ich dadurch unsterblich? Was soll ich mit dem tun, durch das ich nicht unsterblich werde? – und von Aśvala: Da selbst das Opfer dem Tod und Verfall unterworfen ist, durch was wird der Opfernde vom Tod befreit? – und von einem anderen: Der Tod verzehrt alles, welcher Gott verzehrt den Tod?[2] Die besondere Gnade, die der junge Naciketas von dem Todesgott Yamar erbittet, ist ein Wissen um das Geheimnis des Todes und das, was danach kommt.[3] Und so geht das Fragen weiter. Immer ist die Unsterblichkeit das dringende Anliegen. Brahman, das Absolute, wird für gewöhnlich als das Unsterbliche dargestellt, und die es erkennen, werden unsterblich.[4] In der Periode der *Purāṇa* (Mythologie) wurde dieses Suchen in die zentrale Erzählung eingekleidet, wie die Götter *Amrtasāgar*, den Milchozean, quirlten und dadurch die Ambrosia der Unsterblichkeit aus ihm gewannen.

Historischer Überblick

a) In den Zeiten der Veda herrschte eine zuversichtliche Hoffnung auf eine nie endende persönliche Unsterblichkeit im Paradies der Götter. Die *Brāhmaṇa*-Texte nähren alle die gleiche Hoffnung, abgesehen von einem, der besagt, wer die Riten nicht korrekt beobachte, habe eine Wiedergeburt zu erwarten.[5]

b) In der Zeit der *Upaniṣads* (Upanischaden) galt die Hoffnung der Vereinigung mit dem Absoluten. Sie sollte zu vollkommener Unsterblichkeit, höchster Freiheit und ekstatischem Glücksgenuß führen. Die Unsterblichkeit wird dabei bisweilen als persönliche, individuelle Unsterblichkeit gesehen, bisweilen aber auch als unpersönliches Aufgehen in dem göttlichen Transzendenten verstanden.[6] Der Glückszustand wird allgemein *Mukti* oder *Mokscha* genannt, das heißt: Befreiung vom *Samsāra*, dem Kreis der Wiedergeburten. Denker der Upanischadenzeit formten aus der alten Idee der Vergeltung das unerbittliche Gesetz des *Karman* (Tat), demzufolge jede Tat bei dem, der sie vollbringt, Spuren hinterläßt und eine Ernte von Freude oder Leid bewirkt, die der «Täter» einzubringen hat. Karma-Dispositionen oder von früheren Wiedergeburten zurückgebliebene Neigungen werden von eigenen Leibern, den Trägern der Vergeltungskausalität («causal bodies»), weitergetragen, die dadurch für die konkreten Bedingungen und Umstände jeder Wiedergeburt bestimmend sind. Treten sie mit solchen Leibern in Verbindung, so begeben sich die ihrem Wesen nach rein geistigen Seelen auf die Reise des *Samsāra* (Seelenwanderung) und erhalten zusätzlich Leiber aus feinem Stoff, die im Menschen das Erfahrungssubjekt bilden, und Leiber aus grobem Stoff, die wir mit unseren Augen sehen.[7] Verfallen diese grobstofflichen Leiber, so stirbt der Mensch. Solange aber die beiden übrigen Leiber mit der Seele verbunden bleiben, muß die Seele zu immer neuen Geburten weiterschreiten, bis durch diese strenge Zucht der *Samsāra* und die Erkenntnis Brahmans alles *Karma* verzehrt und überwunden ist. Es kann Tausende und aber Tausende von Geburten und Toden geben, ehe die befreiende Einsicht der Seele dämmert.[8]

c) Die von den *Upanischaden* abgeleiteten Systeme bewahren die oben entwickelte eschatologische Perspektive, nutzen aber die Unbestimmtheit der alten Texte aus, um jeweils ihre eigenen Färbungen und Akzente hineinzubringen. Eine Interpretation ist reine *Advaita* oder «Un-Zweiheit» und offen monistisch und solipsistisch. In ihr gibt es daher keinen Raum für eine Eschatologie oder eine Hoffnung. Das einzige, was es gibt, ist ein Prozeß, in dem die einzige wirklich existierende Realität durch das Auslöschen der Illusion von einer nicht existierenden Zweiheit, beziehungsweise dem Vorhandensein von Anderem ihre Selbst-Identität wiedergewinnt. Śankaras Auffassung könnte einigermaßen ähnlich erscheinen. Tatsächlich deutet vieles in seinen Schriften sehr stark auf einen Monismus hin.[4] Mukti ist Verwirklichung des Atman

(selbst) und des Brahman (das Absolute). Nun sind aber Atman und Brahman ihrem Wesen nach identisch. Der Eindruck, es gebe ein Anderes, kommt aus der Unwissenheit. In Wirklichkeit ist die Welt ein Traum, eine Illusion. Die Hoffnung auf Befreiung konzentriert sich daher auf eine Erleuchtung, welche die Schatten verjagt und die Wahrheit von der Identität des einzelnen mit dem Absoluten aufdeckt. Das alles trifft zu, es trifft aber auch zu, daß Śankaras Denken sehr komplex und seine Idee von dem Verhältnis Welt-Gott im letzten sehr dunkel und nuanciert ist. Auf diesem Verhältnis beruht das Verständnis der Endzeit und der Hoffnung, die sich auf sie bezieht. Für Śankara ist die Welt keine geistige Fiktion; sie ist weder Sein noch Nicht-Sein, sondern Sein – Nicht-Sein. Sie ist eine Kraft, die von Gott ausgeht, ihn überall sucht und sich ihrem eigenen idealen Selbst in dem Maße nähert, in dem sie sich ihm nähert. Daher ist jeder Augenblick und jedes Ereignis dieser in Entwicklung begriffenen Welt ein Schritt näher dem Eschaton und ein frischer Hauch der Hoffnung. So verhalten sich die Dinge im existentiellen Bereich. Formell jedoch fordert Śankara Erkenntnis als Mittel für die Mokscha, und seine Darstellung zeigt, daß es nur für eine Elite möglich ist, sie zu erlangen.

d) Für Rāmānuja und seine Schule ist *Mokscha* ein Zustand vollendeten Glückes, der in der Realisierung des Brahma und in dem vollen Aufblühen der eigenen Existenz erfahren wird; denn «des Menschen wahre Natur besteht darin, Gott anzugehören als sein Leib».[10] Das Selbst bleibt in Gott, doch ist es eine eigene Persönlichkeit, welche die höchste Person anbetet und lobt. Die Befreiung geschieht durch die Gnade dieses Gottes, der die Kraft hat, seine Pläne aufzustellen und zu verwirklichen – der als Herr des *Karma* dessen Begleiterscheinungen so lenken kann, daß sie in einer Weise Frucht bringen, die seiner Erbarmung die Möglichkeit gibt, uns aus der Knechtschaft heraus zu führen. So können alle gerettet werden, und der Lauf der Welt kann zu einem Ende gelangen. Im Augenblick der Befreiung wirft die Seele alle Materie ab, die mit ihr verbunden ist, denn eine solche Verbindung bedeutet für reine Geister eine Entwürdigung. Das besagt jedoch nicht, die Materie sei etwas Schlechtes. Sie hat ihre Bedeutung als Lebensmedium, in dem die Kraft des Karma sich verbraucht, und als Leib Gottes. Und eine Art reiner Materie dient den befreiten Seelen als Kommunikationsmedium. Haben wir hier eine Andeutung der Gemeinschaft der Heiligen und der Vollendung der Welt?[11]

e) Die Hoffnung, die Madhva zu nähren sucht, ist der Rāmānujas ähnlich. Die Befreiung erfolgt durch direktes Erkennen Gottes und ist Werk seiner Gnade. Auch nach der Befreiung bleibt der Mensch ebenso wie vorher von Gott verschieden. Er ist weder Gott noch Teil Gottes, sondern für Gott bestimmt. Seinem wahren Wesen entspricht es, Gott zu dienen und sich seiner Verehrung zu erfreuen. Ein Angelpunkt der ganzen Lehre ist bei Madhva die Auffassung, daß nach der Befreiung unter den Seelen ein Unterschied im Glück und in den persönlichen Vorzügen besteht. Die Befreiung hat vier Aspekte: *Sāmīpya* = die enge und innige Verbundenheit mit der Gottheit; *sārūpya* = die Wesensgleichheit mit der Gottheit; *sālōkya* = das Mit-Sein mit dem Göttlichen im Himmel und *sāyujya* = die Gemeinschaft mit dem Göttlichen durch Eintritt in seinen Glücksleib und die Selbst-Identifizierung mit diesem. Madhya setzt der Hoffnung des Menschen und der Gnade Gottes Grenzen, indem er hinzufügt: überragende Götter und Menschen verdienen die Befreiung; die schlechtesten Menschen und die Dämonen bleiben für immer in der Hölle; die Durchschnittsmenschen gehen ihren Weg der Wiedergeburt weiter.[12]

f) *Die Bhagavadgīta* verfolgt die Absicht, alle zu ihrer Zeit verbreiteten Strömungen von Auffassungen über Ziel und Lebenshoffnung zusammenzufassen und zu verschmelzen. Die *Mokscha* besteht darin, zu Krischna (Kṛṣṇa) zu kommen und in ihm zu bleiben. Die ihn voll frommer Hingabe suchen, werden ihn gewiß finden, und die zu ihm kommen, sind ihrer Bande ledig und werden in Frieden und Freude in ihm leben, denn er ist letzte Ruhe und Rast der Welt.[13] Diese Hoffnung gründet sich nicht so sehr auf menschliches Verdienst und Verhalten, als auf Krischnas Liebe und Verheißung:

«Denk an mich, verehre mich fromm, bete mich an und beuge dich vor mir, so wirst du mich sicher erreichen: das verspreche ich dir in Wahrheit, denn du bist mir lieb und teuer.»[14] Krischnas Liebe gilt nicht allein dem Heil und der Rettung der Menschen, sondern dem Wohle der ganzen Welt. So kann auch die Welt seiner Gnade teilhaft werden; auch die Welt kann zu Krischna kommen. Obwohl im höchsten Maße frei und vollkommen ist Krischna ständig tätig für die Welt und möchte, daß auch wir tätig sind, denn ein derart selbstloser Dienst schmiedet dem Geist keine Fesseln. Hier öffnet sich selbst für befreite Seelen die Möglichkeit, sich auf die Dinge der Welt einzulassen, und damit für die Welt die Chance, mehr und

mehr in die Bedingungen für das *Mokscha* einzutreten.[15]

Seit Krischna in die Welt gekommen ist, wird für die Entwicklung der Welt das Ziel und Ende deutlich.[16] Doch ist er nicht gekommen, die Welt zu vernichten oder das Gute aus ihr wegzunehmen und sie dann ihrem dunklen Schicksal zu überlassen. Er kommt, um ihr ein Mehr an Sein und Leben zu schenken, indem er sie von den Mächten des Bösen befreit und die Kräfte der Rechtschaffenheit und des Wachstums fördert. Die hinduistische Lehre vom Avatāra (Herabsteigen) enthält bei all ihren Unvollkommenheiten einen Keim der Hoffnung und schafft innerhalb der Geschichte eine eschatologische Situation. Krischna bricht immer dann in die Geschichte ein, wenn *Dharma* (Pflicht, Religion) zu verfallen beginnen. Und er kommt, um zu handeln, zu schützen, zu zerstören. Nach Auffassung der Gīta ist die Geschichte kein gleichmäßig ruhiger Strom, und die Zeit ist keine rein chronologische Abfolge. Die Geschichte hat ihre Höhepunkte, ihre günstigen und kritischen Augenblicke, ihre entscheidenden Stunden der Begegnung und des Entschlusses. Nicht jede Stunde ist jeder anderen gleich. Es gibt Stunden Gottes und besonders bevorzugte Gipfel, auf denen das Göttliche erscheint und wirksam wird, um zu retten. Ebensowenig sind alle Augenblicke der Gnade einander gleich, denn *Kurukschetra* und die Stunde der Gita-Offenbarung sind einzig in ihrer Art. Die Gīta nährt den Sinn für die Endlichkeit der Geschichte, indem sie Krischna als Kāla, das heißt: Zeit, vorstellt. Er ist endlose, wandellose Zeit, der Verschlinger aller Zeit. Unsere Tage und Jahre und die Zeitalter der Welt gleiten uns durch die Hände, werden aber von ihm aufgesammelt und für uns verwahrt. Er ist das Ende, dem wir alle zugehen, der Anfang und die Mitte, wovon wir alle ausgehen und worin wir alle zusammengehalten werden.[17] In der Gīta und in weiten Bereichen des hinduistischen Denkens hat die Zeit eine Struktur wie jede eschatologische Zeit, die in sich eine reifende Hoffnung trägt. Im Volksglauben gibt es Zeiten, die günstig sind, und andere. Besonders wichtig ist die Stunde des Todes. Dann kann eine rechte Haltung eine Menge von schlechtem *Karma* aufheben und die Befreiung gewähren. Die Institution der vier *Āśramas* (Student, Hausherr, Einsiedler, Bettler) ist ein bewußter Versuch, die Zeit für die Reifung des Lebens sinnvoll zu gestalten. Zugrunde liegt solchen Ideen irgendwie die Erfahrung der Zeit als eschatologischer Faktor und als Bewegung in Richtung auf die Vollendung.

g) Wenn wir nun diese Vorstellungen als Ganzes betrachten, stellen wir fest, daß von der Zeit der Veden bis zu den Upanischaden die Vorstellungen und Gedanken über die Form des Lebens, in die unsere gegenwärtige Existenz münden soll, sich vertieft haben. Von den Upanischaden über die Gīta zu Rāmānuja ist dann eine weitere beträchtliche Entwicklung des Denkens zu beobachten. Die wichtigsten Punkte bei Rāmānuja sind die klare Bejahung des Fortbestandes eines individuellen, personalen Selbst im Stand der Befreiung, der Primat des Bhakti und der Liebe beim Zustandekommen der *Mokscha* und auf dem Weg, der zu ihr führt. Beide Punkte klingen echt und modern. Wir werden uns heute in zunehmendem Maße der zentralen Bedeutung der menschlichen Person, sowie der Liebe und der von der Liebe gestalteten Beziehung zwischen Menschlichem und Göttlichem bewußt. Die Ideen von Rāmānuja und der Gīta sind überdies einer weiteren Vervollkommnung und Entwicklung fähig. Wir haben diese beiden Namen herausgegriffen, weil wir in ihnen die tiefsten Intuitionen des Hinduismus im Bereich der eschatologischen Hoffnung erblicken. Sie bilden die Wachstumskeime für den morgigen Tag. Eine Frage, die unbedingt einer Überprüfung bedarf, ist die nach der Stellung des Leibes in der Konstitution des Menschen und – folglich – der Rolle menschlicher Tätigkeit und Leistung für die letzte Vollendung. Ist wirklich der Mensch in seiner Ganzheit gerettet, dann muß sowohl der ganze Leib seines Denkens – denn das ist der Mensch – als auch der ganze Leib seines Gedachten, nämlich seine Geschichte und seine Kultur – denn dieser gehört ihm – an der Gnade der *Mokscha* teilnehmen. Auch diese müssen in die Gegenwart Gottes geführt werden. Das bringt uns auf die Frage nach der Welt. Daß die Welt, zusammen mit dem Menschen, letztlich bestimmt ist, Leib Gottes zu werden, ist eine faszinierende Einsicht, die eine weitere Vertiefung und Sondierung erfordert. Nicht weniger ansprechend und eines weiteren Durchdenkens würdig ist Rāmānujas Idee der Gemeinschaft unter den Befreiten durch das Medium der «reinen Materie». Schließlich haben wir das Empfinden, das gesamte Problem sollte von Grund auf neu durchdacht werden in lebendiger Verbindung mit dem Ferment des modernen Lebens.

Die moderne Zeit

Indiens große Hoffnung hängt an den Entwicklungsprogrammen und den Plänen zur Bildung

einer indischen Nation. Aus dem nationalen Willen zum Wachstum entsteht ein neuer Sinn für Wert und Bedeutung der materiellen Welt. Die Welt wird nicht mehr als etwas dem Menschen Fremdes empfunden, sondern als sein Leib, als Teil seines wahren Lebens und Selbst, als das, worin er lebt und sich als Einzelmensch wie als Gesellschaft verwirklicht. In gleicher Weise bildet sich bei uns ein neuer Sinn für Gemeinschaft, gemeinschaftliches Handeln, gemeinsames Geschick und gemeinsame Bestimmung. Eine nationale Entwicklung ist unmöglich ohne kollektive Anstrengung; und Menschheitsprobleme verlangen nach einer Mitarbeit der Welt. Die Menschheit ist ein Ganzes, und als Einheit wird sie gerettet oder geht verloren. Dieses Empfinden der Zusammengehörigkeit wird uns täglich durch die Auswirkungen der internationalen Politik und des Welthandels sowie durch die modernen Kommunikationsmittel verlebendigt, welche die ganze Welt zu einer engen Nachbarschaft zusammenrücken lassen. An dritter Stelle steht ein neues Wissen um die Geschichte, ihre Einheit, ihre Bewegung und ihre Bedeutung und, zusammen damit, eine neue Wertung der Zeit.[18] Die Zeit ist nicht gleichförmig, sondern schreitet fort durch Krisen, die nach unwiderruflichen Entscheidungen und Bewegungen verlangen. Geschichte und Zeit werden nicht mehr als zyklisch, sondern als progressiv, sich spiralenförmig aufwärts bewegend auf etwas Wichtiges, Bedeutsames hinführend, verstanden. Im Hinblick darauf beginnt das Empfinden für Gewicht und Bedeutung jedes Zeitabschnittes zu erwachen. Da die Stunden und Minuten mit Bewegung und Entscheidung geladen sind, wird das Land von einem Gefühl des Gedrängtseins erfaßt, von einer Unruhe, die vorantreibt, Ergebnisse hervorzubringen, Greifbares zu leisten und auf einer Ebene nach der anderen zu wachsen. Wir erleben daher ein neues Engagement für irdische Aufgaben, für Wissenschaft und Technik und für den demütigen Dienst am Bruder.

Diese neuen geistigen Haltungen sind reich an Hoffnung und an eschatologischen Dimensionen. Entwicklungsplanung und der Prozeß des Aufbaues einer Nation fordern eine Philosophie, eine zielstrebige, eschatologische Lebensauffassung. Diese neue Weltanschauung beginnt, kräftig Wurzel zu fassen in der Seele Indiens; und der Hinduismus ist dabei, sie sich zu eigen zu machen – natürlich nicht ohne Mühen und inneres Absterben. Denn in diesem Vorgang erlebt er eine tiefgreifende Umformung, ohne dabei indessen seine Identität einzubüßen. Moderne Hindu-Denker sind eifrig damit beschäftigt, alte Glaubensgehalte und Standpunkte neu zu interpretieren und neu zu formulieren, ohne sich deshalb als schlechtere Hindus oder der alten Tradition weniger treu zu fühlen.

Ein sehr wichtiges und folgenschweres Beispiel ist das Zentralproblem der Bestimmung der Welt und ihres inneren Zusammenhanges mit der menschlichen Geschichte im Licht eschatologischer Hoffnung. In keiner der klassischen Welterklärungen hat die Welt eine Aussicht auf Heil und Rettung. Im besten Falle wird ihr Geschick im Unklaren belassen. Heute aber bauen Hindu-Denker die Welt organisch in die Pläne Gottes ein und erblicken hinter ihrer beschleunigten historischen Entwicklung den Druck des Eschaton. S. Radhakrischna betont zum Beispiel, daß im Zustand der *Mokscha* die Pluralität der Welt nicht aufgehoben oder vernichtet ist, sondern weiter existiert und ihre Funktion versieht. Wir sind es, die sich in ihrer Haltung der Welt gegenüber wandeln. Mit dem Aufgehen einer neuen Einsicht versinken unsere falschen Ideen und Vorstellungen; alle Entfremdung wird überwunden, und wir geben der Welt einen neuen Wert. Wir sehen, daß die Welt weder Wirklichkeit noch Illusion ist, sondern Erscheinungsform (appearance) der Wirklichkeit: ihr Abbild, ihre Projektion auf die Ebene von Raum und Zeit. Wir erkennen, daß die Welt Werden, Bewegung und Kampf ist und daß das Ziel Sein, Wirklichkeit, Gott heißt. Samsāra ist der Prozeß der Umwandlung in den Zustand der *Mokscha*. In der Samsāra ist die Welt stets dabei zu werden, was sie noch nicht ist, und wandelt sich ständig, indem sie dem Unendlichen mehr und mehr nahekommt. Sie existiert daher in eschatologischer Spannung. Ihre Vollendung wird kommen, wenn für alle die absolute Befreiung erreicht ist. Wenn das Ziel der Welt somit erreicht ist, «geht der kosmische Prozeß über in das, was jenseits aller sichtbaren Phänomene liegt».[19]

Die Keime dieser Entwicklung liegen in Rāmānujas Verständnis der Welt als Leib Gottes und darin, daß er der «reinen Materie» die Rolle des Kommunikationsmediums zwischen den Befreiten zuweist. Die Grundlage aber läßt sich auch in der Gīta finden und zwar darin, daß sie die Geschichte nicht allein als einen gleichmäßigen Strom der Zeit versteht, sondern in ihm Augenblicke göttlichen Eingreifens, besonders günstige und kritische Augenblicke, vorfindet. Die Wurzeln dieser neuen Entwicklung lassen sich letztlich bis zu den Auffassungen der Upanischaden zurückverfolgen. Nach der Lehre der Iśa Upanischad bedarf

es, um den Tod zu überwinden und das ewige Leben zu erreichen, sowohl dieser Welt (avidyā) als auch der kommenden (vidyā). Der Mensch muß in dieser Welt sein Leben ihren Bedingungen und den von ihr gestellten Aufgaben entsprechend führen und dabei Den, der alles in sich einhüllt, im Auge behalten. Diejenigen, die sich nur um Gebet und Gott kümmern und die Welt vernachlässigen, fallen in Dunkelheit. In größere Dunkelheit aber fallen diejenigen, die sich um die Welt kümmern und Gott vergessen. Wir müssen verstehen und anbeten. Wir müssen beidem treu sein: dem Offenkundigen und dem Nicht-Offenkundigen, dieser Welt und Gott, dem Tun und der Kontemplation.[20]

Die Hoffnung des Hinduismus hat sich heute so sehr geweitet, daß sie die materielle Welt und die menschliche Geschichte mit allen menschlichen Verhaltensformen und Leistungen in ihren Bereich einschließt. Die Implikationen dieses neuen Standpunktes haben sich im Herzen des Hinduismus noch nicht voll artikuliert. Doch werden sie es eines Tages tun. Und an diesem Tag wird in diesem Herzen und in anderen Herzen ebenso Überraschung und Freude herrschen.

[1] Brhad-aranyaka Upaniṣad 1.3.28. Zitiert bei Robert E. Hume, The Thirteen Principal Upani-ṣads (Oxford 1921); S. Radhakrishnan, The Principal Upaniṣads (London 1953).

[2] Brhad. Up. 2.4.2–3; 3.1.3; 3.2.10–13.

[3] Kaṭha Up. 1.1. und 1.2.

[4] Kaṭha Up. 1.3.15; 2.3.1; 2.1.1; 2.3.9, 14–17. Brhad. Up. 2.5.1–14; 3.7.3–23; 3.5.1; 4.4.7–21. Chandogya Up. 7.23 und 24; Jabal Up. 3; Muṇḍaka Up. 2.2.12; 3.2.5, 6, 9; Kena Up. 2.4–5; Śvetaśvatara Up. 3.1,7,13; 14.20, 17.

[5] Rgveda, I. 25.6; X. 1.3; 6.10; IX. 41.2; S. Das Gupta, A History of Indian Philosophy, I (Cambridge [4]1957) 25–26; S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, I, (London 1940) 113–116. Śatapatha Brahmaṇa, 1.6.3.1,4.

[6] Chand. Up. 2.20.2; Praśna Up. 6.5; Muṇḍa Up. 2.2.2; 3.2. Kaṭha Up. 2.15; S. Radhakrishnan, The Princip. Up. 119; ders. Indian Philosophy, I (1940) 236–239.

[7] Chand. Up. 5.10.7; Śvetas. Up. 5.11–12; Kaushitaki Up. 1.2.

[8] Brhad. Up. 6.2,15; Munda Up. 3.15; 5.7; Śvetas. Up. 1.7; Kaush. Up. 1.2.

[9] S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, II, 580–581.

[10] P. Sankaranarayanan, The Nature and Destiny of Man from the Hindu Point of View: Religion and Society VII (1960) Nr. 3 und 4, 66.

[11] S. Das Gupta, aaO. 3, 292–295; S. Radhakrishnan, Indian Philosophy II, 683–686, 703–715.

[12] S. Radhakrishnan, aaO. 743–748; S. das Gupta, aaO. 4, 315 bis 319.

[13] Vgl. Bhagavadgita, 4.9.10; 6.15,30,31,47; 7.23; 8.7, 16,21,28; 9.4; 11.18,38; 18.54,55.

[14] Bhagavadgita, 18.65,66; vgl. 18.58,68; 8.5,7; 9.34; 12.8.

[15] aaO. 3.20–24; 5.25.

[16] aaO. 4.7–8; 12.4, 13,15.

[17] aaO. 10.33; 11.21–23, 25–31; 10.20.

[18] Siehe Veröffentlichungen wie K.M. Panikkar, The Determining Periods of Indian History (Bombay 1962); P. Sankaranarayanan, Values of History (Bombay 1962).

[19] S. Radhakrishnan, Indian Philosophy II, 563–564, 566–586, 637; aaO. The Princip. Up. 127–131; aaO. The Bhagavadgita, 78.

[20] Iśa Up. 1,9–14.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

SAMUEL RAYAN

geboren am 22. Juli 1920 in Kumbalam (Kerala/Indien), Jesuit, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am University College von Trivandrum (Kerala) und an der Gregoriana in Rom, ist Bachelor of Arts, Doktor der Theologie (1960) und seit 1960 Studentenpfarrer in Kerala. Er veröffentlichte eine Studie über den Dialog mit dem Hinduismus in niederländischer Sprache.

Berichte

Gerhard Sauter

Die Frage nach der Zukunft im Gespräch mit Marxisten

Die Besinnung auf die Zukunft verbindet weitgehend die gegenwärtige evangelische und katholische Theologie. In eins damit wird gemeinsam die marxistische Auffassung der Zukunft neu bedacht. Umgekehrt erscheint der Marxismus heute vor allem wegen seiner Zukunftsperspektiven bedenkenswert; sein überliefertes Geschichtsbild und seine politisch-ökonomischen Theorien treten dahinter zurück.

1. Zur Gesprächslage

Von Christen und Marxisten ist in den letzten Jahren ein Gespräch angebahnt worden, das in der geistigen Landschaft der Gegenwart bereits nicht mehr zu übersehen ist. Die Bedingungen für dieses Gespräch werden oft durch historische Voraussetzungen mitbestimmt. Sie sind am günstigsten, wenn schon früher Beziehungen zwischen Christen und revolutionären Gruppen bestanden haben, wie in der ČSSR, wo das Erbe der Hussiten ein gegenseitiges Verstehen vorbereiten half. In anderen Ländern, besonders Lateinamerikas, zeichnen sich Veränderungen in der politischen Stellung der Kirchen ab. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seiner Stellungnahme zum Atheismus im Schema 13[1] eine Gesprächsbereitschaft zwar nicht erst geschaffen, aber doch sehr gefördert. Einen bedeutsamen Niederschlag fand diese Bereitschaft in den bisher drei Disputationen zwischen Theologen und marxistischen Theoretikern, die die «Paulusgesellschaft» 1965 in Salzburg, 1966 in Herrenchiemsee und 1967 in Marienbad veranstaltet hat. Die 1968 erstmals erscheinende «Internationale Dialog-Zeitschrift», die von einem ökumenischen Herausgeberkreis betreut wird, wird dem Meinungsaustausch zwischen Marxisten und Christen eine breitere Publizität verschaffen. Die ökumenische «Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft» 1966 in Genf hat die Parole «Theologie der Revolution» ins Gespräch gebracht, vor allem im Blick auf die Vorgänge in Lateinamerika und Asien.[2]

Die bisherigen Kontakte[3] haben eine bessere gegenseitige Information und eine offene Aussprache über Fragen ermöglicht, die entweder ein gemeinsames Interesse berühren oder früher Anlaß zu dauernden Mißverständnissen waren. Zu verzeichnen sind Bemühungen um ein sachliches Verständnis des Partners durch ausführliche Interpretation seiner Gesamtauffassung; so hat der Prager Philosoph Milan Machovec eine Studie «Marxismus und dialektische Theologie» erarbeitet,[4] und die «Philosophie der Hoffnung» des deutschen Marxisten Ernst Bloch ist theologisch weitgehend aufgenommen[5] oder von Theologen analysiert und beantwortet worden.[6] Marxistische Denkformen und Fragestellungen haben Roger Garaudy und Henri Lefèbre dem französischen Reformkatholizismus und Herbert Marcuse dem amerikanischen Theologen Richard Shaull (Princeton) vermittelt. Dabei steht meistens die Frage nach der Zukunft im Mittelpunkt.

2. Motive für das Aufkommen der Frage im Marxismus

Wird das marxistische Denken richtig eingeschätzt, wenn man es als eine besondere Gestalt der Frage nach der Zukunft versteht? Sicherlich nicht, wenn wir nur auf den etablierten Marxismus achten, wo er zu einer Ideologie der Staatsmacht geworden ist. Anders verhalten sich Marxisten, die Wortführer einer intellektuellen Opposition oder Träger revolutionärer Bewegungen sind; sie müssen sich nicht festlegen oder gar Gegebenes rechtfertigen, sondern können beweglich taktieren und sich auf Neues berufen. Doch auch in manchen kommunistischen Staaten ist eine Ernüchterung über die gesellschaftliche Wirklichkeit eingetreten: die erhoffte Zukunft rückt weiter in die Ferne und wird immer weniger greifbar. In der Revolution waren Traum und Wirklichkeit noch nahe beieinander und blieben aufeinander angewiesen. Wenn aber der Alltag die Revolution ablöst, wird jeder Traum zur Flucht aus der Wirklichkeit, statt tiefer in sie einzudringen. Um darum die Erstarrung und Resignation zu durchbrechen, wird der Realitätswert des Traumes vom besseren Leben wieder entdeckt; Filme wie Purisa Djordjevics «Ein serbischer Traum» («San») oder Arbeiten Sergej Eisensteins nehmen ästhetisch ein neues Bewußtwerden vorweg. Das utopische Bewußtsein weckt eine Hoffnung, welche die Würde des Menschen gegen den

Zwang einer Welt verteidigt, die nur von äußeren Zweckmäßigkeiten gesteuert ist. Marxisten galten lange Zeit nur als Anwälte gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Zwangsläufigkeiten. Heute geben sie immer häufiger dem Verlangen nach einer Freiheit Ausdruck, die nicht nur gegen jede Form von Ausbeutung kämpft, sondern sich ebenso heftig gegen die Allgewalt anonymer Prozesse in einer technisch verwalteten Welt auflehnt. Das macht marxistische Vorstellungen auch in den großen westlichen Industrienationen so anziehend.

3. Irreführende Gesprächsvoraussetzungen

Wandlungen im Marxismus und eine theologische Selbstbesinnung sprechen gegen die Behauptung, Marxismus und Christentum stünden weiterhin als zwei Gegenkirchen starr und unversöhnlich einander gegenüber. Vielmehr werden zugunsten einer Koexistenz und der Zusammenarbeit regelmäßig zwei Gründe angeführt, ein religionssoziologischer und ein statistischer: Einmal wird daran erinnert, daß die alttestamentlichen Propheten und Jesus für die Rechtlosen und Unterdrückten eingetreten sind. Daraus folgert man, die biblischen Worte gegen die Reichen, Mächtigen und Gottlosen seien sozialrevolutionäre Anzeichen. Zudem zeige die Geschichte der christlichen Sekten, die das göttliche Gebot radikal zu erfüllen suchten, die Verwandtschaft der drängenden christlichen Erwartung des Weltendes mit dem Willen zur Weltveränderung. Der zweite Anlaß für ein Zusammenrücken sind die absehbaren weltpolitischen Gefahren. Sie zwingen alle Einsichtigen dazu, Meinungsverschiedenheiten beiseite zu lassen und sich zu einer humanen Gestaltung der Zukunft zusammenzufinden. Christen und Kommunisten sind die beiden großen Gruppen der Welt, die die menschliche Frage nach dem Sinn des Lebens und der Geschichte zu beantworten versprechen; sie sind deshalb zu einem Zusammenwirken besonders berufen. Diese beiden Gründe mögen wohl ein Gespräch miteinander anregen, können es aber schwerlich bestreiten. Geschichtliche Zusammenfassungen, vor allem wenn sie Schuldbekenntnisse hervorrufen sollen, verlieren sich meistens in Beteuerungen und Wunschvorstellungen, welche die Substanz verdecken, die in einen Dialog eingebracht werden könnte. Auch die gewaltsame Ausdeutung von Prophetenworten und der Botschaft Jesu verspricht so wenig wie eine Verkehrung von Theologie in Religionssoziologie eine sachkundige Übereinstimmung.

4. Chancen des Dialogs

Das Bewußtsein der Solidarität und das Bedürfnis nach Kommunikation können einem Gespräch zugrunde liegen. Sie werden aber nicht selber zum Inhalt einer Erörterung, die zum Dialog zu werden hofft, das heißt zur Einstimmung in eine Wahrheit, die gemeinsam gefunden werden will. Legt man sich dabei auf die Herkunft des Wissens und des Systems von Überzeugungen fest, die jeder Partner mitbringt, dann bleibt nur die Möglichkeit, die geschichtlich gewordenen Verschiedenheiten zugunsten neuer praktischer Aufgaben beiseite zu lassen oder wenigstens ihre theoretische Klärung zu vertagen. Doch kann die Verbindlichkeit des Gemeinsamen kaum mehr mit Argumenten dargelegt werden, sondern muß mit der Behauptung einer tatsächlichen Übereinstimmung zusammenfallen. Daraus entsteht eine lähmende Monotonie, die sich allenfalls dazu erhebt, Reflexe aufzubauen, die auf Parolen eingestellt sind. Dem Wort «Dialog» wohnt ein täuschender Zauber inne, dem man nur gemeinsam in Richtung neuer verbindender Freiheiten entgehen kann. Es muß hier von Freiheit die Rede sein, weil eine Übereinkunft nicht auf Grund von Einsichten möglich ist, die sich jedem Vernünftigen und Verständniswilligen anbieten. Vielmehr geht es um Überzeugungen, die der persönlichen Zustimmung bedürfen und welche die Frucht einer geistigen, unwiderleglichen Entscheidung sind.[7] Die Wahrheit, die in einem solchen auf verbindliche Überzeugung angelegten Dialog gesucht wird, ist gleichsam ein Pol, in dessen Kraftfeld man sich einander nähert, ohne von Gemeinsamkeiten ausgegangen zu sein. Man könnte einwenden, dies sei eine Flucht in die Zukunft, die in dieser Zukunft etwas zu erreichen hofft, was Gegenwart und Vergangenheit verweigern. Dieser Einspruch läßt sich nur widerlegen, wenn das Erbe trennender Überzeugungen nicht mehr als bloßes Vorurteil empfunden wird, sondern wenn in diesem Erbe Inhalte der Zukunft enthalten sind, die jede Festlegung auf einen bisherigen Stand der Auseinandersetzung verbieten. Der Theologe wird hier von der Zukunft Gottes zu reden haben – möglichst nicht in bekenntnisfreudiger Direktheit, sondern so, daß die Wirklichkeit dieser Zukunft in den Fragen deutlich wird, über die man ohne Zwang miteinander sprechen kann. Der Dialog geschieht dort, wo der Predigt das Gehör versagt wird, wo aber Bereitschaft, ja die innere Nötigung besteht, aufeinander zu hören. Und dies scheint ein Zeichen unserer Zeit zu sein.

5. Veränderungen im Erscheinungsbild des Atheismus

Das Problem des Atheismus darf in diesem Zusammenhang nicht übergangen werden. Der Marxismus ist zu wesentlichen Teilen aus der Religionskritik des 19. Jahrhunderts hervorgegangen. Wegen dieser Herkunft wird er dem Atheismus zugerechnet, und er hat sich selber so verstanden, seitdem er eine Gesamtanschauung der Welt vertritt, in der Gott aus der Welt ausgewiesen wird, um sie dem Menschen einzuräumen. Gottes Dasein soll damit nicht theoretisch und allgemein bestritten werden. Verneint wurde und wird Gott als der transzendente Grund der Welt: das Schöpfertum und die Vorsehung Gottes, die eine schöpferische Tätigkeit des Menschen einschränken, indem sie jede umfassende Planung an uranfängliche Bedingungen binden. Und Gott wird als transzendenter Impulsgeber der Ethik bestritten – Gott als der Garant einer moralischen Weltordnung, welche es verhindert, neue Werte zu setzen, und die die Zukunft durch die Werte der bisherigen Geschichte vorherbestimmt sein läßt. Das legt es nahe, im Streit um die Zukunft als der Zukunft Gottes den eigentlichen Ansatz des Atheismus zu sehen. Bevor wir dem weiter nachgehen, muß auf die gewandelte Einschätzung des Atheismus bei einigen protestantischen Theologen eingegangen werden.

Diese Bewertung hängt mit einer Rückbesinnung auf die Philosophie Hegels zusammen, die als «Vermittlung» von Theologie und Philosophie, von Theismus und Atheismus aufgefaßt wird. Schon Feuerbach hatte erklärt, die protestantischen Theologen müßten «de iure Hegelianer werden, um den ‹Atheismus› bekämpfen zu können».[8] Hegels Denken sei jedoch nicht eine wirkliche Versöhnung von Nichtchristen und Christen, sondern nur der Ausdruck eines ungeklärten Nebeneinanders, ja einer Einheit von Glaube und Unglaube.[9] Es entsteht damit – und dies wiederholt sich heute – ein Bewußtsein der Gemeinsamkeit, das sich auf die Erfahrung einer Abwesenheit Gottes in unserer Welt (des «Todes Gottes») beruft und dabei unterstellt, Gottes Anwesenheit sei früherer Erfahrung unmittelbar zugänglich gewesen. Das gemeinsame Zeitbewußtsein fordert dann eine gemeinsame Sprache und bestreitet der Theologie die Möglichkeit, eine eigene Denkart und Sprache zu haben – wobei Sprache zur Information absinkt. Ein Gotteserweis wird nur noch in der Aufnahme utopischen Vorstellungsgutes gesucht, das der Mensch zu verwirklichen vermag und so am Werden Gottes in der Welt teilnimmt.[10]

6. Absolute Zukunft

Die Möglichkeiten des geschichtlichen Werdens sind aber der Angriffspunkt auch der gegenwärtigen marxistischen Religionskritik. Sie verwirft heute wie ehedem den christlichen Glauben, sofern er den Menschen daran hindert, zum mündigen Bewußtsein seiner selbst zu kommen, weil er dadurch den Fortschritt hemmt. Die Verneinung Gottes geschieht zugunsten einer absehbaren Fortentwicklung des Menschen in einer unabsehbar fortschreitenden Zeit voller geschichtlicher Möglichkeiten. Zukunft bedeutet darum *futurum*, die Dimension, in der sich der Mensch selbst zu transzendieren vermag, um zur wahren Gestalt seiner selbst zu finden. Unter der Zukunft versteht der Christ aber vor allem anderen den *adventus*, «ein Tun Gottes, das auf ihn zukommt und ihn ruft».[11] Zukunft ist darum nicht nur der Gegenwart fern, sondern ergreift die Gegenwart; «sie muß die absolute Fülle der Wirklichkeit sein als der tragende Grund der Zukunftsdynamik.»[12] Eben darin ist Gott die «absolute Zukunft», die dem geschichtlichen Fortschreiten nie deckungsgleich werden kann. Doch daß Gott «eine Gegenwart impliziert, eine Wirklichkeit, während wir nur eine Forderung erleben»,[13] fordert den Marxisten zum Widerspruch heraus.

Die Formel «absolute Zukunft» ist der gemeinsame Nenner des Gesprächs. Obwohl sie nur eine Abstraktion zu sein scheint, beruht sie für den Theologen auf der biblisch bezeugten Erfahrung Gottes – des Gottes, der nicht die Macht der Herkunft ist und nicht die Gegenwart bestätigt, sondern der der Gott der Verheißung und der Hoffnung ist, weil er die Menschen in der Zeit weiterführt. Gott widerspricht der Geschichte, die in sich geschlossen ist und als Fortsetzung heiliger Vergangenheit begriffen wird (Jesaja 43, 18.19). Gott ist der kommende Gott (Exodus 3,14). Der Marxist versteht die Zukunft als ein Sein ohne Grenzen. «Transzendenz, das ist die Erfahrung, durch die der Mensch das Bewußtsein gewinnt, selbst Gott im Werden zu sein.»[14] Gott wird hier als die Bestimmung des unendlichen Menschen gefaßt, er wird in das Futurum der Geschichte hineingezogen, er wird zum Inbegriff des Werdens. *Futurum* und *adventus* gehen ununterscheidbar ineinander über.

7. Weltveränderung

Die Frage nach der Zukunft entläßt Marxisten wie Christen nicht aus der Gegenwart, sondern führt

sie tiefer in sie hinein. Diese praktische Einstellung zur Gegenwart wird im marxistischen Vokabular herkömmlich als «Weltveränderung» bezeichnet. Es ist wichtig, auf die Wandlung zu achten, die dieser Begriff erfahren hat. Die vormarxistische revolutionäre Überlieferung versteht darunter sinngemäß die Zerstörung der vorhandenen Ordnung mit dem Ziel, eine neue aufzurichten. Für Marx bedeutet «Weltveränderung» in der Nachfolge Hegels die Übersetzung einer Philosophie des absoluten Menschen, der die Welt vollkommen in sich begreift, in die politische Wirklichkeit. Heute muß sich der Marxismus auf einen Wissenschaftsbegriff einlassen, für den die Erkenntnis nicht mehr unveränderliche Gegebenheiten widerspiegelt, sondern der mit der gegenseitigen Beeinflussung von Subjekt und Objekt rechnet. Er arbeitet mit Entwürfen, deren Gültigkeit nicht von vornherein feststeht, die also im Vollzug zu verifizieren sind, mit rektifizierbaren Hypothesen und mit Modellen. Weltveränderung kann nur in diesem Rahmen und mit diesen Methoden geschehen. Das verbietet jede starre sozioökonomische Theorie, zumal wenn sie ihre politische Realisierung behauptet und die technische Revolution als eine Nebensache betrachtet, welche auf die Ideologie nicht zurückwirkt. Die Fassung, die die Parole der Weltveränderung unter dem Eindruck neuer wissenschaftstheoretischer Grundsätze gewinnen muß, macht aber in neuer Weise die Verständigung zwischen Marxisten und Christen im Blick auf die empirische Forschung möglich. Denn diese kommt bei der Steuerung ihrer Vorhaben nicht ohne Zielbilder künftiger Entwicklung aus, und die damit verbundenen Vorstellungen sind nie wertfrei und bedürfen darum der Entscheidung, etwa für ein bestimmtes Menschenbild. Das Problem der Prognose ist nicht mehr ein Sonderfall, sondern die Grundfrage der Erkenntnis, und sie ist ohne die freie Antwort des Menschen nicht zu lösen.

8. Der Vorzug des Marxismus

Der Marxismus hat gegenüber allen anderen Gesellschaftslehren einen Vorsprung in der Suche nach dem Menschlichen der Wirklichkeit. In seiner Theorie achtet er auf Widersprüche in der Wirklichkeit, arbeitet sie heraus und spitzt sie zu, indem er sie formalisiert. Damit bringt er sich in Gegensatz zum organischen wie zum mechanistischen Funktionalismus, die beide den Charakter der abendländischen Gesellschaft und Wissenschaft geprägt haben. Der organische Funktionalismus geht auf die antike Mythologie zurück, kehrt in der Anschauung einer Weltharmonie wieder und ist durch die Romantik erneuert worden. Er rechnet damit, daß Mensch und Welt, Mensch und Gesellschaft in einem geordneten Wechselspiel zusammenwirken, daß ihre Handlungen organisch ineinandergreifen und sich aufs letzte gesehen ausgleichen. Für den mechanistischen Funktionalismus der Natur- und Geschichtswissenschaften ist die Wirklichkeit ein geregelter Ablauf, der von der Wirkung auf die Ursache schließen läßt. Alles Gegensätzliche kann erklärt und damit beseitigt werden, indem ihm eine Abhängigkeit im Ganzen dieses Zusammenhanges zugewiesen wird. Beidemal wird das Unvereinbare als Unruhe in das Uhrwerk des Lebens eingebaut. Der neuere Marxismus versteht sich dagegen, trotz seiner Nähe zu beiden Auffassungen, als Anwalt alles dessen, was im Widerspruch ausgehalten und ausgestaltet werden muß, um Neues möglich zu machen. Er hält sich an das Unstimmige, das Widerstrebende und Unausgeglichene, um diesen Spielraum als den Bereich des Menschlichen festzuhalten und auszubauen.

Als Freiheitsbewegung ist dieser Marxismus in manchem den Ursprüngen des Christentums verwandt, das geistig den antiken Kosmos verließ. Marxisten bemühen sich heute um eine genauere Beobachtung menschlichen Verhaltens, um die Voraussetzungen und Grenzen menschlicher Freiheit zu erkennen. Ohne diese Kenntnis ist keine Gestaltung der Wirklichkeit möglich. Von hier aus wird das Gespräch mit den christlichen Kirchen gesucht, die jahrhundertealte Erfahrungen in der Menschenbeurteilung und Menschenführung mitbringen. Die Frage nach inneren anthropologischen Problemen ist Marxisten und Christen gemeinsam.

9. Das Problem der Totalität

Das christliche Menschenbild ist durch das Wissen um Anfang und Ende nicht nur des menschlichen Lebens, sondern auch der Geschichte bestimmt. Die Begrenztheit des Geschöpflichen tritt aber nicht nur an den Rändern des Lebens, sondern ständig zutage. Es ist dem christlichen Glauben eigentümlich, daß er jedes einzelne in Beziehung zum Ganzen der durch Anfang und Ende bestimmten Zeit zu verstehen sucht. Anfang und Ende bedeuten jedoch nicht nur zeitlichen Beginn und Abschluß, sondern drücken eine Totalität aus, die über unsere Erfahrung hinausgeht: die Totalität der Offenbarung Gottes. Von ihr wird geglaubt,

daß sie durch die menschliche Erfahrung zumindest nicht überholt, womöglich gar nicht einmal erreicht werden kann. Das will die Umschreibung «absolute Zukunft» sagen. Die absolute Zukunft ist nicht vom gegenwärtigen Leben gelöst, sondern wirkt in dieses Leben ein, indem sie dessen Erfahrung vorantreibt. Diese Erfahrung wird, wie die Geschichte der Kirche bezeugt, auch auf Unvorhergesehenes und Nichtgeplantes stoßen. Das Offensein für solche unverhofften Erfahrungen wird ein entscheidender Beitrag zum Gespräch über die Zukunft sein.

Der Begriff «absolute Zukunft» steht im Dialog zwischen Christen und Marxisten für die Totalität, die jeder augenblicklichen Erfahrung voraus ist. Das Problem der revolutionären Verwandlung der Wirklichkeit beschäftigt den Marxisten im Blick auf eine Totalität der Geschichte, einen end-gültigen Zustand der Gesellschaft. Dieser Zustand soll die Geschichte nicht beenden, aber er wird erlauben, sich ohne Vorbehalte in ihr einzurichten. Um ihn zu erreichen, muß die Totalität aller möglichen Erfahrung vorweggenommen werden. Nur dann kann die Wirklichkeit in die Dimensionen der Zukunft hinein so geplant werden, daß eine Entwicklung auf diese Totalität hin erfolgt. Dieses Verhältnis von Totalität, möglicher Erfahrung und bereits vollzogener Erfahrung bestimmt die Praxis, das weltverändernde Handeln. Es entscheidet darüber, inwiefern das bisher Erreichte annehmbar ist oder nicht. Das Interesse an diesem Verhältnis ist, so scheint mir, das Hauptmotiv für die Bereitschaft von Marxisten, mit christlichen Theologen ein Gespräch zu führen.

[1] Vgl. G. A. Wetter, Kirche und Kommunismus: Die Autorität der Freiheit, hrsg. von J. Chr. Hampe (München 1967) 590–595; H. Gollwitzer, Das Gespräch des Konzils mit dem Atheismus des Ostens ebd. 596–603; H. Flügel, Der atheistische Marxismus als Frage an die Christen ebd. 604–615.

[2] Vgl. T. Rendtorff-H. E. Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien (Frankfurt/Main 1968).

[3] Bibliographische Hinweise: Ökumenische Diskussion 4/1 (1968) 43–48.

[4] M. Machovec, Marxismus und dialektische Theologie (Zürich 1965).

[5] J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München [6]1966).

[6] W. D. Marsch, Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit E. Bloch (Hamburg 1963); G. Sauter, Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion (Zürich 1965) 277–361; vgl. die Beiträge von J. B. Metz, J. Moltmann, W. Pannenberg und P. Tillich in: Ernst Bloch zu Ehren (Frankfurt/Main 1965).

[7] D. Dubarle, Der Dialog und die Philosophie des Dialogs: Internationale Dialog-Zeitschrift 1/1 (1968) 8.

[8] L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842): Kleine Schriften (Frankfurt/Main 1966) 139.

[9] L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), § 21, ebd. 176.

[10] J. Moltmann aaO. 150–155.

[11] R. Garaudy, Vom Bannfluch zum Dialog (De l'Anathème au Dialogue): R. Garaudy – J. B. Metz – K. Rahner, Der Dialog (Hamburg 1966) 87.

[12] K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen ebd. 15.

[13] R. Garaudy aaO. 89.

[14] R. Garaudy: Gespräche der Paulus-Gesellschaft, hrsg. von E. Kellner: Christentum und Marxismus – heute (Wien 1966) 86.

GERHARD SAUTER

geboren am 4. Mai 1935 in Kassel, evangelische Kirche, 1962 zum Pastor ordiniert. Er studierte an den Universitäten Tübingen und Göttingen, doktorierte in Theologie (1961) und habilitierte sich 1965. Er ist seit 1968 Professor an der Universität von Mainz. Er veröffentlichte: Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion (Zürich 1965).

Donal Flanagan

Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel

«Nachdem wir daher unsere demütigen und beharrlichen Gebete an Gott gerichtet und das Licht des Geistes der Wahrheit herbeigerufen haben, verkünden, erkären und definieren wir zur Verherrlichung des allmächtigen Gottes, welcher der Jungfrau Maria gegenüber seine besondere Großmut erwiesen hat; zur Ehre seines Sohnes, des unsterblichen Königs aller Zeiten und Siegers über Sünde und Tod; zur größeren Verherrlichung seiner erhabenen Mutter; sowie zur Freude und zum Jubel der ganzen Kirche, kraft der Autorität unseres Herrn Jesus Christus, der heiligen Apostel Petrus und Paulus und unserer eigenen, als von Gott geoffenbartes Dogma, daß die unbefleckte, allzeit jungfräuliche Gottesmutter Maria am Ende ihres irdischen Lebens mit Leib und Seele in die Herrlichkeit des Himmels aufgenommen wurde.»[1]

Ist es nun möglich, diese Definition der leiblichen Aufnahme Marias in die Herrlichkeit theologisch als ein Ende und einen Anfang zu sehen? Die dogmatische Definition dessen, was als Marias abschließendes Privileg verstanden wurde, kennzeichnete tatsächlich das effektive Ende einer Periode, in der die Theologie sich auf eine isolierte Betrachtung Marias konzentrierte.

Die Aufnahme Marias in den Himmel, selbst Inhalt einer eschatologischen Aussage, war von der allgemeinen Darstellung und Behandlung der Eschatologie getrennt. Eine noch schwerwiegendere Trennung bildete den Grund dafür, daß man die Aufnahme Marias in den Himmel nicht in die allgemeine Eschatologie eingebaut hat: die theologische Isolierung Marias und der Kirche. Dieser Zustand hat lange gewährt, und auch heute macht seine Überwindung nur langsame und mühselige Fortschritte.

Das Jahr 1950, in dem Marias Aufnahme in den Himmel definiert wurde, hat einen größeren Anspruch darauf, als Wendepunkt in der modernen Mariologie betrachtet zu werden, als das Jahr 1958, das Todesjahr Papst Pius' XII. Es bedeutet das faktische Ende der marianischen Bewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die weitgehend eine assumptionistische Bewegung auf volkstümlicher Ebene war. Mit der Definition war der Weg offen für eine theologische Lehre über Maria, die sich von Grund auf als theologische Lehre über die Kirche verstehen konnte.

Die assumptionistische Bewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, aus der die Definition hervorging, und deren langsamer, stetiger Fortschritt sich an dem Strom der seit dem Regierungsantritt Pius' IX. an den Heiligen Stuhl gelangten Bittschriften verfolgen läßt, ließ wenig oder keinen Sinn für die Maria-Kirche-Analogie und die ekklesiale Bedeutung der Lehre von der leiblichen Aufnahme erkennen. Der Gesamtvorgang, der zur Definition dieser Lehre führte, ist gekennzeichnet durch eine starke Konzentration auf die Aufnahme in den Himmel als marianisches Privileg und durch ein offenkundiges Übersehen der ekklesialen Dimension der Lehre. Die dogmatische Definition selbst zeigt die gleichen Merkmale. Nichtsdestoweniger bildete sie den entscheidenden Schritt zurück zu einer ekklesial orientierten Mariologie.

Der Absatz der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus*, der unmittelbar der feierlichen Definitionsformel voraufgeht, stellt die Frage nach der Opportunität der Definition. Er führt verschiedene Gründe zugunsten der Definition an, ohne dabei jedoch das theologische Verhältnis zwischen Maria und der Kirche in spezifischerer Weise hervorzuheben. Zwar wird der Hoffnung Ausdruck gegeben, «daß der Glaube an die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel unseren Glauben an die eigene Auferstehung stärker und wirksamer» macht,[2] doch ist ganz offenbar versäumt, auf den exemplarischen Charakter der leiblichen Aufnahme Marias selbst für den Einzelnen oder die Heilsgemeinde hinzuweisen. Daraus läßt sich klar erkennen, wie eng die marianische Konzeption war, aus der heraus die Definition entstand.

Viele katholische wie evangelische Christen waren sich zur Zeit der Definition über die ekklesiale Bedeutung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel keineswegs klar. Extremistische Kreise auf protestantischer Seite sahen in der Definition nur einen weiteren Schritt der römischen Kirche in Richtung auf eine Vergöttlichung Marias. Nüchterne Kritiker dagegen betonten später die mangelnde biblische Fundierung der Lehre. Man nahm scheinbar allgemein an, die Lehre von der Aufnahme Marias in den Himmel sei eine rein und ausschließlich *marianische* Lehre, ohne sich

dabei klar darüber zu sein, daß es sich hier auf der grundlegendsten Ebene um eine Lehre über das Heil der Menschen handelte. Übrigens sahen die katholischen Christen zu dieser Zeit die Aufnahme Marias in den Himmel ebenfalls in einem ungemein engen Rahmen. Die vornehmlich moralischen Gründe, die der Papst für die Opportunität der Definition anführte, lassen ganz bestimmt nicht den Schluß zu, er habe in der Definition den Weg zu einer neuen Ära der Mariologie erblickt – zu einer Ära, in der sich die Aufmerksamkeit von Maria als Einzelperson auf Maria als vornehmstes Glied der Kirche verschieben sollte.

So gab die Definition den mariologischen Studien nicht die geringste objektiv ekklesiale Ausrichtung. Um so erstaunlicher ist es daher, wie plötzlich und mit welchem Nachdruck das Thema Maria und die Kirche in der theologischen Literatur nach 1950 in Erscheinung trat oder besser gesagt: erneut in Erscheinung trat.

Zur Standortbestimmung der Definition (1950–1958)

Die Definition über die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel bildet das Ende eines innerkirchlichen Vorganges. In seinem Verlauf hatte sich eine bestimmte Erkenntnis über die Gottesmutter mit zunehmender Klarheit als nach dem Glauben der Kirche geoffenbarte Wahrheit herauskristallisiert. Die Definition bedeutete dann die Feststellung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel als Tatsache. Doch unterließ sie es vollkommen, ihre theologischen Implikationen für die Ekklesiologie, die Anthropologie und die Eschatologie zu analysieren. Dieser Prozeß setzte erst nach der Definition selbst ein. In diesem Beitrag wird die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel nicht als isoliert marianische Lehre dargestellt, sondern als Lehre, die eine ganz bestimmte Bedeutung für die Soteriologie besitzt – eine Lehre, die etwas sehr Konkretes über das christliche Heil und seine Verwirklichung im Menschen und in der Kirche aussagt.

Es besteht ein beträchtlicher Abstand zwischen *Munificentissimus Deus* und den Kapiteln 7 und 8 von *Lumen Gentium*. Man erkennt dies gleich, wenn man die Enzyklika mit – beispielsweise Nr. 68 von *Lumen Gentium* vergleicht. Sowohl die Unzulänglichkeiten als auch die Möglichkeiten von Munificentissimus Deus werden deutlich, wenn man die Enzyklika im Lichte der Kapitel 7 und 8 der Konzilskonstitution liest. In dem Unterschied zwischen diesen beiden Dokumenten wird der Fortschritt im theologischen Verständnis der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel von ihrer Definition bis zur Gegenwart greifbar.

Analyse der Definition

Die Definition spricht von Leib und Seele Mariens:

«Wir verkünden und definieren als von Gott geoffenbartes Dogma, daß die unbefleckte, allzeit jungfräuliche Gottesmutter Maria am Ende ihres irdischen Lebens mit *Leib und Seele* in die himmliche Herrlichkeit aufgenommen wurde.»[3]

Man hat wiederholt angenommen, daß die in diesen Worten enthaltene Leugnung eines Zwischenzustandes für den Leib Mariens eine Bestätigung dieses Zustandes für alle anderen Menschen bedeutet. Das verlangt eine nähere Untersuchung.

Wenn wir sorgfältig auf die Worte der Definition selbst achten, stellen wir fest, daß gar nicht zur Debatte steht, was mit anderen Menschen geschieht, wenn sie sterben. Die Worte der Definition konzentrieren sich ausschließlich auf das Endschicksal Marias. Sie bieten uns keine direkte Aussage über andere. Daher ist die Annahme unbegründet, die Kirche habe in ihrer Entscheidung der Frage nach dem Endzustand Marias ein letztes Wort über den gegenwärtigen Endzustand aller übrigen Menschen gesprochen. Was daher auch die glaubende Kirche zur Zeit der Definition des Dogmas im Jahre 1950 in diesem Punkt geglaubt haben mag: die Definition richtete sich nicht unmittelbar auf dieses Problem.

Eine weitere Überlegung lautet, es habe den Verfassern der Definitionsformel offengestanden, die Aufnahme Marias in den Himmel als einmaliges, Maria allein gewährtes Privileg zu qualifizieren. Das aber taten sie nicht. Wenn nun in der Definitionsformel jegliche Aussage fehlt, die die Aufnahme Marias in den Himmel als einzigartiges Privileg bestimmt, so kann man dem mit gutem Grund eine gewisse Bedeutung beilegen. Dieses Fehlen erhält noch mehr Bedeutung, wenn wir die Definitionsformel der Aufnahme Marias in den Himmel mit den Worten vergleichen, die Pius IX. bei der Definition der Unbefleckten Empfängnis verwandte. Diese letztere Lehre charakterisierte der Papst mit den Worten: *singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio*.[4] Damit wollte er offenbar die Einzigartigkeit des betreffenden Privilegs deutlich hervorheben. Vergleicht man nun weiter den Text der Bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* Alexanders VII. (8. Dezember 1661)[5] mit *Ineffabilis Deus* (8. De-

zember 1854)[6], so zeigt sich, daß der Akzent verschoben worden und das Wort *specialis* durch das Wort *singularis* ersetzt worden ist. Keins von beiden spielt eine besondere Rolle in *Munificentissimus Deus*.

Wenn die Definitionsformel keinerlei Hinweis darauf enthält, daß die leibliche Aufnahme Marias ein einzigartiges und Maria allein eigenes Privileg ist, so kann das darauf zurückzuführen sein, daß in der Schrift und folglich auch bei den patristischen und mittelalterlichen Autoren dem Marias ganz ähnliche Endschicksale erwähnt sind. Dem christlichen Gläubigen waren die biblischen Erzählungen von Elias und Henoch durchaus vertraut. Ebenso wußten sie von der geheimnisvollen Bemerkung der Synoptiker, daß in der Todesstunde Christi die Leiber vieler Heiliger aus den Gräbern aufstanden und sich in der Heiligen Stadt zeigten.

Und schließlich haben wir in *Lumen Gentium*, Nr. 48, in dem Kapitel, das sich mit dem eschatologischen Charakter des christlichen Lebens befaßt, ein recht interessantes Echo auf die Definition der Aufnahme Marias in den Himmel. Der Tod des Menschen ist hier mit den Worten «*expleto unico terrestris vitae nostrae cursu*» umschrieben. Diese Worte erinnern – bewußt oder unbewußt – an den genauen Wortlaut des Satzes, mit dem in der Enzyklika über die Aufnahme Marias in den Himmel der Eintritt in eine Diskussion über die Probleme des Todes Marias vermieden worden war: «*expleto terrestris vitae cursu*».[7] Können wir hier vielleicht eine Aufforderung erblicken, von dem konkret definierten Glauben an die Aufnahme Marias in den Himmel aus eine weitere Ausarbeitung der Lehre über die allgemeine Eschatologie in Angriff zu nehmen?

So viel jedenfalls ist klar: Weder die Definition der Aufnahme Marias in den Himmel noch die christliche Tradition (wobei wir dieses Wort im weitesten Sinne verwenden) huldigen einer exklusiven Haltung. Von beiden kann man nicht behaupten, daß sie in der Gegenwart für jeden anderen Menschen als Maria den Endzustand der Herrlichkeit ausschließen.

Die leibliche Aufnahme Mariens und das gegenwärtige Endschicksal des Menschen

Man kann sich also darauf berufen, daß die Definition der leiblichen Aufnahme keineswegs die Möglichkeit leugnet, daß andere Christen als Maria sich bereits in einem dem ihren ähnlichen Endzustand der Herrlichkeit befinden. Dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen und sagen, daß die Definition diese Möglichkeit nicht nur nicht leugnet, sondern ihre Erfüllung in positiver Weise denkbar macht? Kann man vernünftigerweise von der definierten Lehre der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel ausgehend den Schluß wagen, auch andere Christen, die in die Herrlichkeit eingegangen sind, befänden sich bereits gegenwärtig in einer ähnlichen oder gleichen Situation?

Maria ist nicht allein und isoliert erlöst. Sie ist die erste der großen Gemeinschaft der Heiligen, innerhalb derer die Erlösung und das Heil geschenkt sind. Dieses große Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen ist bereits auf Erden Wirklichkeit und gelangt zu seiner letzten Vollendung in der künftigen Welt, der himmlischen Kirche. Die ganze himmlische Kirche läßt sich als Typus der irdischen Kirche verstehen. Die Kirche der Herrlichkeit, das himmlische Jerusalem, bildet eine Einheit mit der irdischen, im Zustand der Pilgerschaft befindlichen Kirche und ist ihr Vorbild. Zwischen beiden besteht eine große Lebensgemeinschaft; und die Gemeinde derer, die bereits im Zustand der Verherrlichung leben, bildet für die Mitglieder derselben Gemeinde, die noch im Pilgerstand weilen, das Ideal der letzten Vollendung, dem die Pilgernden zustreben.

Künstlerische Darstellungen der Aufnahme Marias in die Herrlichkeit des Himmels zeigen sie traditionell an der Spitze eines großen Zuges von Martyrern, Bekennern und Jungfrauen, an der Spitze des großen Heeres der Geretteten. So sehen wir an der mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommenen Gottesmutter genau den Zustand, zu dem die pilgernde Kirche auf dem Wege ist. Maria ist das getreue Bild des Endzustandes und daher das Ideal oder Modell der irdischen Kirche. In Maria, dem vollendeten Glied der himmlischen Kirche, hat der Endzustand der irdischen Kirche bereits begonnen. *Lumen Gentium*, Nr. 68, sagt dazu:

«... die Mutter Jesu, im Himmel schon mit Leib und Seele verherrlicht, (ist) Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche...»

Maria befindet sich in dem Zustand der Vollendung, der das Ziel der pilgernden Kirche ist. Ihre Bezeichnung als «Urtyp» oder «figura» der Kirche hebt hervor, daß sie sich dieses Zustandes der Vollendung erfreut und zwar eben als Modell der Kirche, die auf dem Wege ist, Gestalt zu gewinnen: der irdischen Kirche. Als himmlisches Vorbild und Modell der Erlösung hebt sie sich deutlich ab von der streitenden Kirche auf Erden. Doch eben

weil sie ihr von Gott als Modell gegeben ist, erscheint sie dem pilgernden Gottesvolk, das diese Kirche auf Erden bildet, als Verheißung oder gewisse Hoffnung.

Der «Urtyp», die «figura», gehört dem tatsächlichen Endzustand der Erlösung an, sein Korrelat, die pilgernde Kirche, dem der im Gang befindlichen Erlösung in dieser Welt. Es scheint daher besser, die Begriffe «figura» oder «Urtyp» nicht zur Bezeichnung von Marias Verhältnis zur himmlichen Kirche zu verwenden – und zwar in der Hauptsache deshalb, weil dadurch allzuleicht der Unterschied zwischen der Situation der irdischen und der der himmlischen Kirche verwischt wird. Es ist klar, daß Maria nicht im gleichen Sinne für beide das Modell sein kann. Wenn Maria der Urtyp der pilgernden Kirche ist, dann eben weil diese sich noch auf der Pilgerschaft befindet und Maria sich der Erfüllung erfreut. Doch die himmlische Kirche befindet sich nicht auf der Pilgerschaft und erfreut sich selbst bereits der Erfüllung. Die Behauptung, Maria sei auch ihr «Urtyp», auch ihre «figura», nämlich insofern sie im Besitz der Erfüllung ist, könnte den Gedanken aufkommen lassen, die himmlische Kirche erfreue sich irgendwie noch nicht der ganzen Erfüllung, was natürlich vollkommen falsch ist. So dürfte die Verwendung der Begriffe «Urtyp» oder «figura» für das Verhältnis Marias zur himmlischen Kirche des nötigen Sinnzusammenhanges entbehren. Man sollte daher vielleicht den Ausdruck «Urtyp» oder «figura» zur Kennzeichnung des Verhältnisses Marias zur pilgernden Kirche verwenden und zur Bezeichnung des andersgearteten Verhältnisses Marias zur himmlischen Kirche nach einem anderen Begriff suchen.

Wir sollten daher Maria und die himmlische Kirche als eins ansehen. Wir sollten Maria in der himmlischen Kirche und mit ihr als das Modell, den «Urtyp», die «figura» der pilgernden Kirche betrachten. Denn die Kirche der himmlischen Herrlichkeit ist nicht vollständig ohne Maria und findet in ihr ihren vollkommensten Ausdruck oder ihre zusammenfassende Darstellung. In ihrer Gesamtheit ist die himmlische Kirche der Urtyp der pilgernden Kirche. Sie, die vor uns stehende «Wolke der Zeugen», ist in besonderer Weise die Braut, das Neue Jerusalem.

Maria und die Kirche der Herrlichkeit

Der Ausdruck «Urtyp» oder «figura» deutet darauf hin, daß die irdische Kirche erst in Zukunft mit Maria identisch oder ihr gleichförmig wird, in ihrer gegenwärtigen Situation aber noch von ihr verschieden ist. Mit anderen Worten: Es besteht ein deutlich sichtbarer und tiefgreifender Unterschied in der Situation zwischen dem Modell Maria und der irdischen Kirche. Maria lebt im Zustand der Herrlichkeit, die Kirche als Pilgerin «wandelt fern vom Herrn» (2 Kor 5,6). Nichtsdestoweniger finden wir bei vielen, die im Laufe der Jahrhunderte zur Schaffung unseres gegenwärtigen theologischen Verständnisses des Themas Maria-Kirche beigetragen haben, eine deutliche Betonung der Identität Marias mit der Kirche. Das wird wohl am greifbarsten in der im Mittelalter verbreiteten Tendenz, mariale und ekklesiale Titel auszutauschen.

Von den allgemeinen Titeln ist vor allem der der «Braut», der ursprünglich in der Schrift für die Kirche verwendet wurde, in einer bestimmten Tradition mittelalterlichen Schriften, namentlich im 12. Jahrhundert, in der Kirche des Westens mehr und mehr als Titel für Maria übernommen worden. Gerade dieser Begriff aber ist interessant – vor allem weil seine Übernahme als marianischer Titel auf ein gewisses Gefühl für eine Identität zwischen Maria und der Kirche hindeutet. Die Verwendung dieses Begriffes, ja das ganze System dieser Übertragungen läßt einen ausgeprägten Sinn für die Einmaligkeit Marias wie der Kirche erkennen.

Dieses Empfinden für die Einmaligkeit Marias und der Kirche wird im gleichen 12. Jahrhundert durch das Aufkommen der marianischen Interpretation des *Hohen Liedes* noch mehr betont. Die «dreifache Exegese» war offenkundig das Werk von gelehrten Männern, denen es ganz selbstverständlich vorkam, Maria und die Kirche in einer und derselben biblischen Gestalt zu sehen, zu erkennen und zu erfassen. Ferner geht aus ihren Bemühungen, die mariale Exegese in die vorher allgemein anerkannte individuell-ekklesiale Exegese zu integrieren, deutlich hervor, daß nicht die Absicht bestand, diese letztere zu verdrängen. Die mariale Exegese sollte in das Modell der ekklesialen Exegese eingepaßt werden. Das war möglich wegen der verwandten Grundausrichtung beider Konzeptionen. Maria war der Spezialfall innerhalb der allgemeinen ekklesialen Bedeutung. Sie bedeutete keine Leugnung des ekklesialen Verständnisses, sondern bestätigte dieses geradezu, wenn ihr spezielles Verhältnis zur Kirche in seinem eigentümlichen Sinne verstanden wurde. Diese maria-ekklesiale Exegese des Hohen Liedes zeigt, daß bei den Autoren des 12. Jahrhunderts ein hochentwickelter

Sinn für die Einheit Marias und der Kirche vorhanden war, der seinen eigentümlichen Ausdruck in der Verwendung des Braut-Symboles fand.

Hand in Hand mit der marialen Exegese des Hohen Liedes finden wir ebenfalls im 12. Jahrhundert in liturgischen Texten und Homilien zur Feier der Aufnahme Marias in den Himmel eine Fülle von Bildern aus der bräutlichen Sphäre. Das ist jedoch nicht weiter überraschend, wenn wir bedenken, daß diese bräutlichen Bilder in der christlichen Tradition sehr oft zur Eschatologie in Beziehung stehen. Interessant ist jedoch, daß wir in diesem Jahrhundert die Identifizierung von Maria und Kirche gerade unter einem Symbol von eschatologischer Bezogenheit so sehr betont finden. Es ist, als hätten die betreffenden Autoren Maria und die triumphierende Kirche im Himmel eng miteinander verbunden gesehen. Das Braut-Symbol, das die Identität hervorheben soll, gehört in eine spezifisch eschatologische Perspektive. Die Kirche als Braut ist vor allem die himmlische, die triumphierende Kirche.

Apokalypse 12

Ein interessanter Text, der häufig von über die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel schreibenden marianischen Autoren verwendet wird, ist eine Stelle aus dem 12. Kapitel der *Offenbarung des Johannes: «Ein großes Zeichen erschien am Himmel: eine Frau, bekleidet mit der Sonne.»* Nach manchen seiner Interpretationen in der marianischen Tradition scheint dieser Text in die gleiche allgemeine Richtung der Identifizierung Marias und der Kirche in einer eschatologischen Perspektive zu weisen, wie das eben erwähnte Zeugnis des 12. Jahrhunderts.

Die «Frau, bekleidet mit der Sonne» kann als symbolhafte Darstellung der himmlischen Kirche und der Gottesmutter Maria in dieser triumphierenden Kirche verstanden werden. Die «Frau, bekleidet mit der Sonne» ist aber entschieden ein Bild der Kirche und ganz gewiß nicht die Gottesmutter Maria für sich allein und isoliert betrachtet. Doch die marianischen Züge, die man in dieser Stelle finden kann, veranlassen auch heute noch Autoren zu Behauptungen wie: «Das große Zeichen ist Maria als Kirche»[8] und: «In der Gestalt der Frau aus Apk 12 zeichnet der hl. Johannes Maria als die Kirche.»[9] Es scheint daher unmöglich zu sagen, diese Frau stelle die Kirche dar, ohne Bezugnahme auf Maria.

Diese Hinweise führen uns zu folgendem Gedanken: Wenn Maria in und mit der triumphierenden Kirche als Typus der pilgernden Kirche zu betrachten ist, und wenn wir ihre Beziehung zur triumphierenden Kirche irgendwie als Identifizierung zu verstehen haben, so muß es sich um eine Identifizierung handeln, die dennoch eine klare Unterscheidung von der triumphierenden Kirche zuläßt.

Maria ist immer in einer repräsentativen Rolle zu sehen. Sie ist keine Stellvertreterin, sie ist vielmehr eine persönliche Repräsentantin der Gemeinschaft, der sie angehört. Dieses Prinzip der Repräsentation, wie es in der marianischen Tradition in wohlbekannter Weise auf Marias Aufgabe bei der Menschwerdung und unter dem Kreuz Anwendung findet, ist am stärksten in der Aufnahme Marias in den Himmel bestätigt. Denn in ihrer leiblichen Aufnahme *ist* sie die Kirche in ihrem Endzustand und Urtyp der pilgernden Kirche.

Der eigentliche Grund, aus dem wir sagen können: Sie *ist* die Kirche – liegt in der Natur ihrer Repräsentation. Sie ist das urbildhafte Glied der Kirche, bzw. das Glied, das in seiner Person die Gesamtheit der Kirche verkörpert. Sie ist ein personales Modell der Heilsgemeinde in ihrem Endzustand. Sie ist diese Gemeinde in personalisierter oder «Person gewordener» Form oder gegenwärtig gesetzt in ihrem einen Glied, das sie in abrißhaft zusammenfassender Form getreulich darstellt. Aufgenommen in den Himmel, verkörpert Maria in ihrer eigenen Person die Kirche der Herrlichkeit, deren vollendeter und personaler Ausdruck sie selbst ist. In ihr ist diese himmlische Gemeinde uns in ihrem vollkommensten und darstellungskräftigsten Glied voll und ganz vorgestellt. Damit aber ist Maria nicht der «Urtyp» der himmlischen Kirche, sondern in ihrer Aufnahme in den Himmel ihre «Personalisierung», beziehungsweise ihr personaler Ausdruck. Sie drückt dabei aus, was diese Kirche ist und nicht, was sie sein wird.

Anerkennen wir, daß Marias Verhältnis zur Kirche der Herrlichkeit das einer die Gemeinschaft in ihrer Person individuell verkörpernden Repräsentantin ist, so wird klar, daß sich daraus gewisse Rückschlüsse auf die gegenwärtige Verfassung der Kirche der Herrlichkeit ziehen lassen. Wir können mit gutem Grund für die übrigen Mitglieder der himmlischen Kirche eine Ähnlichkeit mit dem Zustand Marias annehmen. Ist Maria das personale Vor- und Urbild der Kirche in der Herrlichkeit, dann ist damit das Vorhandensein des einen und gleichen Zustandes der verherrlichten Kirche in Maria und in den Auserwählten vollauf bestätigt. In dieser Weise betrachtet stellt Marias

leibliche Aufnahme in den Himmel in denkbar klarster Weise den gegenwärtigen Zustand der himmlischen Kirche dar, deren «Personwerdung» sie ist. Sie ist keine Personifizierung eines künftigen Zustandes dieser himmlischen Kirche, sondern der personale Ausdruck des gegenwärtigen Zustandes der Gemeinschaft, die die himmlische Kirche bildet. Sie ist aufs engste identifiziert mit den Heiligen in der Herrlichkeit in einer verherrlichten Gemeinde, doch ist sie von dieser Gemeinde unterschieden als deren einziger vollkommener und vollendeter personaler Ausdruck, als ihre «Personwerdung».

Die eschatologische Perspektive bietet den weitesten Raum für eine Identifizierung Marias und der Kirche. Doch Maria erscheint in dieser eschatologischen Perspektive ganz deutlich als die *summa ecclesiae*. Sie und sonst niemand verkörpert in personaler Weise die endzeitliche Kirche als erlöste und macht deren Wirklichkeit in ihrer eigenen Person sichtbar. Sie allein ist die vollkommene «Person-Werdung» der Heilsgemeinde in ihrer Endform. Diese Einzigartigkeit Marias ist keineswegs dadurch gefährdet, daß wir ihr Einssein mit der Kirche der Herrlichkeit betonen. Das verhindert ihr besonderes und einzigartiges Verhältnis zur Kirche der Herrlichkeit als deren «Personwerdung».

Die in den Himmel aufgenommene Gottesmutter ist daher, zusammen mit der Kirche der Herrlichkeit, der pilgernden Kirche als Vor- und Leitbild vorgestellt. Sie ist die «Personwerdung» des gegenwärtigen Zustandes der Kirche der Herrlichkeit. Sie macht den künftigen Zustand der pilgernden, den gegenwärtigen Zustand der himmlischen Kirche sichtbar und anschaulich.

Maria ist «Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche» (*Lumen Gentium*, Nr. 68). Das braucht nicht in dem Sinne verstanden zu werden, als wäre diese Vollendung einzig in Maria gegeben. Ob wir die triumphierende Kirche als bereits in allen ihren Gliedern der endgültigen Erfüllung teilhaftig geworden betrachten oder nicht: Es bleibt die Tatsache, daß Maria als erstes und privilegiertes Glied dieser Gemeinde, nicht allein als Bild, sondern auch als Anfang der Kirche, insofern diese ihrer Vollendung in der künftigen Welt harrt, zu bezeichnen ist. Den privilegierten Anfang der endzeitlichen Herrlichkeit, den wir in Maria sehen, schließt keineswegs notwendig aus, daß auch die anderen, die jetzt und gegenwärtig zur himmlischen Kirche gehören, diese endzeitliche Herrlichkeit erreicht haben.

Abschließende Zusammenfassung

Wie sie üblicherweise verstanden wird, scheint die Lehre der Kirche über die Aufnahme Marias in den Himmel die These eines Zwischenzustandes zu bestätigen und die Auferstehung des Leibes auf den Jüngsten Tag zu verweisen. Der Mensch, der schon vor diesem Jüngsten Tag der Herrlichkeit teilhaft ist, erscheint als Einzelfall, während Maria als der voll und ganz erlöste Mensch dasteht.

Die Definition vom 1. November 1950 bezieht sich formaliter nur auf den gegenwärtigen Zustand der Gottesmutter Maria: sie macht keine expliziten – positiven oder negativen – Aussagen über den gegenwärtigen Zustand der übrigen Menschheit.

In ihrer formellen Lehre schließt die Definition keineswegs die Meinung aus, daß die übrigen Auserwählten sich auch jetzt schon des gleichen Endzustandes der Herrlichkeit in der gleichen Weise wie die Gottesmutter erfreuen. Man kann sogar sagen, daß diese Auffassung positiv nahegelegt ist.

Die verherrlichte Gottesmutter wird in der Tradition in der Gemeinschaft der Heiligen als erste der Erlösten und Erste der Engel und Heiligen angesehen; ebenso traditionell erscheint sie als Urtyp der Kirche.

Marias Rolle als Urtyp der Kirche wird am treffendsten in ihrem Verhältnis zur irdischen Kirche bestätigt. Es ist besser, diese Typenrolle nicht gleichzeitig auf die himmlische Kirche anzuwenden, weil dies den Unterschied in der Situation der pilgernden und der himmlischen Kirche verwischt.

Die himmlische Kirche als ganze, zusammenfassend repräsentiert in ihrem vollkommensten Glied, Maria, ist der Prototyp der irdischen Kirche. In ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel veranschaulicht Maria das Leben im Zustand der Erlösung, dessen die Heiligen in der Herrlichkeit jetzt schon teilhaft sind. Wir, die noch «im Leibe weilen», sehen diese Existenzweise, deren auch wir einmal teilhaft werden sollen, uns vor Augen gestellt. Diesen Endzustand hat – in Christus – nicht allein Maria erreicht, sondern auch alle diejenigen, die «beim Herrn» sind (vgl. 2 Kor 5,8).

Dieses Verständnis der Aufnahme Marias in den Himmel hebt deutlich ihre eschatologische Bedeutung hervor und läßt ihre Definition als Durchbruch zu einem neuen Verständnis des Verhältnisses zwischen «dieser Seite» und «der anderen Seite» erscheinen.

[1] AAS 42 (1950) 770. [2] aaO. [3] aaO.
[4] H. Denzinger – A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum (Freiburg 1963) 2803.
[5] aaO. 2015.
[6] aaO. 2803.
[7] aaO. 3903.
[8] A. Müller, Ecclesia – Maria (Fribourg 1955) 228.
[9] B. J. Le Frois, The Woman clothed with the sun (Rom 1954) 262.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DONAL FLANAGAN

geboren am 15. Februar 1929 in Dublin, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am University College von Dublin, am St. Patrick's College von Maynooth, am University College von Galway und an der Universität Tübingen, ist Bachelor of Arts und Doktor der Theologie (1957) und Professor für Dogmatik und Patrologie am St. Patrick's College in Maynooth. Er gab einen Sammelband heraus, in dem er einen Beitrag über Kirche und Maria veröffentlichte. Er arbeitet vor allem am «Irish Theological Quarterly» mit.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Utopie

Es scheint paradox, daß in einer Zeit, da viele Priester zögern, über eschatologische Themen zu sprechen (wie im Vorwort zu dieser Nummer zu lesen ist), die Artikel und Bücher, die sich mit dem Phänomen der Utopie befassen, immer zahlreicher werden.[1] Indem wir diesen Satz so formulieren, setzen wir voraus, daß Eschatologie und Utopie irgendwie verwandt sind; und das sind sie auch, wie man aus der globalen Information ersehen wird, die in dieser Dokumentation vorgelegt wird. Eine kurze historische Orientierung über die Utopie ist jedoch in einer solchen Dokumentation unentbehrlich, weil sonst Utopie leicht als ein anderes Wort für Unwirklichkeit oder Phantasterei verstanden werden könnte; diese Bedeutung hat es ja im landläufigen Sprachgebrauch. In der abendländischen Welt hat aber das Wort Utopie, seit im Jahre 1516 in Löwen die *Utopia*[2] von Thomas More erschienen ist, eine sehr prägnante Bedeutung bekommen und eine historische Entwicklung durchgemacht.[3] Nach dieser historischen Orientierung (I) wird ferner die Tatsache gezeigt, daß in heutigen Publikationen über begriffliche Theologie, Ethik, Psychologie, vor allem aber über Soziologie und Politik oder Ideologie, immer wieder Verbindung zu den eigenartigen Kategorien der Utopie gesucht wird. Dabei versuchen wir auch einige neue Kategorien aufzuzeigen, die für das Verständnis der eschatologischen Wirklichkeiten vielleicht nützlich sein könnten (II). Dazu müssen aber zuerst einige Randerscheinungen der Utopie ausgeklammert werden (III). Ausgehend von einigen gesellschaftspolitischen Publikationen, wird dann auf jene Utopien hingewiesen, die in jedem gesellschaftlichen Aufbau vorhanden sind und die in jenem grenzenlosen Glauben an den Fortschritt, der amerikanischer Herkunft zu sein scheint, deutlich aufweisbar sind (IV). Trotz dieser negativen Elemente scheint die Utopie eine positive Funktion im Aufbau der Gesellschaft zu erfüllen (V); eine besondere Bedeutung bekommt die Utopie im Versuch der Kirche, in dieser Welt gegenwärtig zu sein (VI).

1. Historische Orientierung

Nicht zufällig fällt das Erscheinen von Thomas Mores Büchlein, mit dem der Begriff der Utopie in die abendländische Geisteswelt eindrang, mit einem Drang nach Reform zusammen,[4] der auf religiösem Gebiet mit der Bewegung Luthers verbunden ist, der aber auch auf staatspolitischem und gesellschaftlichem Gebiet neue Wege sucht. Es ist auch die Zeit, in der neue Staatsformen entstehen und sich ein neuer Freiheitsbegriff Bahn zu brechen beginnt.[5] Das Werk Thomas Mores scheint sich bei oberflächlicher Lesung nur auf die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung und der Staatsform zu beziehen. Mit mildem Humor wird an der bestehenden Staatsform und Gesellschaft Kritik geübt, indem eine Art idealer Staat – Utopia – geschildert wird. Thomas More läßt den fiktiven Entdecker Utopias, Raphael Hythlodaeus, von seiner Entdeckung Bericht erstatten, und das zweite Buch läßt er ihn beschließen mit den Worten: «Ich habe dir möglichst wahrheitsgetreu die Form einer Staatsgemeinschaft beschrieben, die ich allerdings nicht nur für die beste, sondern sogar für die einzige halte, die mit vollem Recht auf den Namen ‹Staatsgemeinschaft› Anspruch erheben kann. Zwar spricht man auch sonst überall von Gemeinschaftsinteresse, sorgt aber nur für seine eigenen Belange; hier (in Utopia) ist aber von Privateigentum keine Rede, und doch beherzigt man mit vollem Ernst die Angelegenheiten der Gemeinschaft, und zweifellos kommen beide Standpunkte vollkommen zu ihrem Recht. Denn wer wüßte in anderen Ländern nicht, daß er, sosehr sein Staat auch blüht, doch vor Hunger wird umkommen müssen, wenn

er nicht eigens für sich selbst sorgt? Und deshalb treibt ihn die Not zu der Verpflichtung, mehr auf sich selbst als auf sein Volk, d. h. auf andere, Rücksicht zu nehmen. Hier dagegen, wo alles das Eigentum aller ist, zweifelt niemand daran, daß irgendeinem für seine persönlichen Bedürfnisse etwas fehlen wird, wenn man nur dafür sorgt, daß die öffentlichen Magazine gefüllt sind. Denn die Verteilung der Güter geschieht mit freigebiger Hand; da gibt es keinen einzigen Armen, keinen einzigen Bettler, und obwohl niemand etwas besitzt, sind doch alle reich.»[6] Nachdem das «andere Ich» des Thomas More, der Berichterstatter Hythlodaeus, seine Erzählung beendet hat, tut More mit feinem Humor, als ob er mit dieser Sehweise gar nicht einverstanden wäre: «Nachdem Raphael das berichtet hatte, kam mir so allerlei in die Gedanken, was mir in den Bräuchen und Gesetzen des Volkes ganz falsch geregelt zu sein schien. Das galt nicht nur ihrer Methode Krieg zu führen, ihrem Gottesdienst, ihrer Gottesverehrung und auch anderen ihrer Einrichtungen, sondern zunächst und vor allem der eigentlichen Grundlage ihrer gesellschaftlichen Einrichtung, nämlich ihrem kommunistischen Gemeinschaftsleben und ihrer Wirtschaft ohne Geldverkehr. Einzig und allein dadurch ist es für immer mit jedem Adel, mit Pracht, Glanz und Majestät zu Ende, die doch – wenigstens nach der üblichen Meinung – der wahre Glanz und Zierat des Staates sind.» Hier liegt ein zu bequemer Anknüpfungspunkt für heutige Ideologien, als daß er nicht von den Planern sozialistischer oder marxistischer Theorien leidenschaftlich ausgebeutet worden wäre.[7]

Den Namen für diesen idealen Staat hat der Humanist Thomas More gefunden, indem er die griechische Verneinung *ou* mit dem griechischen Wort *topos* (Ort) verband: kein Ort, Nirgend-Ort, Nirgendland. Aber ist seine Beschreibung des idealen Staates denn nicht höchstens die unverbindliche Phantasie eines humanistischen Stubengelehrten? Dafür ist sie eine zu scharfe Kritik (wenn auch mit mildem Humor) am England, das Thomas More durch seine staatsmännischen Bemühungen zu reformieren suchte. Die Idee zur Utopia-Schrift entstand wahrscheinlich, als er im Dezember 1515 in Antwerpen als Gesandter Heinrichs VIII. mit Vertretern Karls V. über einen Exportvertrag verhandelte. Besonders im ersten Buch der «Utopia» wird scharfe Kritik an den Zuständen des England seiner Zeit geübt. An erster Stelle war es die schändliche Ausbeutung der wirtschaftlich Schwachen, die ihn zum Schreiben dieses Buches trieb. Thomas More ist viel mehr engagiert als sein Freund Erasmus, wenn es um die Verbesserung sozialer Mißstände und die Schaffung einer menschenwürdigen Existenz für seine ausgeraubten Landsleute geht. Der niederländische Historiker Huizinga hat zweifellos recht, wenn er sagt, daß More niemals die Absicht gehabt habe, eine Revolution zu predigen, die ein irdisches Paradies zur Folge haben sollte; aber trotzdem kann die «Utopia» eher Anspruch darauf erheben, ein praktisch ausführbares Programm zu sein als *Platons «Staat»* oder die *Civitas Dei* des Augustinus. Ihren Erfolg hat die «Utopia» jedoch nicht ihrer praktischen Ausführbarkeit oder ihrem sozialpolitischen Programm zu verdanken, sondern eher dem Ansporn zur Verbesserung, der darin enthalten ist. Man schmälert den Wert des Buches, wenn man lediglich auf seine literarischen Qualitäten schaut; es rührt an eine menschliche Möglichkeit und weiß diese auf eine Art zu formulieren, die auch die Aufmerksamkeit der heutigen Humanwissenschaftler fesselt. G. K. Chesterton hat das empfunden, als er mit fast paradoxen Worten schrieb, Th. More finde heute größeres Interesse als in seiner eigenen Zeit, «aber es ist möglich, daß man ihn in hundert Jahren als größten Engländer ansehen wird oder wenigstens als den größten historischen Charakter der englischen Geschichte».

Mores Buch ist der Typ einer bestimmten Art von Utopie. Mesnard[8] hat es als eine geglückte Utopie charakterisiert, der das Abendland seit der Renaissance durch alle religiösen, politischen und gesellschaftlichen Wandlungen hindurch treu geblieben ist. Diese Utopie geht aus einer Art Forderung hervor, die ein integrierender Bestandteil und möglicherweise auch ein wesentlicher Aspekt des Menschseins ist: die Forderung nach mehr Gerechtigkeit und Freiheit, das regelnde Prinzip aller Reformen und jeden politischen Fortschritts, ein treibender Gedanke, dessen positiv aufweisbare Zielsetzungen vage sind, der aber das Urteil über die Wirklichkeit beseelt und den Menschen befähigt, nicht das Irreale, sondern das «Konkret-Reale», das besser ist als das Reale, ins Bild zu bringen. Auch die Utopie steht schicksalhaft unter dem Griff der historischen Wirklichkeit, und dennoch ruft sie eine Kraft auf, die unwiderstehlich über das Reale hinausgreift, nicht nur nach dem rein Imaginären, sondern nach dem «Sur-Realen», nach dem, was hinter der Wirklichkeit, hinter der Geschichte und hinter der Erfahrung an Wirklichkeit vorhanden ist.[9]

Das Positive der «Utopia» von Thomas More

zeigt sich, wenn man sie mit anderen Utopien vergleicht. More ist nämlich nicht der erste und nicht der letzte, der sich an eine Utopie gewagt hat. Da More ein Humanist war, hat die literarische Kritik fast selbstverständlich an Einfluß aus Platos Dialog über den Staat gedacht,[10] obwohl schon – vor Plato – Pythagoras und Hippodamos von Milet einflußreiche Utopisten waren.[11] Tatsächlich wird in der «Utopia» selbst, besonders im ersten Buch, das More nach Fertigstellung des zweiten Buches sehr schnell geschrieben hat, Plato des öfteren zitiert. Die Übereinstimmung in Einzelheiten ist offensichtlich; die tragenden Ideen aber sind andere. Thomas More hat nämlich alle Menschen von Utopia im Auge, wenn er das gemeinsame Leben in Utopia entwirft; Plato wendet sich jedoch nur an eine Oberschicht; bei Plato werden die Wohltaten dieses idealen Staats für eine kontemplative Elite reserviert, die von jeder Handarbeit befreit ist, welche den Sklaven zugedacht bleibt; in der «Utopia» müssen praktisch alle Glieder der Gemeinschaft arbeiten; bei Plato ist die Harmonie dadurch gesichert, daß alles *einer* Idee untergeordnet wird; in Utopia gibt es wirkliche Freiheit, und die Harmonie entsteht durch ethische Anspannung aller; Plato schwebt eine unmittelbare Realisierbarkeit seines idealen Staates vor; More weiß gut, daß sein Entwurf nicht direkt realisiert werden kann, aber ist gleichzeitig von der korrigierenden und anspornenden Kraft, die von seiner «Utopia» ausgehen wird, überzeugt.

More sagt ausdrücklich, daß seine «Utopia» nicht das Produkt eines Seemannsgarns ist, sondern das Ergebnis menschlicher Bemühung. Als More seine «Utopia» schrieb, wimmelte es in der Literatur von Seemannsgeschichten, in denen von Entdeckungsreisen und Trauminseln erzählt wird. More läßt seinen Berichterstatter an der Entdekkungsreise des Amerigo Vespucci teilnehmen,[12] aber schickt ihn dann zu einem eigenen Abenteuer aus, bei dem er die Insel Utopia entdeckt. Unter der Maske dieses Berichts entfaltet More dann seine eigene Vision von einem Staat, in dem jeder glücklich sein kann.

Wenn man die Utopien aus der Zeit vor More als Überwältigung, Eroberung und Beschwörung der Zukunft charakterisieren kann, um sie nach einem im voraus aufgestellten Modell zu zwingen (s. O. von Nell-Breuning[13]); oder als Projektion eines unermeßlichen Wunsches, der nicht nach der Möglichkeit, sondern nur nach dem Ideal fragt (K. Kerényi) – dann muß die «Utopia» des Thomas More charakterisiert werden als ein Hoffnungsspruch auf die menschliche Fähigkeit und die Möglichkeit einer ethischen Erneuerung. Die meisten Utopien aus der Zeit vor Thomas More denken nicht an eine eigentliche Erneuerung, sondern greifen auf einen Urzustand zurück: Irgendwo, auf einer Insel, wird ein Stück des irdischen Paradieses entdeckt; tatsächlich greifen sie auf Früheres zurück; der Urzustand wird idealisiert. Das gilt z. T. noch für zwei bekannte Utopien aus der Zeit nach More, für die Utopie des Campanella[16] und des Francis Bacon:[17] Im *Sonnenstaat* («Città del Sole» des Dominikaners Tommaso Campanella, 1568 bis 1639) läßt sich ein revolutionärer Unterton heraushören, aber letztlich ist sein Idealstaat ein Ausfluß seiner Gottesidee; im Grunde ist dieser Idealstaat eine vorgegebene Wirklichkeit, die die Menschen, am besten unter der Weltherrschaft des Papstes, verwirklichen sollen. Der englische Naturphilosoph Francis Bacon läßt die Harmonie in seinem Idealstaat *New Atlantis* in erster Linie auf einer Autonomie der Wissenschaften beruhen. Aber auch für ihn ist diese Wissenschaft, obwohl sie schon die Periode der Aufklärung ankündigt, nichts anderes als eine Wiedereroberung der Macht, die der Mensch ursprünglich über die Natur hatte. Auch Bacon ist von der Möglichkeit einer menschlichen Schöpfung überzeugt, die die Wissenschaften so koordiniert, daß die verlorene Wissenschaft des Urstaates dadurch wieder zurückerobert wird.

Dieser Gedanke – die Wiedereroberung oder die Entdeckung des Paradieses – war sogar bei einem Mann wie Kolumbus der Antrieb, nach neuen Welten aufzubrechen. Als er seinen Fuß auf das Land der neu entdeckten Welt setzte, war er davon überzeugt, das Gelobte Land des Alten Testaments gefunden zu haben – nicht weit vom irdischen Paradies. Er war davon so sehr überzeugt, daß er sich von einem getauften Juden begleiten ließ, der die hebräische und die aramäische Sprache verstand und sprach, von Rodrigo de Jerez; für Kolumbus stand es unumstößlich fest, daß die Bewohner seiner neuen Welt diese Sprache redeten.[18] Mores «Utopia» ist dagegen eindeutig auf Zukunft hin entworfen und beruft sich überhaupt nicht auf den einen oder anderen Urzustand; im Gegenteil: dieser Idealstaat ist die Frucht menschlicher Mühe und ethischer Entwicklung. Mores «Utopia» ist eher die Säkularisierung der gängigen Vorstellung vom Himmel als die eine oder andere Rückkehr zum irdischen Paradies; sie ist die bewußte Selbstmanipulierung einer idealisierten, aber keineswegs unerreichbaren menschlichen Gemeinschaft, die das Stadium des Individualismus überwunden hat.

Deshalb bedeutet diese «Utopia» im Bewußtwerdungsprozeß der Menschheit durchaus einen Schritt nach vorn, so viele Ähnlichkeiten sie auch mit vorhergehenden und späteren Utopien haben mag.

2. *Der Rückgriff auf die «Utopia» in modernen Publikationen*

Van Peursen spricht von mythischen Wahrheiten, die auf dem Weg über ontologische Wahrheiten in die heutigen funktionalen Wahrheiten übergehen. Vor ihm sprach Comte vom Übergang des religiösen oder theologischen über das philosophische in das wissenschaftliche Stadium. Dies setzt voraus, daß bestimmte Wahrheiten in der Geschichte immer wieder anders aktuell werden. Es könnte sein, daß der Aspekt der Wahrheit, der mit Thomas Mores «Utopia» anvisiert wurde, im Augenblick von neuem aktuell wird, und zwar als funktionale Wahrheit. In diesem Zusammenhang wurde bereits hingewiesen auf Cox, Die Stadt des Menschen: Kehrt hier nicht eine Wahrheit, die früher mythisch verstanden wurde und die mit Mores «Utopia» in ein ontologisches Stadium zu treten scheint, als funktionale Wahrheit wieder?[19] Wie dem auch sei, jedenfalls stößt man in neueren Publikationen immer wieder auf Mores «Utopia». Das gilt für Publikationen zur Psychoanalyse, in denen die Utopie als Produkt der unermeßlichen Wunschkraft und der schöpferischen Ohnmacht verstanden wird.[20] Zugleich wird aber darauf hingewiesen, daß die Utopie eines der stärksten Symbole ist, die den Menschen befähigen, seinen Glauben an die Zukunft in Worte zu fassen,[21] so daß der *homo utopicus* sich ebensosehr als ein wesentlicher Aspekt des Menschseins enthüllt wie der *homo faber* und der *homo sapiens*. In der Behauptung, daß Religion als Bekenntnis keine Zukunft mehr habe, wohl aber als Politik,[22] spricht sich ebenfalls eine Neubewertung der «Utopia» aus: Was Thomas More als idealen Staat sah, ist für den heutigen Menschen realisierbar.[23] Der Sozialist Kautsky sieht in der «Utopia» den Vorgänger des sozialistischen Staates.[24] Oncken und Ritter[25] betrachten More als den genialen Programmatiker und Propheten einer zukünftigen liberalen Machtpolitik. Padberg[26] sieht in der «Utopia» eine neue Bewußtwerdung der christlichen Verantwortung für den Staat aufkeimen und meint die ersten Spuren des Einflusses der öffentlichen Meinung zu entdecken, die die Autorität der Macht vor der Freiheit zurückdrängt. Mit dieser Freiheit wäre der Christ fähig, sich nicht *neben* seinem Christentum politisch zu betätigen, sondern in seinem politischen Engagement, sei es rechts oder links oder in der Mitte, seinen christlichen Auftrag zu verwirklichen, wie ihn die Welt fordert, in der er lebt.[27] Die Eschata brauchten dann nicht mehr in Zeitkategorien von vor und nach verstanden zu werden: vor und nach meinem Leben, vor und nach der Kirche; sondern in Qualitätskategorien: Wieweit ist der unendliche Wunsch, der in den Utopien eine vorläufige Gestalt bekommt, nicht ableitbar; wieweit ist der Wunsch, und in seiner Fortsetzung die christliche Hoffnung, nicht nur die vergebliche Anstrengung eines ursprünglichen schöpferischen Vermögens und eine getarnte stellvertretende Befriedigung sexueller und aggressiver Triebe? Ist, um mit Ricœur zu sprechen, neben einer nach hinten greifenden Interpretation der Vergangenheit (Zurück zum Paradies!) auch eine nach vorn greifende Interpretation (Es gibt eine zukünftige Wirklichkeit!) möglich? Besteht das Christentum in der Dialektik zwischen dieser regressiven und progressiven Interpretation? Jedenfalls sind diese Bemerkungen imstande, den Theologen zu warnen, wenn Wirklichkeiten, die mit Begriffen wie Himmel und Hölle beglaubigt wurden, allzuleicht auf rein psychische oder soziale Größen zurückgeführt werden, oder daß er allzusehr unter den Eindruck der Behauptung kommt, der Wunsch nach zukünftigem Glück müsse den Menschen notwendig sich selbst entfremden. Neben der befreienden Stimme, die in einem Buch wie dem von Cox über die Stadt der Menschen zu hören ist, soll man sich trotzdem fragen, ob hier nicht im Grunde zu einseitig die zurückführende Interpretation angewandt wird: «Beim Lesen dieser Seiten – so schreibt ein Kritiker[28] – wird wohl sehr klar, daß die sogenannte *secular city* eine Stadt ist, die trotz ihrer mit lauter Stimme angepriesenen modernen Auffassungen in einer Art Bastardverhältnis noch einigen anderen civitates sehr eng verbunden ist, die auch das Modell für More's Utopia abgeben, nämlich die des Plato und Augustinus.» Dann wäre die Gefahr nicht eingebildet, daß The Secular City benutzt wird, um den Amerikanern das gute Gewissen zu verschaffen, mit dem sie dann tun dürfen, was sie tatsächlich tun: Gott heraustrommeln, um alle gutgemeinten Pläne der Menschen zu vollbringen; anspielen auf den Stolz der Techniker, Manager, Staatsmänner und revolutionär Gesinnten, die alle zusammen «tun, was sie eben können», um die Probleme der Gesellschaft zu lösen, und inzwischen dafür sorgen, innerhalb der Grenzen dessen zu bleiben, was Eigeninteresse und «Sicherheit» verlangen.[29] Die eigentliche Kraft der

Utopie ist jetzt, daß sie keinen Frieden mit dem Bestehenden schließt und Energie schafft, damit man trotz der Tragödie der menschlichen Wirklichkeit doch voranzugehen wagt. Wenn Geschichte Heilsgeschichte wird, so wird sie das nicht durch eine nachfolgende Interpretation der bereits gemachten Geschichte, sondern durch christliches Engagement in der zu machenden Geschichte.

3. Randerscheinungen der Utopie

Als Vorteil der Utopie im Bewußtwerdungsprozeß der Menschheit wird ihr aufrufender Charakter genannt: die anstachelnde Kraft, die sie in der Menschheit weckt, um an der Zukunft mitzuarbeiten. Damit ist gleichzeitig die Verwundbarkeit der Utopie angedeutet. Sobald die Utopie in soziologischen, philosophischen oder theologischen Begriffen zugespitzt wird, verliert sie ihre antreibende Kraft und wird sie ein Gegenstand des Begehrens. Ihrer Art nach ist die Utopie vage und wird deshalb beständig von der Ideologie bedroht.[30] Unter Ideologie versteht man dann einen Teilaspekt der Wahrheit, der sich für die ganze Wahrheit ausgibt. Die Absicht der Utopie wird dabei mit ihrem Inhalt gleichgesetzt. Das Eigengeartete der Ideologie ist die Überzeugung, von der man glaubt, sie werde von der Wirklichkeit aufgerufen, die aber in Wirklichkeit am Leben gehalten wird durch den Wunsch nach Befriedigung subjektiver Interessen. Die Utopie kann nur als literarische Erzählung fungieren; sobald sie als Wirklichkeit angesehen wird, entartet sie zur Ideologie. In diesem Sinn wirft man heute Marx vor, er habe Mores Utopie zu einer Ideologie verbogen.[31] Die Ideologie hat immer die Neigung, einseitig zu werden. Deutlich tritt das im Prozeß der Aufklärung zu Tage: Die Rationalisierung der Wirklichkeit ist notwendig, aber sobald sie mit dem Fortschritt identifiziert wird, zeigt sie den eindimensionalen Zug der Ideologie. In diesem Sinn beginnt jetzt auch die Gott-ist-tot-Theologie den Charakter einer Ideologie anzunehmen.[32]

Im Begriff der Ideologie läuft immer die Randerscheinung eines unmöglichen Ideals mit. Wenn die Ideologie in die Utopie eindringt, wird der Utopist zum Fanatiker, indem er mit allen Mitteln diesem nicht zu verwirklichenden Ideal nachzujagen beginnt. Dadurch wird die Ideologie zu einem Dogmaticum, das keine Liberalisierung zuläßt, das nur *eine* Ethik, *eine* Politik ‚*ein* religiöses Ideal kennt. Dadurch gerät dann ein wesentlicher Teil von Mores Utopie, die Toleranz (und auch was man die Logik des Humors genannt hat), in Gefahr. Der Utopist beginnt dann von radikal zu reden und schließt jeden Zweifel aus. Diese Kombination von Utopie und Ideologie gibt es auf allen menschlichen Ebenen; sie zeigt die Neigung, in den Lebenskern der Utopie die tödlichen Keime der Unwirklichkeit zu tragen. Beispiele für derartige Kontaminationen der Utopie mit der Ideologie sind sowohl im Christentum wie im Marxismus zu finden. Wenn der Marxismus z. B. das christliche Erlösungsideal lächerlich macht, indem er auf die notwendige Produktivität des Menschen im Dienst eines zukünftigen Heilsstaates hinweist, wird die eine idealisierte Utopie (reiner Geist zu sein) mit der anderen (rein produktives Wesen zu sein) bekämpft. In dieser Concilium-Nummer wurde darauf von González Ruiz ausführlich hingewiesen. Wenn von den Mythen gesagt wird, sie seien nicht die Wahrheit, sondern ein Auftrag zum Nachdenken, so muß das auch von den Utopien gesagt werden: Sie sind niemals die Wahrheit der Zukunft (als ob die Zukunft notwendig so aussehen müsse, wie sie in den Utopien gezeichnet wird), sondern sie sind ein fortwährender Auftrag zur Ethik und Politik. Wirklichkeiten wie Paradies, Himmel, Volk Gottes und ihre Gegenpole wie Wüste, Hölle, Heiden werden beständig von Utopien genährt; sie werden aber irreal, wenn sie von Ideologien durchdrungen werden.

4. Gesellschaftspolitische Aspekte der Utopie

Es geht nicht an, die gesellschaftspolitischen Aspekte, die in jeder Utopie – und bei Thomas More sehr betont – vorhanden sind, von den anderen Aspekten zu trennen, z. B. den kulturellen, den literarischen oder den jüdisch-christlichen. Die gesellschaftspolitischen Aspekte der Utopie treten erst in den Vordergrund, wenn die Utopie auch wirklich ihre Funktion bekommt, z. B. im Heiligen Römischen Reich, in der Französischen Revolution (Utopie der Gleichheit), im Marxismus (Utopie der klassenlosen Gesellschaft) oder in der westlichen Gesellschaft (Utopie des Wohlfahrtsstaates). Man hat zwar behauptet, die Entstehung der Utopien sei historisch bedingt: Historische Mißstände hätten immer zu Utopien geführt. Daran ist etwas Wahres; es ist aber auch wahr, daß ebenso der Chiliasmus, der sich in der Kirchengeschichte immer wieder nach vorn spielt, Utopien hervorbringt. Hinter der Utopie steht immer ein Wunsch nach Erneuerung, nach Wiedergeburt, nach Verbesserung, nach der bestmöglichen Welt. Fast alle poli-

tischen Systeme, die von einer Utopie inspiriert sind, beginnen mit einer neuen Jahreszählung; sowohl die Französiche Revolution wie der Faschismus wie auch der Marxismus wollen mit dem Jahr eins beginnen. Der gesellschaftspolitische Aspekt der Utopie wird gekennzeichnet durch eine negative Reaktion gegenüber dem, was früher war; der Utopist will sich nicht den konkreten Faktoren der Gesellschaft anpassen, in der er steht; er will eine neue Ordnung schaffen, in der diese Faktoren nicht mehr mitspielen. Im Marxismus gibt es ein systematisches Verschweigen der historischen Faktoren, wie übrigens auch in der Kirchengeschichte bestimmte Faktoren verschwiegen werden, bestimmt in apologetisch eingestellten Geschichtsübersichten der Kirche oder des Dogmas. An die Stelle der bestehenden Gesellschaft will der Utopist die ideale Gesellschaft setzen,[33] aus der die Angst und das Böse ausgeschlossen sind.

Auf diese Weise wird der ideale gesellschaftspolitische Mensch als eine befreite Erhöhung des Menschlichen dargestellt. Zum menschlichen Gemeinschaftsleben kommt dieser Mensch in keiner Hinsicht mehr in Gegensatz, weil er sich mit der Gesellschaft identifiziert; jede Auszeichnung und jedes Anderssein wird unterdrückt; er wird rein gesellschaftlich, sein Bewußtsein konformiert sich völlig mit der Gemeinschaft, so daß auch nicht ein einziger Sektor von Privatleben übrigbleibt, auch nicht auf religiöser Ebene. In diesem Sinn kann auch der Kirchenbegriff als gesellschaftspolitische Utopie fungieren, kommt dann aber auch in die Gefahr einer jeden Ideologie: außerhalb der Wirklichkeit zu stehen und eine Insel zu werden. Die gesundeste Kritik gegen den Marxismus wie auch gegen den Zentralismus in der Kirche richtet sich gegen diesen gesellschaftspolitischen Aspekt politischer und religiöser Ideologie. In einer derartigen Konstellation wird die Wissenschaft selbst der Utopie untergeordnet: Man entwirft den Menschen, der in diese gesellschaftspolitische Utopie paßt.[34] Das arbeitet der utopistischen Überschattung der Wissenschaft in die Hand, durch die eine vereinfachte Auffassung von Fortschritt Fuß faßt, die im sogen. Wohlfahrtsstaat Gestalt erhält.

5. Positive Funktion der Utopie

Nach dem 16. Jahrhundert wurde die Utopie in der ganzen Geschichte des Abendlandes mit außerordentlicher Schnelligkeit verbreitet. Hatte sie da nur die Funktion einer Nebenerscheinung, oder gehört sie auch zur Geschichte selbst? Ist sie nur Literatur, oder gehört sie wirklich zur Sprache des abendländischen Menschen selbst?[35] Bei der Antwort auf diese Frage kann man sich nicht mit dem Hinweis auf ein konkretes Ergebnis der Utopie beschränken: den winzigen Modellstaat, den die Jesuiten in der Reduktion von Paraguay zustande brachten.[36] Der Einflußbereich der Utopie ist nämlich größer als die geographische Ausdehnung eines bestimmten Territoriums. Es genügt auch nicht der Hinweis, daß die modernen Wissenschaften den Bereich ihrer Forschung in den groben Zügen eines vorwissenschaftlichen Stadiums (die Utopie ist nämlich nie *logos*) angeboten bekommen.[37] Die positive Funktion der Utopie ist mehr in einer qualitativen Veränderung des menschlichen Interesses für die Zukunft zu suchen. An Stelle einer unbewußten und vagen Zukunftserwartung erscheint jetzt eine gewollte und bewußte Zukunftserwartung. Diese beeinflußt das Denken, das kollektive Zielimage, nach dem die Menschheit auf dem Weg zu sein glaubt, sowie die alltägliche Entschlußbildung. Auf diesem Wege hat die Utopie einen positiven Einfluß auf den Aufbau der Gesellschaft. Weder die Wirtschaft noch die Technik, noch die Wissenschaft können das tatsächliche Funktionieren der Utopien in unserer Gesellschaft übergehen.

Diese geistige Wendung zur Zukunft überbrückt noch nicht die Kluft zwischen Utopie und Praxis.[38] Die Utopie vom Frieden schafft noch nicht den wissenschaftlichen Apparat und die Ethik, mit denen man den Frieden organisieren könnte; die Utopie von der einen Welt hebt noch nicht den Mythos von den nationalen Vaterländern auf und kann noch nicht ohne weiteres die politischen Entscheidungen beeinflussen; die Utopie von der menschlichen Gleichwertigkeit schafft nicht ohne weiteres die Rassendiskriminierung aus der Welt. Bliebe das so, so ließe sich kaum vermeiden, daß diese Zukunftsutopie ein neuer Mythos würde, in den sich die Unverantwortlichen nur allzugern flüchten. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß dieser Mentalitätswandel auch im Denken, in der Ethik, in der Soziologie das eine oder andere in Gang gebracht hat. Ohne utopisches Moment ist offensichtlich der wissenschaftliche Fortschritt, auch in seiner rationalsten, technischsten Form, nicht möglich.

6. Bedeutung für die Theologie

Es wurde schon gesagt, daß Kulturpsychologen wie Kerényi die jüdischen und christlichen Zukunfts-

erwartungen als eine nicht zurückführbare Utopie ansehen. Im Bereich ihrer Zuständigkeit wollen sie angeben, daß diese religiösen Utopien nicht auf psychische Voraussetzungen als Archetypen zurückzuführen sind, auf die sie andere Utopien als auf eine gemeinsame Wurzel oder *matrix* zurückführen. Das hindert jedoch nicht, daß auch diese Utopien ideologische Nebenerscheinungen zeigen. Schon deshalb brauchen sie dauernd kritische Instanzen wie die Theologie und die Praxis der Gläubigen. Aber auch die christliche Überzeugung braucht diese Utopie, um das Angesicht der Erde wirklich zu verändern, nicht durch eine Projektion von Zukunftserwartungen nach außen, sondern indem sie eine Ethik fördern, die den Menschen fähig macht, die Zukunftserwartung in seiner eigenen Person zu verwirklichen. Sonst entartet die Zukunftserwartung zu veräußerlichtem Fortschrittsglauben und Lebensblindheit. Je mehr die Charakteristika der Utopie (Erneuerung, Regeneration, Gleichheit, Geborgenheit) nach außen projiziert werden, desto mehr verfällt der Mensch den technischen Mitteln, die er selbst produziert hat, und landet er in einer Verfremdung, die tausendmal fataler ist als die durch die Religion. Ein Mann wie Löwith[39] weist darauf hin, daß der «prometheische» Mensch besondere und radikale Vorsichtsmaßregeln braucht, um nicht an den von ihm entketteten Produktionskräften zugrunde zu gehen. Aus der formlosen Utopie muß die theologische Reflexion über die christliche Zukunftserwartung eine Form der Hoffnung herausarbeiten, die den modernen Menschen anspricht. Wie befruchtend das wirkt, läßt sich schon bei der Arbeit von Moltmann ahnen, der sich vom utopischen Denken Ernst Blochs inspirieren ließ.[40] Liegt die Kraft von Moltmanns Werk nicht gerade darin, daß er das, was Bloch Meta-Religion nennt (was *nach* der Religion kommt: der gemeinsame Einsatz für das noch nicht gefundene *humanum* als utopisch hypostasiertes Ideal des noch unbekannten Menschen), als das «noch nicht» des Evangeliums und das «noch kommende» Gottesreich interpretieren konnte? Die Frage ist dann nicht, ob das Christentum noch Zukunft *hat*, sondern ob es Zukunft *macht* und ob die Christen für das, was sie mit anderen zustande bringen, eine Bezeichnung finden können, die nicht lediglich eine Option ist. Wenn das Christentum geschichtlich ist, so nicht nur deshalb, weil es von seiner Vergangenheit berichten kann, sondern auch, weil es ein Bewußtsein von seiner Zukunft hat und diese auf verständliche Weise in Worte bringen kann. Geschichte kann nicht länger mehr mit Herkunftsgeschichte identifiziert werden.[41] Über die Zukunft kann der Christ nicht verfügen, weil die Zukunft mehr ist, als was er gemeinsam mit anderen daraus macht; für seine Erfahrung ist sie stets vorläufig,[42] aber in seiner gläubigen Haltung weiß er, daß sie endgültig wird durch den Kommenden, der von sich selbst bezeugt, daß er alles neu macht.

[1] Eine ausführliche Literaturübersicht bietet H. Süssmuth, Studien zur Utopia des Thomas Morus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts (Münster 1967) 169–186; O. Bucci, Il secreto dell' Utopia: Renovatio 3,3 (Juli/September 1968) 542–560; G. Picht, Prognose, Utopie, Planung (Stuttgart 1967); Vom Sinn der Utopie = Eranos-Jahrbuch 1963 (Zürich 1964); H. Schulte-Herbrüggen, Utopie und Anti-Utopie (Bochum-Langendreer 1960); P. Allen, R. Utopia and European Humanism: Studies in the Renaissance 10 (1963) 91–107; S. Quinzio, Utopia ed escatologia: Renovatio 3,3 (Juli/September 1968) 441–451.

[2] E. Surtz and J. H. Hexter, The Complete Works of St. Thomas More, 4 Bde (New Haven/London 1965) CLXXXIII (Editions of Utopia): De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus.

[3] J. Servier, Histoire de l'utopie (Paris 1967); J. Lameere (u.a.), Les utopies à la renaissance. Colloque international avril 1961 (Brüssel 1963); S. L. Thrupp (Hg.), Millenial Dreams in Action (Den Haag 1962); H. Conrad-Martius, Utopien der Menschenzüchtung (München 1955); G. Ritter, Machtstaat und Utopie (München 1940).

[4] R. Padberg, Der Sinn der Utopie des Thomas Morus. Fragen der politischen Verantwortung des Christen am Vorabend der Reformation: Theologie und Glaube 57 (1967) 28–47; E. W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation: Säkularisation und Utopie, Festschrift Ernst Forsthoff (Stuttgart/Berlin/Mainz 1967) 75–94.

[5] P. Ricœur, Approche philosophique du concept de liberté religieuse: L'Herméneutique de la liberté religieuse (Paris 1968), vor allem 217 und 224.

[6] Thomas More, Utopia. Uit het Latijn vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Dr. A. H. Kan (Rotterdam 1949) 161f; 166 (zum ursprünglichen Text siehe die in Anm. 3 genannte Yale-Ausgabe p. 236, nr. 30 bis p. 238, nr. 10; 244, nr. 10–20).

[7] So u.a. K. Kautsky, Thomas Morus und seine Utopia (Stuttgart 1887) und E. Bloch, Freiheit und Ordnung. Abriß der Sozial-Utopien (New York 1946) 62–70; E. L. Surtz, The Praise of Pleasure, Philosophy, Education and Communism in More's Utopia (Cambridge Mass. 1957); K. Mannheim, Ideologie und Utopie (Frankfurt a.M. 1952).

[8] P. Mesnard, L'Utopie de Robert Burton: Les Utopies à la Renaissance (Brüssel 1963) 75–88.

[9] R. Mucchielli, L'Utopie de Thomas Morus, 101.

[10] Die Forschung nach den Quellen Mores für seine Utopia ist alles andere als am Ziel. Robert P. Adams, The Philosophic Unity of More's Utopia sagt (45): «Comprehensive treatment of the sources of Utopia is yet to be made.» In seiner Einleitung zu der bereits zitierten kritischen Ausgabe der Utopia faßt E. Surtz die bisher erschienenen Studien zusammen und meint zum Schluß, daß das Werk von L. Berger, Thomas Morus und Plato, Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 35 (1879) 187–216 noch immer das beste sei. Dasselbe gilt vom Einfluß anderer klassischer Autoren wie Plutarch, Herodot und Seneca. Man kann darin höchstens die Kontinuität eines Gedankens erkennen, der im Werk Mores auf ursprüngliche und überzeugende Art Form bekommen hat.

[11] E. L. Minar, Early Pythagorean Politics in Practice and Theory (Baltimore 1942); Aristoteles, Politicon II, 8.

[12] H. Süssmuth aaO. 38ff; J. Crosset, Two Notes on More's Utopia: Notes and Querries (London 1960) 366.

[13] O. von Nell-Breuning, Säkularisation und Utopie 239.

[14] J. Servier, Histoire de l'Utopie (Paris 1967) 281.

[15] P. Secrétan, L'Utopie comme symbole: Cahiers Internationaux de symbolisme 8 (1965) 52: «L'utopie est comme la synthèse de deux univers disjoints: l'univers empirique violent et irrationnel, et l'univers transrationnel des principes sacrés.»

[16] A. Corsano, Tommaso Campanella (Bari 161); Enciclopedia Cattolica III, 449–456.

[17] E. Gilson, Les métamorphoses de la cité de Dieu (Löwen/Paris 1952); E. Cresson, Francis Bacon. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie (Paris 1956) 20; The Works of Francis Bacon III (Stuttgart 1963) 40.

[18] M. Eliade, Paradis et Utopie: Eranos-Jahrbuch 1963 (Zürich 1964) 213; C. L. Sanford, The Quest for Paradise (Urbana 1961) 40; G. H. Williams, Wilderness and Paradise in Christian Thought (New York 1962) 65ff: «Gott hat mich gemacht zum Verkünder des neuen Himmels und der neuen Erde, von denen in der Apokalypse des heiligen Johannes die Rede ist, nachdem sie zuerst durch den Mund des Isaias vorhergesagt wurden; mir hat Er den Ort gezeigt, wo sie zu finden waren.» Die Evangelisation der Vereinigten Staaten steht ebenso unter diesem eschatologischen Zeichen. Die Engländer, die die Vereinigten Staaten evangelisierten, waren davon überzeugt, daß Gott die Entdeckung der Neuen Welt bis nach der Reformation Luthers reserviert hatte, damit die neue Welt nur mit dem reinen Evangelium in Berührung kommen sollte und nicht mit dem durch Rom verdorbenen Evangelium, das – wie sie sagten – zur Botschaft des Antichrists geworden war.

[19] P. J. Roscam Abbing, Cox als theoloog: Wending 23,2 (April 1968) 131.

[20] J. Servier aaO. 316 (Les symboles de l'utopie).

[21] J. Arquer, Kirche an der Leine der Revolution: Rheinischer Merkur 39 (27. September 1968) 4.

[22] P. Antoine, Démystifier la politique: Christus 15,60 (Oktober 1968) 470.

[23] J. Servier aaO. 201 (Lorsque les utopies se réalisent).

[24] H. Süssmuth aaO. 2.

[25] Ebd. 3; vgl. Anm 3.

[26] Vgl. Anm 4.

[27] J. B. Metz, Disputa sull'avvenire dell'uomo. Una risposta a Roger Garaudy: Sapienza Ital. 20,2 (1967) 141–154.

[28] G. van der Flier, De civitate domini Coxii: Wending 23,2 (April 1968) 113.

[29] S. S. Schwarzschild, A Little Bit of Revolution?: The secular City Debate (New York 1966) 147–149.

[30] J. Hersch, Die Ideologien und die Wirklichkeit (München 1957).

[31] E. Topitsch, Limites de la critique de l'idéologie: Revue universitaire de science morale (1966, Nr. 4) 48.

[32] H. Cox, Beyond Bonhoeffer? The future of Religionsless Christianity: The secular City Debate (New York 1966) 209; E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt a. M. 1967) 67. Jeder Fatalismus muß dem Christentum fremd sein. Es dürfte sich nicht mit der allgemeinen Überzeugung begnügen, daß Gott lebt; aber es darf sich ebensowenig mit einer fatalistischen Feststellung begnügen, daß Gott nun einmal tot ist und daß man diese Tatsache anzunehmen hat. In Bonhoeffer hat die Hoffnung gelebt, daß der christliche Glaube durch eine Neuinterpretation der Bibel wieder auf eine Welt formend einwirken werde, die eine mündige Welt geworden war. Das setzt mehr als eine rein konstatierende und interpretierende Haltung voraus. In letzterem Falle würde die Utopie utopistisch werden; sie würde nicht mehr anregend, sondern geisttötend wirken.

[33] Aldous Huxley stellt seine moderne Utopie «Brave New World» unter die Worte Berdjajews: «Die Utopien scheinen realisierbarer, als man je denken konnte. Wir werden heute vor eine viel dringendere Frage gestellt: Wie können wir die Verwirklichung der Utopien verhindern? Die Utopien sind zu verwirklichen. Das Leben kommt den Utopien entgegen. Vielleicht hat für uns heute ein Zeitalter begonnen, in dem die kulturell und geistig geformten Menschen von den Mitteln träumen, mit denen sie die Realisierung der Utopien verhindern können, mit denen sie den Utopien ausweichen können, um in eine weniger utopistische Gesellschaft zurückzukehren, die zwar nicht so vollkommen, dafür aber um so freier ist.» Die Stelle des Humors hat in den modernen Utopien (man denke an G. Orwells Roman «1984») eine sarkastische Grimmigkeit eingenommen. Vgl. den eindringlichen Artikel von K. Spinner, Utopische Romane aus England: Neue Zürcher Zeitung (10. März 1963).

[34] H. J. Muller, The Human Future: J. Huxley, The Humanist Frame (London 1962) 405. Über die Manipulierbarkeit des Menschen sind die Biologen und Genetiker selbst nicht so optimistisch; sie sehen noch keinen Übermenschen, sondern nur mühsame Variationen zum Thema des archaischen Menschen: W. Büchel, Ist der Mensch konstruierbar?: Theologie und Philosophie 43, 2 (1968) 243.

[35] R. Schäfer, Welchen Sinn hat es, nach einem Wesen des Christentums zu suchen?: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65,3 (Juli 1968) 345: «Der Wesensbegriff steht immer in Relation zur Zukunft.»

[36] G. Furlong, Misiones y sus Pueblos de Guaranies (Buenos Aires 1962); E. Cardozo, Historiografia Paraguaya I (Mexiko 1959).

[37] J. Servier, L'Histoire de l'Utopie (Paris 1967) 367.

[38] C. F. von Weizsäcker, Gedanken über unsere Zukunft (Göttingen 1966) 30.

[39] K. Löwith, Verhängnis des Fortschritts: Die Idee des Fortschritts (München 1963) 36; vgl. Mißachten die Christen die Zukunft?: HK 22,7 (Juli 1968) 297–301.

[40] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung II (1959) 1323, 1515, 1521.

[41] J. B. Metz, Der christliche Glaube und die Zukunft: Universitas (März 1968) 219.

[42] J. Thomas, Pour des Utopies provisoires: Signes du Temps, Nr. 7–8 (1968) 25.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

LEO GABRIEL

Existenzphilosophie

Kierkegaard – Heidegger – Jaspers – Sartre
Dialog der Positionen

372 Seiten. Leinen DM 34.80

Im Hinblick auf die geistige Situation der Zeit kann man die Existenzphilosophie als die Philosophie unseres Jahrhunderts bezeichnen. Auch in der Neugestaltung der religiösen Haltung hat es sich im Prinzip des Dialogs ausgewirkt. Das Werk erschließt die wesentlichen Positionen existentiellen Denkens in ihren hervorragendsten Repräsentanten (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Camus, Wust und Kafka) und entfaltet das gemeinsame Gedankengut des Philosophierens unserer Zeit. Der entfaltete Dialog zeigt existentielles Denken in der Verflechtung und Auseinandersetzung mit den großen Richtungen: dem Idealismus (Kant und Hegel), der Lebensphilosophie (Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel) und im besonderen mit der Phänomenologie Edmund Husserls. Das in der Auseinandersetzung mit der existenzphilosophischen Position angedeutete intregrale Denken enthält die mögliche Perspektive einer Philosophie der Zukunft.

WILLIBALD M. PLÖCHL

Geschichte des Kirchenrechts

Band V: Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit 1517 bis 1917, 3. Teil

416 Seiten. Leinen. DM 74.–

Mit Band V ist das Gesamtwerk abgeschlossen. Der Abschnitt «Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit (1517–1917) wurde wegen des großen Umfanges nach Sachgebieten unterteilt. Der erste Teil (Gesamtwerk Band III) behandelt neben den grundlegenden Problemen des Verhältnisses von Kirche und Staat sowie den Prinzipien des kanonischen Rechts auch die Verfassung und das Personenrecht; der zweite Teil (Band IV) das Sakramentenrecht und die kirchliche Gerichtsbarkeit; der dritte Teil (Band IV) Wirtschafts- und Sozialrecht, Kirchenrechtswissenschaft, Schulrecht und Rechtsquellen.
«Die Wissenschaft hat hier ein zuverlässiges Handbuch erhalten, das kaum eine fundierte Auskunft verweigern wird.» (Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft)

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

Vorwort

Für viele Außenstehende sind die einzelnen Teilreformen der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nur unzusammenhängende Versuche. Was in Zukunft Liturgie sein wird, geht aus diesem Gerüst längst nicht für jeden hervor. Das Konzil hatte ja nicht die Absicht, an der bestehenden Liturgie hier und da einzelne Veränderungen anzubringen, sondern es wollte ein *aggiornamento* des großen komplexen Ganzen, das Liturgie heißt, erreichen. Die Frage nach dem Leitgedanken für dieses «aggiornamento» ist deshalb durchaus berechtigt. Zudem wird dieser Gedanke selbst keineswegs statisch sein können, sondern wird auf die Lage des heutigen Menschen in der Kirche Rücksicht nehmen müssen. Diese Lage darf nicht zögernd angegangen werden. Anderseits kann die Lage nie so alarmierend sein, daß man in solch einer wichtigen Angelegenheit wie der Liturgie improvisieren dürfte. Chesterton hat eine solche Situation einmal meisterhaft mit den Worten gekennzeichnet: «Wenn Rom in Brand steht, ist es höchste Zeit, die Gesetze der Wasserkraft zu studieren.»

Deshalb handelt diese Concilium-Nummer von der Zukunft der Liturgie. Auch Liturgie ist nicht mehr selbstverständlich. Was Liturgie sein kann, ist nicht aus der Behauptung abzuleiten, der Mensch sei auch ein von Natur aus auf Liturgie eingestelltes Wesen. Grundsätzliche Überlegungen zum Wesen der Liturgie, ihrer Notwendigkeit und Struktur sind unumgänglich, wenn man ein so allumfassendes Werk wie die Erneuerung der Liturgie mit einiger Aussicht auf Erfolg an die Hand nehmen will. Um nicht im Treibsand bloßer Theorie steckenzubleiben, war es für diese Nummer notwendig, nicht nur für grundsätzliche Überlegungen, sondern auch für alle liturgischen Reformen ein Auge zu haben, die in der kurzen Frist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil schon vorgelegt wurden. Bei näherem Zusehen zeigt sich dieses Bedürfnis nach Reform nicht nur als Bedürfnis der katholischen Liturgie. Andere christliche Kirchen, z. B. die Anglikanische oder die Calvinische Kirche, sind offensichtlich ebenso eifrig dabei, ihre Liturgie einer grundsätzlichen Revision zu unterziehen. Zur vierten Vollversammlung in Uppsala im Jahre 1968 wurde dieses Thema zum ersten Male seit Bestehen des Ökumenischen Rates auf die Tagesordnung gesetzt. Eine gewisse Liturgiemüdigkeit in den Kirchen ist nicht zu verhehlen. Anderseits werden in Formen unserer Zeit wie Jazz und Beat religiöse Ausdrucksmöglichkeiten gefunden und praktiziert, die begründete Hoffnung schenken, daß die schöpferische Kraft der modernen Christen lebendig genug ist, die heutige Krise der Liturgie zu überwinden.

Vilanova bringt in einem ersten Artikel die Krise der Liturgie in Zusammenhang mit dem Verlust der Selbstverständlichkeit, mit der sich die Religion jahrhundertelang herausputzen konnte. McNamara beleuchtet das Problem mit der liturgischen Praxis der ersten Christen. Bei näherem Zusehen unterscheidet sich die Grundtendenz der heutigen «Entsakralisierung» der Liturgie nicht so sehr von der Liturgie der ersten zehn Jahrhunderte, wie man wohl meinen könnte. In beiden Fällen sind es die gängigen «konkreten Dinge» des menschlichen Lebens, die das Heilige darstellen und verwirklichen. In der «kosmozentrischen» Menschenschau von einst konzentrierte sich die Aufmerksamkeit auf die greifbaren Dinge der großen Schöpfungswelt: Wasser, Öl, Weihrauch, Ikonen; alles stofflich Wahrnehmbare wird zum Ausdruck des Unsichtbaren. In der «anthropozentrischen» Menschenschau von heute sammelt sich die Aufmerksamkeit auf die Ethik: auf Gerechtigkeit und Liebe; nun werden vor allem diese Schöpfungswirklichkeiten als Offenbarung des Unsichtbaren erlebt. Meyer sucht nach einer Norm für die Wandlungen, die sich augenblicklich in der Liturgie vollziehen. Marsili zeigt, wie das Problem «Volkssprache in der Liturgie» – so notwendig sie auch ist – nicht nur durch Übersetzen der römischen Texte gelöst wird. Die Sprache ist mehr als nur Verständigungsmittel und Ausdrucksinstrument für Gedanken: sie setzt eine ganze Kultur und ein zeitgebundenes Menschenverständnis voraus. In der Dokumentation wird noch einmal näher auf das heikle Problem der religiösen Sprache eingegangen. Wo sich Liturgie stark an die menschliche Schöpferkraft und die künstlerische Begabung des Menschen anlehnt (wie viele große Kunstwerke der Musik, der Malerei und der Plastik hat die christliche Liturgie nicht in zwanzig Jahrhunderten veranlaßt!), ist es selbstverständlich, daß sich bei Auslotung der Zukunft der Liturgie auch die Frage nach der Aufgabe der Musik in ihrer klassischen und modernen Form stellt (Stefani und Hucke).

McDonnell, Lescrauwaet, Buchanan weisen auf nützliche Elemente für die katholische Liturgie-

reform hin, die durch das Liturgieverständnis Calvins in einer Krisenperiode angeboten wurden, die mit der heutigen viel Ähnlichkeit zeigt. Auch die Versuche der Anglikaner und des Ökumenischen Rates der Kirchen sind als Anregung beachtenswert.

Nach dieser Felderforschung versteht Rennings vorsichtig einen Weg für die Zukunft zu weisen. Ursprünglich war für diese Concilium-Nummer auch ein Beitrag über das Verhältnis des Profanen zum Sakralen vorgesehen. Da jedoch die Nummer des Jahres 1969 zur Kirchengeschichte das Thema vor dem geschichtlichen Hintergrund ausführlich besprechen wird, konnte es in dieser Liturgie-Nummer nur am Rande berührt werden. Der Leser wird auf die entsprechende Nummer des laufenden Jahrgangs verwiesen. Die vorgelegten Artikel zeigen jedoch zur Genüge – so hoffen wir –, daß es einen Ausweg aus der Sackgasse gibt, in die die Liturgie sich hineinverirrt hat. Daß der eigene Zukunftsweg der Liturgie noch nicht klar und deutlich vorgezeichnet werden konnte, brauchte kein Grund dafür zu sein, daß der Anfang dieses Weges nicht in die Karte eingezeichnet wurde.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Evangelista Vilanova

Liturgiekrise und Religionskritik

Die nachkonziliare Liturgiereform hat mit der Einführung der Volkssprache und einigen diskreten Vereinfachungen und Änderungen in den Riten ein ungeahntes Phänomen hervorgebracht. Ein besseres Liturgieverständnis von seiten des gläubigen Volkes hat zutagetreten lassen, daß die nachkonziliare Anpassung nicht so durchgreifend war, wie manche Gläubige es benötigen; sie hielt an den früheren Kategorien fest und brachte sie nur auf andere Weise zum Ausdruck. In Wirklichkeit drückt sich die traditionelle Liturgie in einer überkommenen Sprache aus, die der Mensch von heute als nicht mehr zeitgemäß und gekünstelt empfindet, und es fehlt keineswegs an solchen, die sie als einen Bestandteil der Mythologie vergangener Geschlechter beurteilen; es ist z. B. möglich, daß jemand infolge mangelnder Kenntnis der Eigenart der biblischen und der poetisch-liturgischen Sprache im Übergang der Bibelkreise an die liturgische Versammlung eine Rückkehr von den exegetischen Einsichten zu den archaischen und beinahe mythologischen Auffassungen der verwendeten Texte erblickt. Deswegen behauptet der heutige Mensch, die Sprache der Liturgie und die in ihr enthaltenen Ideen seien für uns, die wir in einer industriellen, städtischen Zivilisation leben, inhaltlos und zum großen Teil unverständlich geworden.

Für das Phänomen der Krise der Liturgie läßt sich zwar nicht nur eine einzige Ursache, die Sprache, verantwortlich machen. Es liegen viele weitere Gründe vor, die in den vergangenen Epochen latent waren und sich heute mit aller Stärke geltend machen. So die Reaktion gegen einen ritualistischen Konformismus, dessen Inhalt den geistlichen Notwendigkeiten des betreffenden Zeitpunkts nicht entsprach... Wenn auch das noch am Anfang stehende Bemühen um Erneuerung sich als unzureichend erwies, um so vielen unserer Zeitgenossen, Gläubige inbegriffen, den wahren Sinn der Liturgie zu erschließen, so hat es doch an den Tag gebracht, daß die eigentliche Krise Bestandteil einer «Krise von weiterem Ausmaß»[1] ist. Es handelt sich um eine Krise, die in erster Linie die Beziehung «Gott und Mensch» und in zweiter Linie die Beziehung «Kirche und Welt» betrifft. In der Tat ist es letztlich das Gottesbild, das in dieser Krise in Frage gestellt ist. Wenn der «Säkularisationsprozeß», in dem wir leben, es mit sich bringt, daß die konstitutiven Wirklichkeiten des menschlichen Lebens keinen Bezug auf Gott nehmen, so versteht man, daß für den heutigen, mehr oder weniger säkularisierten Menschen schon der Ausdruck Liturgie kaum Interesse weckt. Hat man sich von der «Hypothese Gott» befreit, so hat man sich auch von der Furcht befreit, die vordem in Sühnehandlungen, Versöhnungsgesten und im Bittgebet kultischen Ausdruck fand. Die Errungenschaften der Zivilisation und der Technik verschaffen Sicherheiten, nach denen man früher auf dem Weg der Liturgie suchen mußte.

Der Schritt von der Ebene der Verhaltensweisen auf die Ebene des Denkens kann sehr lehrreich sein.

Wie gegen jede Religion, so hat sich auch gegen das Christentum ein intellektueller Angriff von seltener Heftigkeit gerichtet, der Angriff der historischen und psychologischen Kritik, der die Religion auf einen Illusions- oder Evasionsmechanismus reduzieren will. Nietzsche, Marx und Freud sind die großen Gegner der Religion. Ihrer Ansicht nach ist die Religion Furcht, Verwendung Gottes oder irgendeiner andern übermenschlichen Macht, um die Ignoranz oder Ohnmacht einer noch im Kindheits- oder Jugendstadium befindlichen Menschheit zu überspielen. Da der Mensch nun zur Mündigkeit gelangt ist, kann er jetzt die liturgischen oder moralischen Behelfe der Religion aufgeben, die ihm dienlich sein konnten, solange er noch nicht in den Besitz seiner Kräfte gelangt war. Es liegt kein Grund mehr dafür vor, daß diese Religion in der Ära des wissenschaftlich erwachsenen Menschen noch fortlebt. Deshalb empfindet sich in unserer Welt der Mensch nicht mehr als «religiös».

Doch gerade dieser Sachverhalt, der viele Christen beunruhigt, bietet uns Gelegenheit, zu einer größeren Treue zum Evangelium zu gelangen. Die Überwindung dieser so scharf kritisierten Auffassung von «Religion» führt in die christliche Theologie über die konfessionellen Konflikte hinweg einen gemeinsamen Nenner ein. Wir können die kraftvolle prophetische Widerrede des großen christlichen Theologen Karl Barth und von Dietrich Bonhoeffer nicht vergessen. Bei diesen Auto-

ren wird die Kritik der Religion vom Evangelium her, aus dem Christentum selbst heraus formuliert.

Barth zeigt als Wesenszug der Religion die Zweideutigkeit auf. Auf der einen Seite hat jedes religiöse Element – auch die Liturgie – seinen Grund und seinen unsichtbaren Sinn in Gott, und infolgedessen hat es auch in ihm seine Gültigkeit. Auf der andern Seite aber ist es eine geschichtliche und psychologische Realität, mit andern Worten eine menschliche Möglichkeit, und infolgedessen gehört es der Welt der Sünde an. Die Zweideutigkeit der Religion und der Liturgie anerkennen heißt sich auf den Weg des Heils begeben. Christus ist gekommen, die Religion zu richten, d.h. sie zu verurteilen und zugleich auch zu retten. Diese Erlösung geschieht durch den Glauben.

I. «GLAUBE UND RELIGION», EINE FRUCHTBARE UNTERSCHEIDUNG

Man hat versucht, scharfsinnig Glaube und Religion in Gegensatz zueinander zu stellen, vielleicht in der ökumenischen Absicht, den Geist einer reformatorischen Überlieferung wiederaufleben zu lassen. Eine so vereinfachende Darstellung liefe jedoch Gefahr, bloß auf der Oberfläche zu bleiben. Wie die Geschichtswissenschaft und die Anthropologie bewiesen haben, ist es unmöglich, einen nackten, abstrakten Glauben zu übermitteln. Die Übermittlung findet stets innerhalb des, wenn man will, demütigenden Rahmens einer konkreten «Religion» statt. Der Glaube im Reinzustand und die Religion im Reinzustand haben nie existiert. Das Urchristentum und das konstantinische Christentum haben bloß den vorherrschenden Aspekt gewechselt. Ein Beispiel dafür bietet uns die Sonntagsfeier. In der Zeit unmittelbar vor dem Edikt Konstantins zeigt sich in der christlichen Literatur eine gewisse Abkühlung des Festcharakters des Sonntags; der Geist der «Religion» und die Sorge um das «Praktizieren der religiösen Pflichten» beginnen die freudige Atmosphäre der früheren Sonntagsfeier zu ersticken. Seit dem Edikt macht sich die Sicht des Sonntags als «Tages des Gottesdienstes», als eines religiösen Pflichten geweihten Tages mit aller Kraft geltend. Die Eucharistie, die bis dahin als ein Zeichen des Sieges des Herrn erlebt wurde, wird nun vor allem als die Opfergabe betrachtet, die an die Stelle der alten heidnischen Opfer tritt. Wir möchten sogar behaupten, daß nun die Offenbarung der Frohbotschaft auf der Ebene der natürlichen Religiosität interpretiert wird.

Von diesem historischen Moment an hat die Kirche immer mehr den Prozeß der institutionalisierten Religion mitgemacht, mit all den Vor- und Nachteilen, die das Phänomen der Institutionalisierung mit sich bringt. Zu den Nachteilen gehört zweifellos die Tendenz, die Mittel zu Zielen zu machen. Und die Liturgie als rituelles Mittel zur Gemeinschaft mit Gott ist der Gefahr nicht entgangen. Wenn die Liturgie den äußern Verrichtungen, die bloße Mittel sind, einen Wert zuschreibt, der über ihre wirkliche Bedeutung hinausgeht, so muß sie kritisiert und von all den Praktiken gereinigt werden, die als Götzendienerei, Aberglaube und Formalismus erscheinen können. Diese Funktion der Kritik entspricht dem Glauben, der bei der Motivierung der liturgischen Manifestationen das letzte Wort hat.

So gesehen, werden Glaube und Religion nicht zu Konkurrenten, die miteinander rivalisierende Deutungen vorlegen, von denen die eine die andere aussticht, sondern sie stehen zueinander in einem dialektischen Verhältnis gegenseitiger Kritik und hindern einander gegenseitig, zu einem System zu erstarren. Es geht nicht darum, dem Ritus im Namen des Glaubens oder des Wortes den Wert abzusprechen wie im Protestantismus der ersten Stunde. Entscheidend ist, daß diese Riten durch den Glauben aufgeladen werden, damit sie nicht mehr bloß Elemente eines religiösen Kultes sind, sondern zu wirksamen Zeichen des Mysteriums Christi werden.

Zwar gibt es einen Kult, der dem natürlichen Sinn des Menschen entspringt, der vor Gott Ehrfurcht hat und ihn anruft, um in ihm die Lösung für seine Probleme zu finden; und dieser Kult führt zwangsläufig zu einer Reihe von Entstellungen des Gottesbildes des Evangeliums, die leicht zu Magie oder Aberglauben ausarten.

Dieser Sachverhalt, der sich aus der Zweideutigkeit der Religion ergibt, gestattet uns jedoch nicht, jegliche Art des Kults zu verwerfen. Es gibt auch einen Kult – wir nennen ihn nach dem Wortgebrauch des Neuen Testaments Liturgie –, der aus dem Glauben hervorgeht und darauf gründet, daß man auf das in Christus manifestierte Wort Gottes hört. Um eine richtige Antwort auf unser Problem zu geben, müssen wir die christliche Liturgie zugleich als Ergebnis der natürlichen Religiösität und als Akt des Mysteriums Christi in der Geschichte betrachten. Naturanlage und Geschichte sind die beiden Quellen jeder Liturgiefeier. Ihre gegenseitige Ergänzung ermöglicht es uns, die Gefahr einer Spaltung zwischen dem Ritus und seinem Gehalt

an lebendigem Glauben zu vermeiden und zu einer zweifellos schwer herzustellenden Harmonie zu gelangen. Darum dürfen wir nicht vergessen: Wenn in gewissen Geschichtsmomenten der liturgische Gestus nicht den Glauben gefördert hat, so ist es möglich, daß heute das Leben des Glaubens die liturgischen Äußerungen entwertet. Hier stoßen wir auf die Erklärung für das, was Bonhoeffer «religionsloses Christentum» nennt, ein Ausdruck, den er selbst nicht zureichend erklärt hat. Wenn der Ausdruck bedeutet, das Christentum von jeder Absicht des Menschen, sich selbst zu rechtfertigen, zu reinigen, so kann diese Formel sehr fruchtbar sein. Wenn man jedoch damit die Möglichkeit ausschließen will, daß der Mensch vermittels der Zeichen der Kirche auf die Gnade antwortet, würde ein «religionsloses Christentum» voraussetzen, daß man die christliche Offenbarung selbst verwirft.

II. HERRSCHEN IN DER LITURGIE «RELIGIÖSE» BEGRIFFE VOR?

Unter Voraussetzung des Unterschiedes zwischen Glaube und Religion, der stärker abgetönt dargestellt werden sollte, wollen wir einige «religiöse» Begriffe aufzeigen, die, wie noch andere, einer Kritik unterzogen werden müßten ähnlich der, wie sie die Propheten gegen die Götzenbilder oder die ersten Glaubensverkünder gegen den heidnischen Aberglauben erhoben. Dieses Bemühen drängt sich auf, wenn wir vermeiden wollen, daß die christliche Liturgie zu einem Zerrbild ihrer selbst wird.

1. Rechtfertigungsritualismus

Wie die Geschichte uns zeigt, war man stets versucht, das Christentum zu einem Vollzug äußerer Werke (Sittengebote) und Riten zu reduzieren, statt die Gewissen nach dem Evangelium auszurichten. Von daher stammt die Gefahr eines Ritualismus, einer Einzwängung der Liturgie in starre, des Lebens entleerte Formeln. Dieser Ritualismus schafft den Typ des «Praktizierenden», der nicht immer identisch ist mit dem Typ des «Gläubigen». Im allgemeinen fühlt der Praktizierende ein Bedürfnis nach «Sicherheit» in bezug auf das Jenseits, und glaubt, die sakramentale Praxis könne ihm diese verschaffen. Seine religiöse Frömmigkeit, die oft auf einem strengen Gottesbild gründet, bewegt sich in einer Atmosphäre der Furcht archaischen Charakters. Und unter diesen Umständen greift er im Streben nach seinem persönlichen «ewigen Heil» und manchmal auch im Verlangen nach seiner «Selbstverwirklichung in der Geschichte» nach dem Ritus. Ohne sich darüber richtig Rechenschaft zu geben, begeht der Mensch dann die Sünde der «Magie», die darin besteht, daß man sich Gottes bedient, um sich davon zu dispensieren, seine Probleme selbst zu lösen. Die Liturgie wird auch dann zu etwas Magischem, wenn man sie praktiziert als Ersatz für das personale, freie Handeln, mit dem ein jeder am Aufbau einer besseren Welt mitzuwirken hat.

Man kann nie genug betonen: Nicht der bloße Vollzug des Ritus rechtfertigt den Menschen, sondern das ungeschuldete Eingreifen Gottes, das bewirkt, daß die Betätigung des Gläubigen innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, die das sakramentale Mysterium Christi lebt, in das Heil münden kann. Vielleicht könnte man die aufgezeigten Gefahren meiden, wenn man ohne jede polemische Absicht diesen Sachverhalt geschichtlich genau darlegen würde.

2. Die Gefahr der Entfremdung

Eine Liturgie, bei der es einzig auf ihre Abwicklung ankäme, ohne Rücksicht auf den schöpferischen Einsatz des Menschen in andern Existenzbereichen, wäre keine «christliche» Liturgie. Damit unsere Liturgie nicht zu einer Entfremdung, zu einer Loslösung von der Welt wird, muß sie gründlich überprüft werden. Die konkreten Formen, in denen man oft lebt, haben einen entfremdenden Charakter angenommen, der dazu mitgeholfen hat, das liturgische Leben vom täglichen Leben des Menschen zu trennen. Dies ist ein natürliches Ergebnis einer «religiösen» Geisteshaltung, die zu einem Bruch zwischen dem Sakralen und dem Profanen geführt hat. Dadurch, daß die Religion ihre Tempel, bestimmte Zeiten, Ornamente usw. zu ihrem Gebrauch weiht, schafft sie eine Welt für sich, die für viele nicht Ausdruck des menschlichen Lebens ist. Das Bestreben, die Religiosität in dieser sakralen Welt für sich zu monopolisieren, verhindert, daß die profanen Lebenssphären ihren Bezug auf Gott behalten. Im Tempel zum Beispiel, im heiligen Raum, erhält der Mensch den Eindruck, er lebe das Religiöse außerhalb seiner Welt und seines Daseins; er vermag das Wort und den Ritus der Feier im Tempel nicht mit der Wirklichkeit seiner Nöte und Hoffnungen in Zusammenhang zu bringen. Der Sonntag, die heilige Zeit, trägt, wenn er «religiös» aufgefaßt wird, dazu bei, einen

Abgrund zu schaffen zwischen dem, was wir den Tag des Herrn nennen könnten mit seinen gottesdienstlichen Verpflichtungen, und dem Wochenende als dem Tag des Menschen, der zur freien Betätigung und zur Erholung dient.

Das Ergebnis von all dem erklärt, warum für einige, vielleicht selbst unter den Priestern, ihre Beschäftigung mit der Liturgie eine Rechtfertigung dafür bildet, daß sie sich von den realen Anliegen ihrer Brüder fernhalten. Nach Verrichtung von Gebeten fühlen sie sich berechtigt, das, was sie nicht mit ihrer Anstrengung erreicht haben, dem Willen Gottes zuzuschreiben, statt daß sie mit Christus mitfühlen, der in den Kleinen und Notleidenden zugegen ist. Es ist gewissen «Professionisten der Religion» eigen, sich so zu verhalten, wie wenn sie nichts davon wüßten, daß Amos und Isaias in heftigen Worten Opfer als nutzlos bezeichnet haben, sofern man vorher gegen die Gerechtigkeit und Liebe gefehlt hat.

3. Die eschatologische Vorwegnahme

Die Religion (nach Bonhoeffer selbst die Kirche) läuft Gefahr, sich selbst zu gefallen und zu vergessen, daß sie sich auf Gott richtet und ihrem Herrn zu dienen hat. Die Liturgie kann ihre Erfüllung nicht in sich selbst finden. Ihre Wahrheit besteht im Menschen, für den sie gefeiert wird, in der Welt, die durch Christus Gott entgegengeht. Die ersten Christen gaben sich Rechenschaft darüber, was die Liturgie an Provisorischem aufweist, und die Theologie des Mittelalters hat dies in ihrer Terminologie definiert durch die Erklärung, die Liturgie befinde sich *in genere signi*. Wie die Geschichte uns aber lehrt, hatte zuweilen beispielsweise der eucharistische Kult die Tendenz, in der Eucharistie einen Endpunkt zu sehen, während sie nur ein Mittel zu unserer Vereinigung mit dem Vater ist. In diesem Fall wird die sakramentale Hinbewegung zu den eschatologischen Wirklichkeiten aufgehalten; die Liturgie verliert ihre geschichtliche und dynamische Kraft und wird zu einer fertigen statischen «Sache». Eine gewisse feindselige Einstellung gegenüber der Evolution, Ergebnis eines ritualistischen Dogmatismus, hat diesen Eindruck verstärken können. Tatsache ist, daß diese Auffassung sich nicht günstig auswirkt auf die Gläubigen, die in der Dialektik der Krise stehen, der Jugendkrise, der aus gewissen Umständen erwachsenen Krisen, der Krisen, die vielleicht aus zu bezweifelnden Behauptungen stammen. Unter dem Schleier des Ritus liefen die Personen Gefahr, sich nicht von der Stelle zu bewegen. Ein Getaufter ist ein Getaufter, eine Kommunion eine Kommunion, eine Ehe eine Ehe. Menschen, die zu sehr um den richtigen Vollzug der Riten bemüht sind, betrachten sie als etwas Fixes, Endgültiges. Sie schließen die Augen vor den geistlichen Aufstiegen oder Rückschritten, die es hinter oder neben den Riten gibt, und übersehen die – zuweilen an Vitalität reichen, andere Male armen – Beihilfen des Glaubens, der unter dem einförmigen Schleier dieser Riten an den Tag tritt oder an den Tag zu treten scheint.

Man darf nicht vergessen, daß die Liturgie zwar auf einer unsichtbaren Anwesenheit Gottes gründet, aber zugleich seine Abwesenheit erfahren muß. Die «Anwesenheit – Abwesenheit»-Dialektik exorziert jegliches religiöse Bestreben, die Liturgie schon zum eschatologischen Endpunkt zu erklären.

4. Der verderbliche Legalismus

Die Bibel fordert uns auf, Gott zu preisen um seiner Großtaten willen. Dieser Aufforderung wird insbesondere im Gottesdienst nachgekommen. Der Lobpreis bildet den Höhepunkt des kultischen Geschehens. So stellt die Eucharistie ein «Lobopfer» dar, und im Dialog, der die Präfation einleitet, wird das gläubige Volk eingeladen, an ihm teilzunehmen.

Der Übergang von dieser Einladung zur Verpflichtung, der Sonntagsmesse beizuwohnen, geht auf einen «religiösen» Legalismus zurück, welcher der Urkirche unbekannt war. Die Einladung wurde zur Vorschrift. Zwar möchte man meinen, eine Vorschrift sei wirksamer als eine Einladung; möglicherweise hat aber die Verpflichtung mit ihrem rechtlichen und moralischen Charakter dem Verständnis der Messe so sehr geschadet, daß ihr Vollsinn entstellt wurde. Andere Aspekte als die des Lobes und der Danksagung traten in den Vordergrund: die Notwendigkeit der Sühneleistung, der Opfercharakter, das Bittgebet.

Insbesondere hat die Verpflichtung das Gewissen von vielen Gläubigen geprägt und in ihnen einen Komplex der Angst vor der Sünde hervorgerufen, die sie durch das Wegbleiben von der Messe begehen würden, während die Vorschrift das Gewissen vieler «Praktizierender» beruhigt hat, die das Sonntagsgebot nur aus dem nicht sehr großmütigen Motiv der Vermeidung der Sünde erfüllen. Unter dem Druck des Obligatoriums wird die Teilnahme an der Messe zu einer Übung der Tugend

des Gehorsams und verliert jene Spontaneität, die unerläßlich ist für eine wahre persönliche Begegnung mit Gott in Christus und für das Mitschwingen im Lobpreis der *mirabilia Dei*.

III. DIE LITURGIE ALS ERFORDERNIS DES GLAUBENS

Die Sorge um den «Sakramentenempfang» hat viele Priester dazu bewogen, alle Welt zur Ausübung der Liturgie zusammenzurufen, ohne auf die unumgänglichen Wege und das stufenweise Hinzuführen zur Teilnahme an der liturgischen Versammlung zu achten. Diese erfordert ein Glaubensleben, das individuell und gemeinschaftlich heranzubilden und zu fördern ist. Einzig der Glaube kann die von uns aufgezeigten «religiösen» Gefahren überwinden. Und der Glaube beginnt damit, daß er uns beibringt, daß das Gotteswort nicht eine «Antwort» auf die Fragen ist, welche die menschliche Existenz stellt. Die Liturgie, die auf diesem Wort gründet, schließt eher eine Frage in sich, die Gott an den Menschen richtet, eine Frage, die uns daran hindern wird, in der Sicherheit einiger Riten oder eines domestizierten Glaubens installiert zu leben.

1. Ungeschuldetheit der Gottesgabe

Der vom Wort Gottes angerufene «Glaube» ist sich bewußt, daß die Idee, die er sich von Gott bildet, von der Art und Weise abhängen wird, wie er die Liturgie sieht. Ein mehr dem Evangelium entsprechendes Gottesbild erfordert einen geistigeren und uneigennützigeren Kult, dessen christlicher Charakter nicht darin besteht, «der Gottheit Ehren zu erweisen, sondern im Glauben und unter Danksagung das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus aufzunehmen». Gott bahnt das Heil an, das nach den Theologen des Mittelalters nicht unbedingt an die sakramentalen Riten gebunden ist. Er behält seine Freiheit: er läßt sich von denen finden, die ihn gläubig suchen, während er sich weigert, sich von der menschlichen Trägheit als magisches Wundermittel verwenden zu lassen, um den Menschen von der eigenen Anstrengung zu dispensieren. Verkündigen, daß das ungeschuldete Heilshandeln Gottes den Einsatz des Menschen nicht konkurrenziert, entspricht der prophetischen und erzieherischen Rolle des Priesters; er muß in Anpassung an das Tempo seiner Gemeinde diese Schritt für Schritt in den richtigen Sinn der Gesten und Zeichen einführen. So wird die Gemeinde vom magischen Ritus zu dem Ritus übergehen, der nichts sichert, sondern Ausdruck eines lebendigen Glaubens an den *Deus semper maior* ist, der sich nicht institutionalisieren läßt, an einen Gott, der jeden Tag neu sein muß. So würden dann z. B. nicht viele unserer Bauern die guten Ernten dem Schlußsegen zuschreiben. Sich der sakramentalen Riten für innerweltliche Interessen bedienen, ist nicht eine Tat des Glaubens, sondern ein Hohn auf das freie, ungeschuldete Wirken Gottes.

2. Die der Entfremdung entgegenwirkende Funktion des Glaubens

Wenn man der Liturgie den Vorwurf machen konnte, sie entfremde, so trägt daran der Umstand die Schuld, daß sie nicht genügend vom Glauben belebt war. Eine Liturgie, die sich in erster Linie als ein Dienst am Heiligen definieren würde, bliebe immer ein Akt für sich und könnte unmöglich mit dem Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens in Verbindung stehen. Darum diese Klagelieder angesichts einer Liturgie, die außerhalb des Gewebes des täglichen Lebens steht.

Nicht das gleiche läßt sich sagen von einer Liturgie, die echter Ausdruck des Glaubens ist. Der Glaube ist ein umfassender Akt. Von ihm aus läßt sich der wahre Sinn zurückgewinnen, den die Liturgie im Leben in der Welt hat. Darnach ist der Mensch in dem Maß ein echter «Liturge», als er die Aufgaben, die mit seinem Menschsein gegeben sind, auf sich nimmt. Das geistige Opfer, von dem die Überlieferung spricht und das die ganze menschliche Existenz umspannt, ist integrierender Bestandteil der Liturgie, ihre eigentliche Frucht.

Zudem verwehrt es der Glaube, in der Liturgie um sich selbst zu kreisen, und projiziert die Liturgie auf die andern, auf die wirkliche Welt hin. Im Leben des «Gläubigen» geht alles vom Altar aus und führt alles auf den Altar hin. Am Anfang und Ende seines Wirkens steht die Verwirklichung des Christusmysteriums in der Liturgie. Diese Eucharistie ist nicht eine Begegnung mit Gott am Rande der Welt, sondern die Aufsichnahme der Anliegen dieser Welt, die für ihre Verwirklichung leidet und tätig ist. Der Übergang vom Ritualismus zum Dienst wird die reife Frucht des Glaubens sein müssen, der im Sakrament zum Ausdruck kommt.

Auf diese Weise wäre es leichter möglich, daß die Liturgiefeiern in einer berechtigten Vielfalt von Formen die tiefe, echt «weltliche» Haltung der

christlichen Liturgie (die um die Welt in Sorge ist) an den Tag treten ließen. Jedenfalls wirkt sich der Glaube als Kritik an einer Liturgie aus, die die Tendenz hat, sich Elemente der Naturreligion einzuverleiben, und infolgedessen unsere Beziehung zu Gott auf Forderungen kultischer Art zu beschränken sucht. Der Glaube weist uns darauf hin, daß das, was Gott von den Menschen erwartet, über diese Forderungen hinausgeht: er erwartet von uns, daß wir in brüderlicher Solidarität unsere Berufung als Mensch in ihrem gesamten Umfang auf uns nehmen.

3. Geschichtliche Bedeutung der Liturgie

Es ist bereits eine *sententia communis*, daß der Einzelmensch durch den Glauben und die Sakramente des Glaubens, vor allem durch die Taufe und die Eucharistie, in die Heilsgeschichte eingegliedert wird. Diese Geschichte ist nicht eine vergangene Wirklichkeit, sondern der Ort der Selbstmitteilung Gottes. Bekanntlich ergeben sich aus der Betonung der geschichtlichen Bedeutung des Glaubens und der Sakramente wichtige Folgerungen für den Heilssorgedienst.

Der Glaube ist nicht eine ein für allemal gefällte Entscheidung. Es ist nicht damit getan, daß wir uns eines Tages entschließen, «gläubig» zu sein. Der Glaube ist eine Entscheidung, die wir vor einem Gott, der uns überrascht, Tag für Tag neu treffen.

Die Liturgie, insbesondere die Eucharistie, ist ein sakramentales Gedenken an ein vergangenes Ereignis, den Tod und die Auferstehung Christi, *donec veniat*. Die Kirche, die in den Exodus der irdischen Geschichte engagiert ist, hat die Sendung, die Menschheit von heute, von jeder Epoche, mit dem Zentralmysterium der Heilsgeschichte in Verbindung zu bringen. Die Feier der Liturgie hat kein anderes Ziel. Deswegen ist sie *fons et culmen* der Tätigkeit der Kirche, des «Sakraments des universalen Heils».

Dieser geschichtliche Charakter erklärt, warum die Liturgie uns immer ein Ungenügen hinterlassen muß: Wir können ihr transzendentes Ziel nie voll und zufriedenstellend erreichen. Wenn sie uns auch *in mysterio* die Gegenwart Gottes verschafft, so läßt sie uns doch seine Abwesenheit fühlen, die Zeichen ist der sichtbaren Abwesenheit Gottes in der Welt, einer gewissen «Nutzlosigkeit» Gottes in der Geschichte. Die Armut, die uns dieses Gefühl auferlegt, wird den Gläubigen mit all den Menschen solidarisch machen, die suchen; sie wird ihm mehr Verständnis für den Nichtgläubigen schenken, der gleichsam Gottes beraubt lebt. Diese Haltung, die einem selbstzufriedenen Pharisäismus so sehr fern steht, wird uns zur Erfahrung verhelfen, daß wir, wie Bonhoeffer dies ausdrückt, «vor und mit Gott ohne Gott leben». Diese Sicht kann einen Dynamismus begründen, den der heutige Mensch nicht verachten kann. Hier tritt die Bedeutung der prophetischen Funktion an den Tag, die durch das Wort die Liturgie verinnerlicht und verpersönlicht und sie mit evangelischen Haltungen und vitalen Entscheidungen in das Geflecht des Alltags zu übersetzen versteht. Sie weiß geistliche Unruhe hervorzurufen, Fragen und Antworten auf die Anfragen des Herrn im Dasein.

4. Die Liturgie als Sakrament des Glaubens

Das Hören des Wortes Gottes, des Heilsgottes, führt zu einer Entlastung von den alten Ängsten der Urmenschheit. Der Bericht der Bibel von den *mirabilia Dei*, die in der Liturgie und in den Zeichen der Zeit, den «Zeichen der Gegenwart Gottes», fortgesetzt werden, schafft im Gläubigen ein unwillkürliches Bedürfnis, zu lobpreisen und dankzusagen. Für ihn ist die Vereinigung mit dem Lobpreis und der Danksagung Christi, die in der Eucharistie kommemoriert werden, eine Frage auf Leben und Tod. Ohne daß Gebote nötig wären, die eher einer kindlichen Epoche der Menschheit, nicht aber dem Gesetz der Gnade, Liebe und Sohnesfreiheit entsprechen, welches das Gesetz Christi ist, fühlt er den Imperativ seines Glaubens (den prophetischen Imperativ, wie Barth ihn nennt), der ihn dazu antreibt, sich mit einer konkreten Gemeinde zur Meßfeier zu versammeln. Wenn die Gläubigen an ihr teilnehmen, nicht um die Sünde zu vermeiden oder der «Praxis» nachzukommen, sondern von ihrer Freiheit, ihrer Liebe, von einem gebieterischen Drang bewogen, so gewänne die Feier an Echtheit, Intensität und Einigkeit. Viele möchten heute wünschen, daß das Gebot *sub gravi*, das mehr die Entfaltung einer Massenkirche als die einer gläubigen Kirche begünstigt, geduldig überwunden würde durch eine Glaubenserziehung der Christen, die ihre Gewissen und ihre Freiheit als Kinder Gottes formt. Wir bedürfen heute einer reichen Katechese, die unter Voraussetzung eines bestimmten Zeitrahmens vielleicht eine Reduktion der liturgischen Akte erforderte. Selbstverständlich würde dies auf eine Vereinfachung von Dienstwegen und Riten hinauslaufen und im Grenzfall, wo es an einem Existenzmini-

mum von Glauben fehlt, die Verweigerung der Sakramentenspendung erheischen. Ist dies nicht die Forderung, zu der uns der traditionelle Begriff *sacramentum fidei* bringt?

Schlußfolgerungen

Dem Glauben entspricht die zwar schwierige, doch zu leistende Aufgabe, die landläufigen Verwechslungen zwischen dem Wesentlichen der Liturgie und einer Reihe von «religiösen», allzumenschlichen Illusionen zum Verschwinden zu bringen. Und der Glaube beruht auf der Verkündigung des Wortes (Röm 10, 14–19). Deshalb wäre es vielleicht die erste Folgerung, die aus diesen Zeilen zu ziehen ist, die prophetische Rolle des Wortes in den Liturgiefeiern zu betonen. Im Binom «Sakrament – Wort» liegt das Gleichgewicht zwischen Beharren und Oszillieren, die gegenseitige Ergänzung von Institution und Ereignis. Infolgedessen sollte das Wort nicht ein weiterer Ritus sein, der bloß für einige Eingeweihte verständlich ist, sondern eine prophetische Kraft, die – wie im Alten Testament – eine «Religion im Leben und in der Geschichte» verkündet, eine Religion, die sehr auf die sozialen Beziehungen der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit achtet im Licht der Imperative des Bundes und der Gerechtigkeit Gottes. Ohne diese Haltungen würde die Liturgie unecht.

Das prophetische Wort wird eine Antwort des Glaubens erheischen nicht nur innerhalb der Liturgie, sondern auch innerhalb der Ereignisse des alltäglichen Geschehens. Darum wird die Liturgie, die so viele Traditionswerte bewahrt, ebenfalls auf die neuen Bedürfnisse horchen, die augenblicklichen Probleme aufnehmen und sich für neue Formen aufgeschlossen zeigen. In diesem Fall ließe sich vielleicht von einem kollektiven Prophetismus sprechen, der – ohne die Rolle gewisser Ausnahmemenschen auszuschließen – das Gewicht seines gemeinschaftlichen, durch eine habituelle Teilnahme gereiften Glaubens geltend machte, um Erneuerungsinitiativen zu fördern.

Eine zweite Folgerung: Bevor man zu diesem Stadium gelangen kann, muß der Priester ein wirklicher Erzieher sein. Es braucht eine Hinerziehung zum Glauben, die der Liturgiefeier vorangehen muß. Es läßt sich ahnen, was diese Integrationspädagogik voraussetzt, welche die ambivalenten Werte eines Volksglaubens nicht um ihre Kraft bringt, sondern versteht, sie zu läutern und klug in die Liturgie einzubringen.

Wird dieses bloß angedeutete Programm die Krise der Liturgie beheben können? Vielleicht wird man unsere Hinweise als einen *circulus vitiosus* ansehen. Die Förderung des Glaubens wird unserer Liturgie jene Lauterkeit und Schlichtheit verleihen, die sie für unsere Zeitgenossen annehmbar macht. Oft aber liegt neben der Krise der Liturgie zugleich eine «Glaubenskrise» vor, eine Krise viel größeren Umfangs, die zwar nicht immer auf dem gleichen Beweggrund beruht wie die Liturgiekrise, aber häufig mit ihr zusammen besteht und infolge der gleichen anthropologischen Problematik, die sich auf die Transzendenz bezieht, in entscheidenden Momenten sich mit ihr kreuzt.

Sobald einmal die Krise des persönlichen Glaubens gelöst ist, ist der Pfad gebahnt. Die von der Religionskritik geläuterte, zur Potenzierung des Glaubens bestimmte Liturgie wird für die christliche Gemeinde in ihrer vitalen Tiefe erneuert und dazu befähigt sein, den modernen Menschen in Beziehung zur Kirche und durch sie in Beziehung zu Gott zu bringen. In dem Maße, als die Religion dem Glauben Platz macht, wird in der neuen, «säkularisierten» Welt Gott mehr Gott sein können, als er es gewesen ist. Kraft des Glaubens wird das Ergebnis der Religionskritik und insbesondere der Krise der Liturgie nicht unbedingt negativ sein. Wahrscheinlich muß das religiöse Bewußtsein der Menschheit durch diese Zeit der Dunkelheit hindurchgehen, um das Gottesbild des Evangeliums besser zu würdigen, das in einem Kult, der von natürlichen Aspekten der Beziehung zu Gott bestimmt wurde, verdunkelt war. Dieser Prozeß wird sich schließlich zugunsten einer Kirche von «wahren Anbetern des Vaters im Geist und in der Wahrheit» (vgl. Jo 4, 24) auswirken.

[1] P. Vanbergen, La crise de la liturgie: aspects d'une crise plus vaste: Paroisse et liturgie 49 (1967) 642–659.

Übersetzt von Dr. August Berz

EVANGELISTA VILANOVA

geboren am 19. November 1927 in Rubi (Spanien), Benediktiner, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte am Sant'Anselmo in Rom und am Institut Catholique in Paris, doktorierte 1957 in Theologie und ist seit 1967 Professor für dogmatische Theologie an der theologischen Fakultät von Barcelona. Er veröffentlichte u. a. einen Beitrag über die Theologie der Liturgie am 2. Liturgischen Kongreß von Montserrat (1965) und ist Direktor der Zeitschrift: Questiones de vida cristiana.

Martin McNamara

Liturgische Versammlung und Gottesdienst bei den Christen der Frühzeit[1]

«Wer sich ernstlich mit Liturgiegeschichte beschäftigt hat, braucht nicht daran erinnert zu werden, daß jedes einzelne von den großen Zentren der Christenheit seine eigene Liturgie entwickelt hat. Doch die Versuche, diese bis auf ihre früheste Form zurückzuverfolgen, führen zu dem Schluß, daß es, abgesehen von einer sehr geringen Zahl feststehender Grundzüge, in dieser frühesten Periode ein Höchstmaß von Freiheit und Verschiedenheit gab.» So schrieb im Jahre 1929 Kanonikus B. H. Streeter.[2] Der vorliegende Beitrag befaßt sich mit dem Gottesdienst der Christen in der allerfrühesten Periode, nämlich der Apostelzeit.

Es gibt mehrere Gründe, welche die besondere Aufmerksamkeit den liturgischen Versammlungen dieser Periode und dem Gottesdienst der frühesten Christenheit gegenüber motivieren. Zum ersten betrachtet die Kirche heute die apostolische Gemeinde im gottesdienstlichen Bereich, wie auf anderen Gebieten, als ihr Modell[3] und orientiert sich bei der liturgischen Erneuerung daran. Zum zweiten hat diese Periode des Ursprunges einen wichtigen Platz in der Geschichte der Liturgie. Und schließlich hat die gottesdienstliche Gemeinde an der Gestaltung des Neuen Testamentes, von dem vieles in den christlichen Versammlungen gelebt worden ist, ehe es seinen schriftlichen Niederschlag fand, ebenfalls einen bedeutenden Anteil gehabt.

1. Anbetung im Geist und in der Wahrheit

Wir brauchen den Leser kaum daran zu erinnern, daß die Informationen, die uns die neutestamentlichen Schriften über die liturgischen Versammlungen und Gottesdienste in der frühen Kirche geben, durchaus beiläufig – ja man könnte fast sagen zufällig sind. Natürlich finden wir im Neuen Testament reichhaltiges Material für eine Theologie des christlichen Gottesdienstes. Gott will, daß diejenigen, die ihn anbeten, dies im Geist und in der Wahrheit tun. Neben dem Amtspriestertum des Aaron kannten die Juden ein anderes Priestertum des ganzen Volkes Israel, das dem Volk beim Bundesschluß am Sinai übertragen worden war.[4] Dieses Privileg besitzt auch das neue Israel Gottes. Die Christen sind eine königliche Priesterschaft,[5] eine heilige Priesterschaft, um Gott geistige, ihm wohlgefällige Opfer durch Jesus Christus darzubringen.[6]

Über diese geistige Anbetung, diese geistigen Opfer, sagt das Neue Testament ausdrücklich oder einschlußweise recht viel. Über die liturgischen Versammlungen und die konkreten äußeren Formen des Gottesdienstes sagt es recht wenig. Wir können nur einige flüchtige Blicke auf den Gottesdienst der frühen Kirche werfen. Dieser Mangel an Information fordert die Spekulation heraus, die jedoch in der Praxis nicht immer die günstigsten Ergebnisse hervorgebracht hat. Wir möchten daher in unserem Aufsatz so nah wie möglich an den objektiv gegebenen Tatsachen bleiben, indem wir wiedergeben, was die neutestamentlichen Aufzeichnungen uns berichten und den Leser für detailliertere Informationen über die behandelten Themen auf andere Quellen verweisen.

2. Die ersten Christen und der Tempel

In dem ersten von seinen idealisierenden Überblicken berichtet Lukas von der christlichen Gemeinde in Jerusalem: «Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel. Das Brot aber brachen sie in ihren Häusern und nahmen die Speise mit Jubel und Herzenseinfalt. Sie lobten Gott und genossen Ansehen beim ganzen Volk.»[7] Vermutlich hat Lukas schon diese nachpfingstliche Periode im Sinne, wenn er von den Jüngern nach der Himmelfahrt des Herrn berichtet: «Sie... kehrten mit großer Freude nach Jerusalem zurück. Dort blieben sie die ganze Zeit im Tempel und lobten und priesen Gott.» Die Anfangskapitel der Apostelgeschichte zeigen uns, eine wie große Rolle der Tempel in den frühesten Tagen der Kirche spielte. «Petrus und Johannes gingen zur neunten Gebetsstunde hinauf in den Tempel.»[8] Sie und die anderen Apostel verkünden Jesus im Tempelbereich. Ihr bevorzugter Versammlungsplatz dort war offenbar die Halle Salomons.[9]

Für diese Anhänglichkeit an den Tempel hatte die Kirche der Frühzeit das Beispiel und Vorbild Christi.[10] Dieser lehrte dort als Knabe und kehrte später während seines öffentlichen Wirkens immer wieder dorthin zurück.[11] Mangelnde Ehrfurcht vor seines Vaters Haus weckte seinen Zorn.[12] Er gestattete nicht, daß einer ein Gerät durch den Tempel trug.[13] Er tadelte die Apostel nicht für ihren Stolz über die Schönheit des Tempelbaues.[14] Ja, er

selbst trauerte über das schlimme Schicksal, das diesem Tempel in naher Zukunft bevorstand.[15] Auch Paulus war ungeachtet seiner Lehre von der Universalität der Religion Christi dem Tempel eng verbunden und kam dorthin, um zu beten.[16]

Die neunte Stunde, – das heißt gegen 15 Uhr –, zu der Petrus und Johannes in den Tempel kamen (vgl. Apg 13,1), war zur neutestamentlichen Zeit die Stunde des Abendopfers,[17] des *Tamid* oder Ewigen Opfers.[18] Dieses tägliche Brandopfer bildete den wichtigsten Teil des täglichen Tempelgottesdienstes, und die Israeliten waren ihm fromm verbunden. Mußte dieses tägliche Opfer zwangsweise eingestellt werden, so war dies das größte Unglück.[20] Außerhalb des Tempels war die neunte Stunde eine Gebetsstunde für Juden und gottesfürchtige Heiden.[21]

Die christliche Gemeinde war vermutlich mit Israel im Gebet vereint. Opfer wird sie kaum dargebracht haben. Doch ungeachtet ihrer Verbundenheit mit dem Tempel war sie durch den Glauben an die Auferstehung vom offiziellen Judentum getrennt. Der auferstandene Erlöser und nicht der Tempel war der Mittelpunkt ihres Lebens. Die Christen bildeten untereinander eine Einheit. Als Gruppe standen sie den übrigen Juden fern und wurden von diesen als gesonderte Körperschaft betrachtet.[22] Daß sie die Halle Salomons als Treffpunkt bevorzugten,[23] mag einen besonderen Grund gehabt haben: Jesus hatte dort gelehrt. An dieser Stelle hatten ihn die religiösen Führer des jüdischen Volkes aufgefordert, ihnen offen heraus zu sagen, ob er der Christus sei.[24] Gerade das aber verkündeten nun die Apostel öffentlich.

Diese enge Verbundenheit mit dem Tempel währte vermutlich bis zum Martyrium des Stephanus, das heißt etwa sieben Jahre. Während dieser Zeit muß die Predigt- und Lehrtätigkeit der jungen Kirche im Tempel[25] von Christi Lehre über sich selbst als den wahren Tempel inspiriert gewesen sein.[26] Erst nach der Auferstehung hatten sie diese Lehre wirklich begriffen: «Als er daher von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger daran, daß er dies gesagt hatte» (Jo 2,22). Vermutlich bildete sich während dieser Periode die theologische Konzeption von der christlichen Gemeinde als wahrem Tempel Gottes.[27] Das Opfer des Paschalammes hatte für die Christen fortan keine Bedeutung mehr – das wahre Paschalamm, Christus, war ja bereits geopfert worden[28] – und ebensowenig das Opfer des Lammes beim Tamid, das zu dieser Zeit von den Juden höchstwahrscheinlich als Sühnopfer betrachtet wurde.[29] Die christliche Kirche hatte ihr eigenes *Tamid*-Opfer, dargebracht durch Christus Jesus: «Laßt uns also *immerfort* durch ihn Gott ein Lobopfer darbringen, das ist die Frucht von Lippen, die seinen Namen bekennen» (Hebr 13,15).

3. Gottesdienst in Privathäusern

Die Gemeinde von Jerusalem weilte täglich im Tempel, das Brot aber brachen ihre Mitglieder in den Häusern (*κατ'οἶκον*).[30] Wenn wir sehen, wie uns unmittelbar im Anschluß daran, ja noch im gleichen Vers, berichtet wird, daß die Gemeinde die Speise mit Jubel und Herzenseinfalt genoß, können wir aus dem *κατ'οἶκον* kaum entnehmen, daß jeder das Brot daheim, also in seinem eigenen Haus gebrochen hätte. Der Verfasser der Apostelgeschichte denkt hier an Versammlungen in Privathäusern im Unterschied zum Treffen der Christen im Tempelraum.[31] Im Brotbrechen hatte die christliche Gemeinde einen Ritus, der sie vom Judentum trennte. Das war etwas, was sich nicht im Tempel tun ließ. Zu diesen Versammlungen in Privathäusern gehörte auch die Lehrunterweisung. Zu dieser gehörte «die Lehre der Apostel» (Apg 2,42), die ihrerseits die Worte und Taten Jesu wiedergab und sie zum Leben der Gemeinde in Beziehung setzte. Diese Hausversammlungen dienten schließlich auch noch dem Gebet.[32]

Die ständigen Elemente dieser Versammlungen waren offenbar die Lehre der Apostel, das Brotbrechen und das Gebet.[33] Diese drei müssen auch in den liturgischen Versammlungen der Christen außerhalb Jerusalems und Palästinas zusammen den Kern gebildet haben.

Doch gab es in Jerusalem vermutlich mehrere solcher Häuser, in denen sich Teile der Gemeinde versammelten. Das brachte schon die wachsende Zahl der Gläubigen notwendig mit sich.[34] Natürlich waren es Häuser, die von Gläubigen zu diesem Zwecke zur Verfügung gestellt wurden. Eins davon ist uns sogar bekannt. Es ist das Marias, der Mutter des Johannes Markus (vgl. Apg 12,12). Dieses Haus muß ein wohlbekannter Versammlungsort für die Christen von Jerusalem gewesen sein. Wahrscheinlich war es das Haus, in dem Jesus zusammen mit seinen Jüngern das Letzte Abendmahl gegessen hatte, das Haus, in dem er ihnen nach der Auferstehung erschienen war,[35] und schließlich das Haus, in dem seine Anhänger am Pfingsttag versammelt waren. Die Tradition lokalisiert es auf dem Berg Sion, wo später die Basilika *Sancta Sion Mater omnium Ecclesiarum* errichtet wurde.

Außerhalb von Jerusalem wurden die christlichen Versammlungen ebenfalls in Privathäusern abgehalten. Eins dieser Häuser war vermutlich das des Gerbers Simon in Joppe[36] und das des Ananias in Damaskus.[37] Das Haus, in dem in Antiochien die Propheten und Lehrer «dem Herrn dienten und ein Fasten hielten»,[38] dürfte ein weiteres Privathaus gewesen sein, in dem solche Versammlungen stattfanden. Das Haus der bekehrten Sklavin Lydia in Philippi dürfte wohl der Ort gewesen sein, an dem Paulus mit seinen Mitchristen zusammentraf und sie ermutigte und ermahnte.[39] In Thessalonich diente offenbar das Haus des Jason[40] für die Versammlungen in dieser Stadt. Aquila und Prisca hatten in Ephesus ihr Haus zur Verfügung gestellt; denn Paulus spricht von der Kirche, die in ihrem Hause ist.[41] In Kolossae versammelte sich die Gemeinde im Hause des Philemon[42] und in Laodicea in dem der Nympha.[43] Das Obergemach im dritten Stock, in dem sich die Brüder in Troas versammelten,[44] gehörte vermutlich auch einem Mitglied der christlichen Gemeinde.

In Korinth wurden die ersten Versammlungen offenbar im Hause des Stephanas abgehalten,[45] aber es gab auch Versammlungen im Hause des Gaius.[46] Unsere ausgiebigsten Informationen über frühchristliche Gemeindeversammlungen haben wir aus Korinth; und zwar verdanken wir dies dem Umstand, daß Paulus dabei eine Anzahl Mißstände entdeckt, denen er Abhilfe schaffen muß.[47] In dieser Stadt gab es praktisch zwei verschiedene Formen christlicher Versammlung.[48] Die eine diente der Feier des Herrenmahles,[49] zu der ausschließlich Gläubige zugelassen wurden. Die andere war eine allgemeinere Versammlung für Gebete, Hymnen, geistlichen Zuspruch usw.[50] Bei dieser zweiten Form von Versammlung spielten die Geistesgaben eine besondere Rolle. Interessierte Nichtgläubige konnten daran teilnehmen.[51] In welchem Verhältnis diese beiden Versammlungsformen zueinander standen und wie weit sie übereinstimmten, läßt sich nicht genau sagen.

4. Liturgie und apostolische Autorität

Die liturgischen Versammlungen in Jerusalem hingen aufs engste zusammen mit den Aposteln und ihrer Lehrtätigkeit.[52] Aus dem ersten Korintherbrief wissen wir, daß Paulus den öffentlichen Gottesdienst als etwas ansah, das besonders unter der Kontrolle der Apostel stand, und daß er dazu gewisse Grundsätze formuliert hatte, die für alle von ihm gegründeten Kirchen galten. Das rührt sachlich vom wahren und eigentlichen Wesen der Liturgie her. Da die *lex credendi* die *lex orandi* ist, muß der Gottesdienst die geoffenbarte Lehre zum Ausdruck bringen. Es war Sache der Apostel, festzustellen, wann er dies nicht tat. Sie hatten die Aufgabe, unrichtige Kundgebungen der Frömmigkeit von richtigen zu unterscheiden. «Keiner, der im Geiste Gottes redet, sagt: ‹Verflucht sei Jesus.›»[53] Wo der öffentliche Gottesdienst unmittelbar die geoffenbarte Lehre berührt, wie beim Abendmahl, waren die Apostel und die übrigen Christen durch die vom Herrn empfangene Tradition gebunden.

Doch unabhängig von dogmatischen Erwägungen hatte Paulus dafür zu sorgen, daß die Liturgie ihr Ziel erfüllte, die Kirche zu erbauen. Die Praxis mußte mit dem Glauben übereinstimmen und so sein, daß Gläubige und Außenstehende dadurch erbaut wurden. «Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens.»[54]

Paulus ließ die Korinther keineswegs im unklaren über seine Autorität, aufgrund derer er für religiöse Versammlungen Richtlinien aufstellen konnte. Er sprach ihnen in gewissen Dingen, in denen sie die von ihm empfangenen Überlieferungen beobachtet hatten, seine Anerkennung aus.[55] Der fragliche Punkt ist das Verhalten der Frauen beim Gottesdienst. Hier läßt er keinerlei Abweichung von dem für alle von ihm gegründeten Kirchen festgelegten Grundsatz zu.[56] «Will aber einer (darum) streiten, nun, wir haben eine solche Sitte nicht, und auch nicht die Gemeinden Gottes» (1 Kor 11,16). Er kann die Art und Weise, in der sie die Eucharistie feiern, nicht gutheißen (11,17). Er gibt Anweisungen über die praktische Verwendung der Geistesgaben (Kapitel 14), die mit der ausdrücklichen Anordnung schließen, daß die Frauen in der Kirche schweigen sollen, wie es offenbar in allen von ihm gegründeten Kirchen die Regel war. Nachdem er die allgemein gültige Praxis in Erinnerung gebracht hat, schließt er mit den Worten: «Oder ist das Wort Gottes von euch ausgegangen oder zu euch allein gekommen?» (14,36)

Diesen Ausführungen liegt der Gedanke zugrunde, daß Korinth als Teil der allgemeinen Kirche nicht nach Gutdünken von dem allgemeinen liturgischen Brauch abweichen kann. Daraus folgt, daß in den paulinischen Kirchen ganz offenbar auf liturgischem Gebiet gewisse Grundsätze Gültigkeit besaßen, deren Änderung oder Übertretung der Apostel nicht gestatten will. Die Ältesten, die er in seinen Kirchen eingesetzt hatte,[57]

werden die Aufgabe gehabt haben, für die Beobachtung und Befolgung seiner Wünsche zu sorgen. Dabei wird seine liturgische Tradition im Grunde die der Jerusalemer Gemeinde gewesen sein, von der aus das Wort des Herrn nach Korinth gekommen war.[58]

Abgesehen von gewissen allgemeinen Grundsätzen muß innerhalb der paulinischen Kirchen eine ziemliche Vielfalt geherrscht haben – eine Vielfalt, die bestimmt war durch die jeweiligen örtlichen Umstände, vor allem aber durch die Tätigkeit des Heiligen Geistes, die Paulus ganz gewiß nicht zu hemmen versucht hat.[59]

5. Einzelheiten des christlichen Gottesdienstes

1. Der Tag des Herrn:[60] Alles, was wir über diesen Punkt feststellen können, deutet darauf hin, daß bereits zu einer sehr frühen Zeit der erste Wochentag, der Tag des Herrn,[61] für die Christen zu einem heiligen Tag geworden ist, zu einem Tag, an dem sie sich zu Ehren der Auferstehung[62] und zur Feier der Liturgie versammelten. Daß im Jahre 57 dieser Brauch in den paulinischen Kirchen bereits gefestigt war, können wir aus 1 Kor 16,1f entnehmen, wo der Apostel anordnet, daß an diesem Tag in Korinth eine Sammlung für die Kirche in Jerusalem veranstaltet werden soll. Im gleichen Text berichtet er ihnen, daß er den Kirchen Galatiens den gleichen Auftrag gegeben habe. Am Paschafest des folgenden Jahres ist Paulus am ersten Wochentag mit den Brüdern von Troas zum Brotbrechen versammelt.[63] Im Grunde könnte dieser Tag natürlich auch gewählt worden sein, weil er am folgenden Tage abreisen mußte. Doch die Art und Weise, in der Lukas diesen besonderen Tag im Zusammenhang mit dem Brotbrechen erwähnt, veranlaßt zu der Annahme, daß es für die Christen eine feste Gewohnheit war, sich an diesem Tage zur Feier der Eucharistie zu versammeln. Wir dürfen annehmen, daß man dem Tag des Herrn in Jerusalem die gleiche Ehre erwies. Daneben wird jedoch der Sabbath von den Judenchristen weiter beobachtet.[64]

2. Das Osterfest:[65] Es läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob zu Lebzeiten des Paulus oder überhaupt in der apostolischen Zeit die Kirche ein jährlich wiederkehrendes Fest zur Feier der Auferstehung beging, das gegebenenfalls zeitlich mit dem jüdischen Pascha zusammenfiel oder zu irgendeinem anderen Zeitpunkt gefeiert wurde.[66] Zweifellos bedeutet ein Text wie Gal 4,9f keine Schwierigkeit für die Annahme eines solchen Festes, da Paulus hier nur Feiern verurteilt, welche die Gefahr des Glaubensabfalles mit sich bringen. Der Text 1 Kor 5,6–8 scheint auf den ersten Blick die Feier des Pascha – das heißt natürlich des christlichen Ostern – in Korinth vorauszusetzen. Doch kann gerade dieser Text damit überinterpretiert sein. Die hier verwendeten Bilder können eher aus der paulinischen Paschasymbolik stammen als aus der tatsächlichen Feier eines christlichen Pascha in Korinth. Es ist durchaus naheliegend, daß Paulus hier aus der Fülle seines jüdischen Herzens schreibt und sich in der jüdisch-liturgischen Symbolsprache ausdrückt, obwohl er sich an Heidenchristen wendet. Ein gutes Beispiel für ein derartiges Verfahren des Apostels haben wir in 2 Kor 3,7–4,6.[67] Paulus folgt dem jüdischen Kalender und datiert Ereignisse nach dem Pfingstfest[68] und dem Fest der ungesäuerten Brote.[69] Doch das können zu diesem Zeitpunkt kaum Feste der christlichen Kirche gewesen sein.

3. Das Herrenmahl und das Brotbrechen:[70] Der Name, den diese Feier trägt (δεῖπνον), zeigt, daß, zumindest in Korinth, die Eucharistie am Abend gefeiert wurde. Sie war in Korinth mit einer vollen Mahlzeit verbunden, die ursprünglich als Zeichen der Brüderschaft, als ἀγάπη, gedacht war. Doch obwohl es das Sakrament der Einheit sein sollte,[71] hatten in Korinth verschiedene Mißbräuche es zum Anlaß der Spaltung und Uneinigkeit werden lassen.[72] Die Feier schloß den Einsetzungsbericht ein, eine Tradition, die Paulus, wie er sagt, «vom Herrn» (11,23) empfangen hatte. Vermutlich hat er sie «vom Herrn» empfangen durch die Kirche von Jerusalem. Die genauere Bedeutung der Worte, die er dabei verwendet («empfangen», «übergeben»), sind im Judentum technische Ausdrücke für die Weitergabe von Traditionen.[73]

Das *Brotbrechen*, das der Apostel zusammen mit den Brüdern in Troas feierte (Apg 50,7,11), müssen wir als Herrenmahl, als Eucharistie ansehen. Bei diesem besonderen Anlaß wurde das Brot nach Mitternacht gebrochen. Das Brotbrechen der Gemeinde in Jerusalem (Apg 2,42,46) war aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls Eucharistiefeier. Zumindest scheint Lukas es in diesem Sinne verstanden zu haben. Dem Ausdruck selbst kann man dies natürlich nicht entnehmen. Das Segnen (*berachah*) und Brechen des Brotes war nichts anderes als die jüdische Danksagung vor einem Mahle. Ein frommer Jude aß nicht, ehe er nicht das Brot gesegnet und gebrochen hatte. In diesem

Sinne der Danksagung vor dem Mahle sind die Worte in Apg 27,35 zu verstehen. Da aber die Gemeinde von Jerusalem die Eucharistie gefeiert haben muß, können wir berechtigtermaßen in dem Brotbrechen von Apg 2,42,46 eine Bezugnahme darauf erblicken. Von der einen mit dem Ritus verbundenen Handlung her wurde das Herrenmahl als «Brotbrechen» bezeichnet, von einer anderen her (*Berachah*, Segnen, Danksagung, *Eucharistia*) mit einem anderen Namen.

4. Lehrunterweisung: Die Lehre (διδαχή), die Glaubensunterweisung, bildete einen wichtigen Faktor bei den religiösen Versammlungen der jungen Kirche. Für die Gemeinde von Jerusalem haben wir in der Apostelgeschichte die Belege.[74] Allerdings erfahren wir keine Einzelheiten darüber, wie diese Unterweisung vor sich ging. Doch dürfen wir sicher annehmen, daß sie aus Berichten aus dem Leben und der Lehre Christi und ihrer praktischen Anwendung auf das christliche Leben bestand. Unterweisung, Ermahnung, Zuspruch usw. gehörten auch in Korinth als normaler Bestandteil zu den Versammlungen.[75] Sie gehörten zu den prophetischen Gaben. Die Lehrunterweisungen, die Paulus gab, müssen recht ausführlich gewesen sein. Ganz sicher war dies in Troas der Fall (Apg 20,7–12). Er sprach bis Mitternacht, brach das Brot und aß, um dann vor der anwesenden Gemeinde weiterzusprechen (ὁμιλήσας) bis zum Anbruch des Tages. Ὁμιλέω (homileo, wovon unser Fremdwort Homilie – Predigt abgeleitet ist) bedeutet in diesem Zusammenhang «ein Gespräch führen». Es handelte sich hier also mehr um ein Gespräch als um eine Predigt. Es wurden Fragen gestellt, und Paulus antwortete. Aus 1 Kor 14,34f können wir entnehmen, daß die Fragen in den Versammlungen in Korinth ein ganz reguläres Element bildeten. Wenn in verschiedenen Paulusbriefen ein fiktiver Gesprächspartner Einwände erhebt, so kann das durchaus diese Praxis widerspiegeln. Die Art der Predigten und Gespräche muß je nach den Umständen verschieden gewesen sein. Zweifellos gab es für besondere Gelegenheiten, wie etwa die Spendung der Taufe, eigens abgestimmte Predigten. So wollen manche Exegeten etwa hinter dem Ersten Petrusbrief eine solche Taufhomilie sehen.

5. Das Gebet:[76] Überdies aber versammelten sich die Christen der Frühzeit vor allem zum gemeinsamen Gebet,[77] einem Gebet, bei dem sie sich ihrer Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche bewußt waren.[78] Die Apostelgeschichte 4,24–30 gibt uns ein Beispiel für das Gebet der Gemeinde von Jerusalem. Der bemerkenswerteste Zug dabei ist die Spontaneität der Gebete. Sie waren zu dieser Zeit noch kaum irgendwie in feste Formeln gefaßt. Das Judentum kannte Gebetsformel, wußte aber um den Wert des aus dem Stegreif gesprochenen Gebetes und empfahl es. Die jüdische Gebetsordnung in den beiden ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, schreibt G. F. Moore,[79] «war eher ein Direktorium als eine Formelsammlung. Dem einzelnen Gläubigen war es nicht allein erlaubt, sondern sogar empfohlen, seine Phraseologie abzuwandeln und seine Themen und Motive frei zu variieren». Selbst mit Gebeten, die in ihren Grundzügen von Christus stammten, konnten die Christen frei verfahren und die Grundgedanken in verschiedenen Formulierungen wiedergeben. Die möglichst buchstabengetreue Erhaltung und Wiedergabe der *ipsissima verba Jesu* gehörte nicht zu den Anliegen der jungen Kirche. Das ersehen wir deutlich aus den verschiedenen Formen, in denen uns das *Vaterunser* oder die Worte der Konsekration überliefert sind.

Bisweilen wurde das Gebet mit einem *Fasten* verbunden.[80] Das war echte biblische und jüdische Tradition und stand durchaus im Einklang mit den Worten Christi.[81]

Gelegentlich wurde das *private Gebet an Christus gerichtet* (vgl. Apg 7,59). Das *Gemeinschaftsgebet* der Christen richtete sich jedoch *an Gott-Vater*, zu dem die Gemeinde im Namen Jesu oder durch den Herrn Jesus Christus[82] betete, da Christus der Mittler zwischen Gott und Menschen war.[83]

Die Versammlung schloß sich den öffentlich gesprochenen Gebeten an durch die Antwort «*Amen*».[84] Diese Antwort hatte die Kirche auf dem Weg über die Synagoge aus der Liturgie der alttestamentlichen Zeit übernommen.

6. Hymnen:[85] Das Einwirken des Heiligen Geistes offenbarte sich in den liturgischen Versammlungen unter anderem durch das spontane Ausbrechen einzelner in religiöse Gesänge.[86] Diese liturgischen Improvisationen werden als Psalmen[87] oder Hymnen[88] bezeichnet. Wir haben im Alten Testament Beispiele solcher Stegreifkompositionen, und die Juden der apostolischen Zeit hatten ihre eigenen Hymnenformen (Qumran; in den aramäischen Targumim). Manche dieser liturgischen Gesänge haben höchstwahrscheinlich ihren Weg ins Neue Testament gefunden. So kann das *Magnificat*, das *Benedictus* und das *Nunc dimittis* seinen Ursprung in

der Jerusalemer Liturgie haben. Wir haben noch deutlichere Beispiele von liturgischen Hymnen oder Hymnenfragmenten im Neuen Testament.[89] Diese Beispiele betreffen die Ewigkeit Christi, seine Menschwerdung und Verherrlichung und sein Heilswirken in der Kirche.

7. Öffentliche Schriftlesungen: Von Timotheus wird erwartet, daß er sich «an die Vorlesung (ἀνάγνωσις), die Ermahnung und die Lehre» hält (1 Tim 4,13). Die RSV und die *New English Bible* umschreibt das erste dieser drei Worte ganz richtig mit «öffentliche Lesung der Schrift». Die Schriften des Paulus wurden in den öffentlichen Versammlungen verlesen[90] und galten zu der Zeit, als der erste Timotheusbrief geschrieben wurde, wahrscheinlich bereits als «Schrift».[91] Doch die Schriften, von denen im Ersten Timotheusbrief selbst die Rede ist, sind vermutlich in erster Linie, wenn nicht gar ausschließlich, die Schriften des Alten Testamentes, mit denen Timotheus vertraut war.[92] Hierin wird wohl die Kirche von Ephesus einen Brauch der Synagoge übernommen haben. Paulus setzt bei seinen Lesern eine solche Vertrautheit mit dem Alten Testament voraus, daß man sich zu der Annahme berechtigt glauben kann, der Brauch der Synagoge sei von den von Paulus gegründeten Gemeinden und vielleicht auch noch von anderen Kirchen übernommen worden.

6. Gottesdienst in der Synagoge in neutestamentlicher Zeit[93]

Zur neutestamentlichen Zeit spielte die Synagoge im Judentum, sowohl in Palästina selbst als in der Diaspora, eine zentrale Rolle. Die ständigen Teile des Synagogengottesdienstes waren Gebet, Schriftlesung und, wenn möglich, eine Homilie. Der Gottesdienst begann mit dem *Shema'* («Höre, Israel...», Deut 6,4f), Israels Glaubensbekenntnis. Daran schloß sich ein besonderes Gebet, die *Tephillah*, an, sowie eine Reihe von Segenssprüchen, die gegen Ende des ersten Jahrhunderts kodifiziert wurden unter der Bezeichnung *Shemoneh Esreh*, das heißt die Achtzehn (scil. Segnungen). Danach folgte eine Lesung aus dem Pentateuch und anschließend eine aus den Propheten (die *Haftarah*). In Palästina wurden beide in hebräischer Sprache verlesen, zusammen mit einer aramäischen Wiedergabe (bekannt als Targum).[94] Im ersten Jahrhundert wurde diese Lesung aus den Propheten nicht als *lectio continua* durchgeführt. Die Textauswahl war dem Vorleser (vgl. Lk 4,17) oder dem Synagogenvorsteher überlassen. Dagegen scheint, zumindest in Palästina, die *lectio continua* beim Pentateuch grundsätzlich, wenn auch vielleicht nicht immer in der Praxis, obligatorisch gewesen zu sein. Im 3. Jahrhundert gab es in Palästina für die Pentateuchlesung einen Dreijahreszyklus, das heißt die *Lectio continua* wurde im Laufe von drei Jahren abgeschlossen. Dieser Dreijahreszyklus ist in keiner früheren Quelle belegt. Offenbar war er den Rabbis des 2. Jahrhunderts unbekannt.[95] Einige Autoren vermuten für die frühere Periode einen Siebenjahreszyklus, andere einen Einjahreszyklus und wieder andere einen Zyklus, der sich über 3 ½ Jahre erstreckte.[96] Vermutlich blieb es in der Praxis der örtlichen Synagoge und ihren eigenen Gewohnheiten überlassen, wie sie es damit halten wollte, vorausgesetzt der Pentateuch wurde durchgehend von der Genesis bis zum Deuteronomium gelesen. Alle Theorien – und es gibt deren eine beträchtliche Zahl –, die von einem festgelegten Zyklus von Schriftlesungen für das palästinensische Judentum der neutestamentlichen Zeit ausgehen, müssen daher mit der notwendigen Zurückhaltung betrachtet werden.

Die Homilie[97] über die verlesene Schriftstelle war einer der wichtigsten Teile des Gottesdienstes. Ein Mitglied der Versammlung oder ein durchreisender Jude konnte aufgefordert werden, sie zu halten (vgl. Lk 4,17–21; Apg 13,15–41). Danach endete in Palästina der Gottesdienst mit einem Gebet zum Lobe des Namens Gottes. Dieses entwickelte sich im Laufe der Zeit zu dem Gebet, das unter dem Namen *Kaddish* bekannt wurde[98] und nach und nach auch an anderen Stellen des Synagogengottesdienstes Verwendung fand. Es weist einige auffallende Ähnlichkeiten mit dem Vaterunser auf.

7. Die Originalität des christlichen Gottesdienstes

Der öffentliche Gottesdienst zu den *traditionellen griechischen Göttern* war zur Zeit der Apostel noch recht lebendig.[99] Doch ist tatsächlich kein Vergleich möglich zwischen der frühchristlichen Liturgie und dem wenigen, was wir vom Gottesdienst dieser Kulte wissen. Für Paulus waren die heidnischen «Götter» Dämonen. Ihnen opfern bedeutete den Dämonen opfern (1 Kor 10,14–22). Der Mangel einer traditionellen Religion, die das religiöse Sehnen der Massen befriedigen konnte, hatte in neutestamentlicher Zeit zu einer Wiederbelebung des Interesses an den alten griechischen *Mysterienreligionen*[100] und zur Einführung weiterer

aus Ägypten und dem Osten geführt. Das goldene Zeitalter für diese Religionen kam jedoch erst später (im 3. Jahrhundert). Was wir über die Rituale dieser Kulte wissen, ist äußerst wenig, – unter anderem, weil sie ihre Initiierten zu strenger Geheimhaltung verpflichteten. Der Mangel zuverlässiger Informationen über Stellung und Rolle dieser Mysterienkulte in neutestamentlicher Zeit macht jeden Vergleich zwischen ihnen und der christlichen Liturgie schwierig. Die Zeit, in der verschiedene Wissenschaftler glaubten, das Christentum leite sich in seiner Entstehung von ihnen her, ist längst vorüber. Das Christentum und seine frühen liturgischen Formen sind vollkommen von ihnen verschieden – allein schon dadurch, daß die Liturgie des Christentums sich auf historische Ereignisse bezog: Tod und Auferstehung Jesu Christi *unter Pontius Pilatus*, während die Mysterienkulte im Grunde genommen Naturreligionen sind.

Die christliche Liturgie unterscheidet sich von der jüdischen im gleichen Sinne wie das Christentum vom Judentum. Das *Shema'*, «Der Herr ist unser Gott, der Herr allein», war das jüdische Glaubensbekenntnis; «Jesus ist der Herr», das der Christen. Die Christen beteten den einen, wahren Gott an, aber *durch Jesus Christus*. Ihr Gottesdienst zentriert sich auf Christus. Die Hymnen ihrer Liturgie gelten Christus. Nach Christi Beispiel sprachen sie Gott an mit «Abba – lieber Vater», eine dem Judentum völlig unbekannte Gebetsform. Daß der jüdische Gottesdienst Liturgie und Literatur des Neuen Testamentes beeinflußt hat, dürfte sicher sein, wenn es auch häufig schwierig ist, nachzuweisen, daß ein ganz bestimmter christlicher Ritus aus der Praxis der Synagoge übernommen ist. Die jüdische Liturgie war ein höchst eigenständiger Ausdruck des jüdischen Glaubens. Wie das Neue Testament das Alte übernahm und es erfüllte, so verfuhr es in ganz natürlicher Weise auch mit den Themen und Motiven aus der jüdischen Liturgie: Es übernahm sie und transponierte sie auf sein eigenes Leben und seine eigene Lehre.

[1] Bibliographie: H. Chirat, L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique (Paris 1949); O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst (Zürich 1950); G. Delling, Der Gottesdienst im N.T. (Göttingen 1952) mit Bibliographie; C.F.D. Moule, Worship in the N.T. (London 1961); M. Goguel, L'Eglise Primitive (Paris 1947) 266–440. – Sonstige einschlägige Literatur findet sich im Elenchus Bibliographicus: Bibl XV, 16.

[2] The Primitive Church (London 1929) 52.

[3] Vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 6.

[4] Ex 19, 6; 2 Makk 2, 17; vgl. M. McNamara, The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch: Analecta Biblica 27 (Rom 1966) 227–230.

[5] 1 Petr 2, 1.

[6] 1 Petr 2, 5; vgl. Rm 12, 1.

[7] Apg 2, 46 f.

[8] Apg 3, 1.

[9] Apg 3, 11; 5, 12.

[10] Lk 2, 46.

[11] Mk 11, 11, 27; 12, 35; 14, 49 und Parallelstellen; Jo 2, 14; 5, 14; 7, 14; 7, 28; 8, 24; 10, 23; 11, 56; 18, 20.

[12] Mk 11, 15 und Parallelstellen; Jo 2, 14.

[13] Mk 11, 16.

[14] Mk 13, 1 und Parallelstellen.

[15] Mk 13, 2 und Parallelstellen; Mt 23, 37.

[16] Apg 22, 17; 21, 23–25.

[17] Vgl. Josephus, Ant. 14, 4, 3.

[18] Dazu vgl. E. Schürer, A History of the Jewish People in the time of Jesus Christ (Edinburgh 1901) 284–289; deutsches Original, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.

[19] Ex 29, 38–42; Nm 28, 38.

[20] Vgl. Dan 8, 11–15; 11, 31; Josephus, Ant. 14, 4, 3.

[21] Vgl. Apg 10, 3, 30. Zu den jüdischen Gebetsstunden vgl. Schürer aaO. 290 f, Anm. 248; G.F. Moore, Judaism II, 290 f; siehe auch D.Y. Hadidian: ThSt 25 (1964) 59–69.

[22] Vgl. Apg 5, 13.

[23] Apg 3, 3, 11; 5, 12.

[24] Jo 10, 23.

[25] Apg 5, 42.

[26] Jo 2, 19; Mk 14, 58 und Parallelstellen; vgl. Mk 15, 29; Mt 27, 63. Siehe ferner Y. Congar, Le Mystère du Temple (Paris 1958).

[27] Vgl. 1 Petr 2, 4–6; 1 Kor 3, 16; 6, 19; 2 Kor 5, 5–15; 1 Tim 3, 15; Eph 2, 19–23.

[28] 1 Kor 5, 7.

[29] Fast alle Opfer wurden im Judentum der neutestamentlichen Zeit als Sühnopfer angesehen. Der Targum des Pseudo-Jonathan (Num 28, 38) erklärt, die am Morgen und am Abend beim Tamid geopferten Lämmer seien dargebracht zur Sühne für die Sünden der Nacht beziehungsweise des Tages. Vgl. ferner G. Vermes, Scripture and Tradition in Judaism (Leiden 1961) 192–227.

[30] Apg 2, 46.

[31] Apg 5, 42.

[32] Vgl. Apg 4, 23, 30; 12, 5, 12.

[33] Vgl. Apg 2, 42.

[34] Vgl. Apg 2, 47; 4, 4, 4; 5, 14; 6, 7.

[35] Lk 24, 33; Jo 20, 19–26.

[36] Apg 9, 43; 10, 9.

[37] Apg 9, 10f; 9, 19.

[38] Apg 13, 1 f.

[39] Apg 16, 15, 40.

[40] Apg 17, 5–9; vgl. Röm 16, 21.

[41] 1 Kor 16, 19.

[42] Phm 2.

[43] Kol 4, 15.

[44] Apg 20, 7–12. Daß die Christengemeinde von Troas und nicht allein die Reisegefährten des Paulus anwesend waren, geht aus dem Zusammenhang hervor.

[45] Vgl. 1 Kor 16, 15 f.; vgl. 1, 16.

[46] Vgl. Röm 16, 23.

[47] Vgl. 1 Kor 10–14.

[48] Vgl. M. Goguel, L'Eglise Primitive (Paris 1947) 274–281, E.B. Allo, Première Epître aux Corinthiens (Paris 1956) 285–316, 384–386.

[49] 1 Kor 11, 17–33.

[50] 1 Kor 14.

[51] 1 Kor 14, 22–25.

[52] Vgl. Apg 2, 42.

[53] 1 Kor 12, 3.

[54] 1 Kor 14, 33.

[55] 1 Kor 11, 2.

[56] Vgl. 1 Kor 4, 17; 7, 17.

[57] Vgl. Apg 14, 23; 20, 17.

[58] Vgl. Is 2, 3.

[59] Vgl. 1 Thess 5, 19.

[60] Vgl. J.A. Jungmann, The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great (London 1960) 19–25.

61 Apk 1,10.
62 Mt 28,1; Mk 16,2; Lk 24,1; Jo 20,1,9.
63 Apg 20,7.
64 Vgl. Mt 24,20.
65 Vgl. J. Jeremias, Pascha: ThW 5 (1954) 894–903.
66 Vgl. Allo aaO., 126f.; H. Schürmann, Die Anfänge christlicher Osterfeier: ThQ 131 (1951) 414–425; J. Delorme, The Last Supper and the Pasch in N. T.: The Eucharist in the N. T., J. Delorme (Hrsg.) (London 1964) 26f; Jeremias aaO. 900, Anm. 44.
67 Vgl. McNamara aaO. (Anm. 4, oben) 166–188.
68 1 Kor 16,8; Apg 20,16.
69 Apg 20,6.
70 Vgl. The Eucharist in the N. T., J. Delorme (Hrsg. London 1964); franz. Original, L'Eucharistie dans le N. T. = Lumière et Vie 31, 1957.
71 1 Kor 10,17.
72 1 Kor 11,17–33.
73 Vgl. Mishnah, Aboth 1,1.
74 Apg 2,42; 11,26.
75 1 Kor 14,3–7, 19,24f.
76 Fr. J. M. Nielen, Gebet und Gottesdienst im N. T. (Freiburg 1937).
77 Vgl. Apg 1,14; 2,42; 6,4; 12,5; 16,16; Röm 12,12; 15,30; Phil 4,6; 1 Tim 2,1; 5,5 usw.
78 Vgl. Apg 12,5; Röm 2,1; 5,5 usw.
79 Judaism II, 227.
80 Apg 13,3; 14,23; 1 Kor 7,5.
81 Vgl. Mk 2,20 usw.
82 Hebr 13,13f.; Röm 1, 8; Jud 25.
83 Vgl. J. Jungmann, The Place of Christ in Liturgical Prayer (London-Dublin 1965) 127–143, deutsches Original, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Münster ²1962).
84 1 Kor 14,16; vgl. 2 Kor 1,20.
85 Vgl. G. Delling, Hymnos... Psalmos: ThW (1967) 492–506.
86 1 Kor 14,15, 26.
87 1 Kor 14,26; Eph 5,19; Jak 5,13.
88 Kol 3,16; Eph 5,19.
89 Eph 5,13; 1 Tim 3,16; Kol 1,15(13)–20; 1 Petr 2,21–25; möglicherweise auch Phil 2,6–11.
90 Vgl. 1 Thess 5,27; Kol 4,16; vgl. Apk 1,3.
91 Vgl. 2 Petr 3,16.
92 Vgl. 2 Tim 3,15.
93 Vgl. Schürer aaO. II, II, § 27, 75–89; G. F. Moore, Judaism I, 291–307.
94 Dazu vgl. McNamara aaO. 38–45; R. Le Déaut, Introduction à la littérature targumique, I (Rom 1966).
95 McNamara aaO. 42–45.
96 Vgl. Le Déaut aaO. 45–51.
97 Se. M. Maher MSC, Reflections on Jewish and Christian Preaching = IER, 108 (1967) 227–242.
98 Vgl. David de Sola Pool, The Old Jewish-Aramaic Prayer, the Kaddish (1909). Text in jüdischen Gebetbüchern, in F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the Ante-Nicene Church (London 1897) 214f.; in J. Bonsirven, Textes Rabbiniques 3.
99 Vgl. Apg 14,8–18; 19,23–41; 1 Kor 10,14–22. Zur hellenistischen Religion vgl. R. H. Pfeiffer, History of N. T. Times (New York 1949) 127–165 (mit Literaturangaben).
100 Dazu siehe H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1957) 1. Kap.; Pfeiffer aaO.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MARTIN MCNAMARA

geboren am 26. Juni 1930 in Lahinch (Irland), Missionar vom heiligsten Herzen Jesu, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana, am Bibelinstitut in Rom, am Biblical Institute und an der École Biblique in Jerusalem, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Bibelwissenschaften (1965), Titularschüler der École Biblique von Jerusalem und seit 1965 Professor für Bibelwissenschaften an der Ordensschule der Missionare vom heiligsten Herzen Jesu in Moyne Park (Irland). Er veröffentlichte The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch (Rom 1966).

Hans Meyer

Wandel und Verbindlichkeit liturgischer Formen

Angesichts der fortschreitenden Reform des Gottesdienstes stellen sich viele die Frage, ob die Auflösung der gewohnten, durch lange Zeiten unverändert bewahrten Riten und deren Ersetzung durch neue, noch unerprobte Gottesdienstformen von der Sache her gerechtfertigt sei: Wieweit können wir berechtigterweise die überlieferte Form der Liturgie so ändern, daß die Gestalt des Gottesdienstes unserem heutigen Lebensgefühl entspricht, und welches sind die unveränderlichen Elemente der christlichen Liturgie, die bewahrt werden müssen, um ihre Legitimität zu garantieren? Die Antwort auf diese Frage wird immer dringlicher. Wir wollen versuchen, ihr näherzukommen.

I. WAS IST GOTTESDIENST?

1. Gottesdienst als Gnade und Stiftung

Der Gottesdienst, wie wir ihn hier verstehen, ist die sich in Worten, Gesten und Elementen verleiblichende Begegnung zwischen Gott und Mensch; er ist die von Gott dem Menschen in der Heilsgemeinde der Kirche und unter sakramentalen Zeichen gnadenhaft geschenkte Gemeinschaft mit ihm. Im Gottesdienst der Kirche als der von Christus gestifteten Heilsgemeinschaft des Neuen Bundes wird der einzelne von Gott begnadet und geheiligt und darf sich dankend, bittend und opfernd Gott zuwenden. Dieser Gottesdienst vollzieht sich konkret in der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde als Teilkirche: in der Eucharistiefeier, in der Spendung und im Empfang der Sakramente, im Stundengebet, in der Feier der Sakramentalien, in den Segnungen, Weihen, Andachten, Wortgottesdiensten und anderen Formen des gottesdienstlichen Lebens.[1] Der Kern solchen Gottesdienstes ist Begegnung und Gemeinschaft zwischen Gott und dem Men-

schen, in der einerseits *Gott* dem Menschen sich selber, das heißt Heil, Teilhabe an seinem eigenen vollkommenen Leben, schenkt und andererseits der *Mensch* Gott dient und ihn ehrt, indem er das angebotene göttliche Leben annimmt, sich personal aneignet und sich als Glied der kirchlichen Gemeinschaft Gott übergibt.[2]

Nach dem ungemein vielfältigen Zeugnis der Religionsgeschichte ist der Gottesdienst als *Gnade* und *Stiftung* in einer grundsätzlichen Weise *vorgegeben:*[3] Der Mensch kann sich Gott nur nahen, wenn Gott ihn anruft. Gott selber muß dem Menschen mitteilen, wann, wo und wie er ihn zu treffen vermag; der Mensch kann Zeit, Ort und Weise nicht von sich aus bestimmen. Man kann die Gemeinschaft mit Gott so wenig erzwingen wie eine Liebesbeziehung zu einem anderen Menschen. Die Annahme und Erwiderung einer Liebe ist freies Geschenk. Gilt dieses schon für jede zwischenmenschliche Beziehung, um wieviel mehr noch für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Gott selber muß das erste Wort sprechen, er muß rufen und berufen, und jeder Versuch, Gott in eine Beziehung mit seinem Volk oder mit einem einzelnen hineinzuzwingen, wäre nicht Gottesdienst, sondern Magie. Deshalb ist Gottesdienst Gnade und Stiftung. Hier liegt der eigentliche und tiefste Grund dafür, daß es im Gottesdienst *Verbindlichkeit* gibt, die in Tradition und Beharrung zum Ausdruck kommt und zum Gehorsam verpflichtet.

2. Gottesdienst als menschliches Tun

Zugleich aber ist der Gottesdienst wesentlich *menschliches* Tun, das ebenso wesentlich wie der Mensch selbst *geschichtlich* ist. Der Gottesdienst hat eine innerweltliche erfahrbare Zeichenhaftigkeit, die je nach Raum und Zeit verschieden geprägt ist.[4] Solche Zeichen sind etwa die konkrete Gestalt der Kirche in einer bestimmten Epoche, ihre Ämter und Riten, in denen sich die Geschichte der Menschen und ihrer Kulturen widerspiegelt. Denn wenn Gott sich mit dem Menschen einläßt, kann diese Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht in transzendenter Jenseitigkeit vollzogen und realisiert werden, sondern sie ist an die von Gott selbst gesetzte geschöpfliche Ordnung mit ihren raumzeitlichen Gegebenheiten gebunden: an die Geschichte, in der sich als Heilsgeschichte die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch vollzieht und ihrer Vollendung zuwächst. In der geschichtlichen Verfaßtheit allen geschöpflichen Lebens liegt der Grund für einen legitimen *Wandel*, wie er in der Kult- und Liturgiegeschichte des alt- und neutestamentlichen Bundesvolkes zum Ausdruck kommt.[5] Sowohl die gesamte Menschheit wie auch die verschiedenen Menschengruppen und der einzelne Mensch finden erst in ihrer kollektiven und persönlichen Geschichte ganz zu sich selbst; in einem Lebensprozeß von zeitlicher Dimension reifen sie zur vollen Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung heran. Zwischen dem Säugling und dem reifen Mann liegt ein Werdeprozeß, der durch ständigen Wandel gekennzeichnet ist. So geht auch die Menschheit einen Weg, der aufs Ganze gesehen den Charakter einer Progression hat, einer sukzessiven, wenn auch nur relativen Annäherung an jenen Zustand der Vollendung, der innerweltlich erreichbar ist.

Von daher erklärt sich, daß der Dienst, der vor Gott geleistet wird, sich wandeln *muß*, damit er zeit- und sachgemäßer Ausdruck des individuellen oder kollektiven Lebens bleibt. So unangemessen es wäre, wenn das Kind seinen Gottesdienst in den gleichen Formen vollzöge wie der erwachsene Mensch, so inadäquat wäre es, wenn die Kirche der Gegenwart so Gottesdienst feiern wollte wie die Kirche in ihren Anfängen: Man würde ihr Selbstverständnis, alle Einsichten und Erfahrungen ignorieren, die sie im Verlauf ihres geschichtlichen Wachstums erworben hat. Wie könnten wir der Kirche das Recht, ja die Notwendigkeit einer Entwicklung absprechen, die wir für das individuelle Leben und für die Bewegungen innerhalb der Profangeschichte nicht nur akzeptieren, sondern zu fördern suchen?

3. Gottesdienst als kirchliches Tun

Tatsächlich ist es unmöglich, die Augen vor der Tatsache zu verschließen, daß auch die Kirche eine Entwicklung durchmacht, die sie ihrer endgültigen Vollendung näherbringt. So betete beispielsweise der hl. Patrick Gott jeden Tag dreihundertmal durch Kniebeugung an, und Simon der Säulensteher beugte so oft am Tag anbetend sein Haupt zu den Füßen nieder, daß ein Zeitgenosse nach der eintausendzweihundertvierundvierzigsten Verneigung müde zu zählen aufhörte.[6] Hinter derartigen Frömmigkeitsübungen, die uns recht äußerlich erscheinen mögen, stand zweifellos ein Ideal, das zu *seiner* Zeit eine echte Berechtigung, wenn auch keine absolute Verbindlichkeit hatte. Es wäre völlig verfehlt, wollte man derartige Ideale für alle religiösen Entwicklungsphasen als

verbindlich erklären. Was aber für die persönliche Frömmigkeit einzelner gilt, hat in ähnlicher Weise für den Gottesdienst der Kirche Geltung; denn er wächst notwendigerweise aus dem Frömmigkeitsleben des einzelnen und der der Gemeinde immer neu hervor, aus ihrem Glaubensverständnis und Glaubensleben, das in den früheren Jahrhunderten nicht das gleiche war und sein konnte wie das heutige.

Zusammenfassend müssen wir also feststellen, daß der Gottesdienst einerseits nicht der Willkür der Menschen überlassen, sondern göttliche Stiftung und Gnade ist, daß sich aber andererseits diese Stiftung in eine Weltgeschichte hinein konkretisiert, die als Begegnungsraum zwischen Gott und Mensch Heils*geschichte* ist. Gerade das heißt aber, daß der Dienst vor Gott einem von ihm gewollten und von ihm her legitimierten, durch seinen Geist geleiteten Wandel unterworfen ist, dessen Maß nicht Gottes Unveränderlichkeit, sondern die Geschichtlichkeit des Menschen in seiner auf Gott hin geschaffenen Welt ist.

II. GOTTESDIENST UND HEILSGESCHICHTE

Theologisch gesehen liegt die Legitimation für Beharrung und Tradition wie für Reform und Wandel des Gottesdienstes in der Person Jesu Christi und in der auf ihn hinlaufenden und von ihm herkommenden Heilsgeschichte des Alten und des Neuen Bundes. Weil in Jesus Christus Gott selber in die Welt und in ihre Geschichte eingegangen ist, sind in ihm ungetrennt und unvermischt Gott und Welt beisammen: die unwandelbare göttliche Majestät und die in ihrer Geschichte auf Vollendung zustrebende Welt. Der Gottesdienst der Kirche hat als Aktualisierung des priesterlichen Wirkens Jesu Christi (Lit. Konst. Art. 7) in der Geschichte teil am Geheimnis des Gottmenschen, ja lebt letztlich allein von ihm.[7]

Wie Gott in Jesus Christus in einer ganz bestimmten Epoche in deren geschichtlich bedingte Konkretheit eingegangen ist, um neu Gemeinschaft zwischen sich und der Menschheit zu stiften, so waren auch die Formen der Begegnung zwischen Gott und Mensch im Alten Bund – der auf Christus hinführende alttestamentliche Kult – durch die jeweilige geschichtliche Situation geprägt, aus der sie entstanden sind. Die Kritik Jesu am alttestamentlichen Gottesdienst richtete sich nicht gegen diesen in seinem von Gott selbst durch Offenbarung gestifteten und damit legitimen Kern – Jesus nahm ja am Tempelgottesdienst teil –, sondern gegen seine Entartungen und überholten Formen, sofern nämlich der Mensch den Versuch unternahm, den Gottesdienst in einem falschen Traditionalismus zu petrifizieren, ihn zu einer fixen, handhabbaren Größe zu machen, zu einem Mittel, mit dem man Gott zwingen wollte, dem Menschen gnädig zu sein. Weil aber der Gottesdienst vom Menschen jeweils *personal* erfüllt werden muß, hat ihn Gott als einen für seinen in der Geschichte ergehenden Anruf offenen und damit geschichtlichen Wandlungen unterworfenen Gottesdienst gestiftet. Gegen die Verfälschung eines Gottesdienstes, der ausschließlich als Vorbild und Verheißung auf die in Jesus geschenkte Erfüllung sinnvoll war, hat also der Herr Stellung genommen.[8] Weil die Führer des auserwählten Volkes aus dem ihnen anvertrauten Gottesdienst einen sicheren, unveränderlichen Besitz machen wollten, auf den man gleichsam vor Gott wie auf einen legitimen Rechtstitel pochen konnte, deshalb geriet der Tempelgottesdienst in eine so furchtbare Krise. Die Zerstörung des Tempels und die Zerstreuung des Volkes waren die konsequente Folge: Der Wandel vom Vorbild zur Erfüllung war nicht angenommen worden.

Die Schriften des Neuen Testamentes und die Praxis der ersten Christen zeigen, daß das Verhältnis der jungen Kirche zum alttestamentlichen Tempel und seinem Gottesdienst von der wachsenden Erkenntnis dieser Situation bestimmt wurde. Zuerst nahmen die Christen noch am alttestamentlichen Gottesdienst teil; sie trennten sich erst radikal vom jüdischen Mutterboden, als das Judentum Christus, den Erfüller und Vollender des alttestamentlichen Bundes und seines Gottesdienstes, als deren Zerstörer verwarf. Diese Geisteshaltung der «gesetzestreuen» Juden kam dann in den Verfolgungen, die die jungen Gemeinden zu erleiden hatten, deutlich zum Ausdruck.

Erwartete der Evangelist Markus vom Einbruch der Herrschaft Gottes in diese Welt, der mit dem Kommen Christi geschah, noch die unmittelbare Vollendung des Alten Bundes und seiner Verheißungen, so läßt bereits Lukas das innere Wachstum der Gemeinden gerade an der zunehmenden Ablösung vom Alten Bund und der damit ermöglichten Ausbreitung des Christentums in alle Welt deutlich werden. Am Verhalten des heiligen Paulus wird die Einsicht in diese Notwendigkeit ablesbar: Er predigt jeweils zuerst in der Synagoge und nimmt an deren Gottesdienst teil. In dem Maß aber, in dem er dort ausgestoßen, das heißt Christus als Vollender und Erfüller abgelehnt wird, ver-

kündet er ihn der Gemeinde ‹neu› als Herrn der Kirche, der im Heiligen Geist bei ihr ist und in ihr wirkt. In der Apostelgeschichte deutet Lukas damit die zu seiner Zeit praktisch bereits vollzogene Ablösung des Christentums vom Judentum als das vom Heiligen Geist gewirkte Aufgehen Christi als des erhöhten Herrn in seiner Kirche.[9]

III. DIE ZEIT DER KIRCHE

Die in diesen Entwicklungen sichtbar werdende Grundstruktur des gottesdienstlichen Lebens gilt allgemein für den ganzen *Neuen Bund* und damit für die Zeit der Kirche. Einerseits ist der Mensch für die Begegnung mit Gott auf die in Christus endgültig ergangene Offenbarung verwiesen; er kann seinen Gottesdienst nicht beliebig manipulieren. Andererseits muß er aber jederzeit bereit sein, diesen Gottesdienst sich wandeln zu lassen, weil die Kirche die bleibende Gegenwart Christi in der Geschichte ist: In ihr wird Jesus als der *lebendige* Christus in dieser Welt gegenwärtig gesetzt, in ihr geht er durch die Jahrhunderte. Würde der Herr heute etwa als Mensch der damaligen Zeit unter uns auftreten oder nicht vielmehr als einer unserer Tage? Daraus folgt: In Christus und nur in ihm können wir heute und immer Gemeinschaft mit Gott finden; deswegen gibt es in der Kirche legitimen, auf der Stiftung Christi beruhenden und darum der Willkür des Menschen entzogenen Gottesdienst als *die* Möglichkeit, Gott wahrhaft zu begegnen. Aber die Kirche steht nicht nur in der Geschichte wie ein Fels im Meer der Zeit, sondern sie hat selbst Geschichte – ja sie ist das Prinzip der Geschichte. Sie ist der Sauerteig, der innerhalb der gesamten Menschheitsgeschichte die Aufgabe hat, diese weiter- und voranzutreiben auf die Erfüllung hin. Die Kirchengeschichte im allgemeinen und die Liturgiegeschichte im besonderen beweisen, daß sich ein ständiger Wandel in Lehre, Leben und Gottesdienst der Christen vollzog und weiterhin vollzieht. Diese Bewegung ist grundsätzlich legitim und notwendig. Die Tradition, die wir heute besitzen und die einen großartigen Wachstumsprozeß widerspiegelt, gäbe es nicht, wenn es nicht diesen legitimen Wandel immer gegeben hätte. Weder die Gesamtkirche noch der einzelne Gläubige haben das Recht, durch unangebrachte Fixierungen und Versteifungen diese gottgewollte Entwicklung zu blockieren. Die Kirche ist nicht, oder jedenfalls nicht nur, Wächterin des – wie fälschlicherweise oft angenommen wird: schon fertig aufgerichteten – Gottesreiches, sondern sie ist ebensosehr Vorhut in der Marschsäule der Menschheit, die ihrer Vollendung zustrebt; und zwar einer Vollendung, die nicht Jenseits ist, sondern vollendete Schöpfung: weil Gott in Jesus Christus endgültig mitten in die Welt gekommen ist.

IV. WANDELBARES UND UNWANDELBARES IN UNSEREM GOTTESDIENST

Von diesen Erwägungen her können wir nun die Frage stellen: Was ist wandelbar in unserem Gottesdienst und welches sind seine unwandelbaren Strukturen? Unwandelbar ist zunächst sein *Stiftungscharakter*, das heißt die Tatsache, daß die Gemeinschaft mit Gott, die uns in Christus und in der Kirche Christi gnadenhaft geschenkt ist, nach dem Gesetz angenommen werden muß, das Gott selber gibt. Deswegen ist der Gottesdienst auch grundsätzlich *traditionsgebunden:* verwiesen auf seinen geschichtlichen Anfang und Grund, der in der Person und Stiftung Jesu Christi liegt und nicht aufgegeben werden darf. Ferner hat der Gottesdienst unabdingbar *Gemeinschaftscharakter*. Er ist Gottesdienst des Bundesvolkes, das unter seinem Haupt Jesus Christus, vereint mit ihm und untereinander in sichtbarer Gemeinschaft verbunden, seine Person und sein Heil in der Kraft des Heiligen Geistes gegenwärtig setzt. Weil es Gott «gefallen (hat), die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll», ist das Heil und der Gottesdienst, in dem es vermittelt wird, wesentlich gemeinschaftlich verfaßt.[10] Schließlich wird sich dieser Gottesdienst immer in *sichtbaren Zeichen* vollziehen und deshalb in unsere Welt so eingefügt sein müssen, daß er von den Gläubigen in Wort und Geste vollmenschlich gelebt und erfahren werden kann.

Nicht ohne weiteres unwandelbar sind hingegen die inhaltlich-materialen Elemente des Gottesdienstes. Hier ist zu unterscheiden zwischen Elementen, welche auf Grund des Stiftungs- und Traditionscharakters des Gottesdienstes eine je verschiedene Verbindlichkeit haben: zunächst im Sinne von Zeichen, d.h. Worten, Elementen, Gesten, die von Christus selbst gebraucht wurden und der Kirche als sein Vermächtnis übergeben sind, sodann im Sinne von in der Kirche entstandenen und kirchlich sanktionierten gottesdienstlichen Traditionen.

Hinsichtlich dieser inhaltlichen Elemente muß man sagen: *Absolut* unwandelbar ist zunächst die Notwendigkeit, daß die Kirche ihr Leben in den gottesdienstlichen Grundfunktionen von Verkündigung und Sakrament vollziehen muß (ohne daß damit die genauere Gestalt der sakramentalen Einzelvollzüge schon festgelegt wäre).[11] Über diese allgemeine Notwendigkeit von Verkündigung und Sakrament hinaus sind nur wenige inhaltliche Elemente als faktisch unwandelbar zu erweisen. Das zeigt die Liturgiegeschichte ganz eindeutig. Die historisch feststehenden Veränderungen sind so tiefgreifend, daß wir kaum den Mut hätten, das, was im Verlauf der Geschichte geschehen ist, zu tun, wenn wir es heute verantworten müßten.[12]

Trotz aller weitreichenden Wandlungen gibt es aber auch auf der material-inhaltlichen Seite des Gottesdienstes unwandelbare Elemente, die jedoch nicht einfach fraglos vorausgesetzt werden dürfen, sondern als solche erst zu erweisen sind. Dies um so mehr, weil sie im Gegensatz zu den unwandelbaren Strukturen formaler Art nicht aus allgemeinen Sätzen der theologischen Anthropologie abgeleitet werden können, sondern auf der tatsächlich ergangenen Offenbarung gründen. Beruht die Unwandelbarkeit dieser gottesdienstlichen Elemente wirklich auf positiver göttlicher Satzung, so kann und muß das nachgewiesen werden. Sollte sich der Beweis nicht erbringen lassen, so kann nur der *in der Geschichte erkennbare* und in ihr je neu zu erfragende Wille Gottes darüber entscheiden, woran und in welcher Weise legitimerweise Veränderungen vorgenommen werden dürfen. Bei den Elementen material-inhaltlicher Art wissen wir daher zunächst nur, daß wir Gottesdienst so feiern *können*, wie es die Kirche bisher getan hat; daß wir so feiern *müssen* oder ob wir anders feiern *dürfen*, das ist jeweils erst nachzuweisen.

V. GENÜGEND FREIER RAUM?

Nun ist es nach dem Gesagten wohl selbstverständlich, daß die Kirche nicht nur aus Pietät und Treue zur Tradition an der Form des Gottesdienstes festhält, die ihr, vermittelt durch das Zeugnis der Urgemeinde, von *Jesus* überkommen ist. Die Grundgestalt der Taufe und der Eucharistie z. B. sind keine beliebigen, sondern als verbindlich erweisbare Formen christlichen Gottesdienstes, die als unwandelbare betrachtet werden müssen. Es ist weiterhin auch selbstverständlich, daß die Kirche an *ihren* Traditionen, vor allem an jenen der apostolischen Zeit, festhält und sie ehrfürchtig bewahrt. Darum kann es aber doch notwendig sein, daß sie in veränderten Verhältnissen neue Formen suchen und zulassen muß, wenn es um das Heil der Menschen geht und glaubhaft feststeht, daß die Änderung aus echter Treue zur Stiftung und zum Auftrag des Herrn geschieht, «um Christus Unserem Herrn je mehr nachzufolgen und ihm der Tat nach ähnlicher zu werden».[13] Die Geschichte der Liturgie und der Sakramententheologie zeigen ja unwiderleglich, daß tatsächlich weitreichende Wandlungen vor sich gegangen sind: Auch die Traditionen sind *gewachsen*.

Mit diesen Feststellungen soll keineswegs willkürlicher Neuerungssucht das Wort geredet werden. Aber sicher ist sowohl von der Geschichte wie von der Theologie her nicht nur, daß Wandlungen möglich sind, sondern auch, daß sie von Zeit zu Zeit notwendig werden und zwar immer dann, wenn die alten Formen das Gemeinte mehr verhüllen und verbergen, als sie es künden und sichtbar werden lassen.[14] Ob die Notwendigkeit eines Wandels eingetreten ist, das muß jeweils an der konkreten Situation einer Epoche, eines Kulturkreises usw. abgelesen werden. Dazu ist es nicht nur notwendig, daß die kirchliche Autorität aufmerksam und verständnisvoll die «Zeichen der Zeit» zu verstehen und zu deuten versucht, sondern es muß auch genügend freier Raum bleiben, in dem sich neue gottesdienstliche Formen im konkreten Leben der Gemeinden bilden und bewähren können.

Dieser Raum erscheint heute vor allem dadurch stark eingeengt, daß man sich entschloß, die alte und teilweise erstarrte Liturgie vergangener Jahrhunderte einerseits zu bewahren, andererseits aber doch so weit als möglich oder wenigstens soweit als nötig umzugestalten. Die Ehrfurcht vor der Tradition wie der Wille zur Reform treten damit in Konkurrenz am gleichen Objekt: der lateinisch-römischen Liturgie des ausgehenden Mittelalters. Es konnte kaum ausbleiben, daß Spannungen auftraten, weil sie den einen zuviel, den anderen zuwenig verändert wurde und wird. Und es ist auch nicht zu verwundern, daß das Drängen der Reformfreunde entgegengesetzte Maßnahmen konservativer Kräfte hervorruft. Da für die Gesamtkirche eine einförmige Liturgie alter oder neuer Prägung heute weder wünschenswert noch durchzusetzen ist, wäre es vielleicht besser gewesen, wenn man die vorkonziliare Form des Gottesdienstes unverändert belassen hätte, um neben ihr einen breiten und nicht in solchem Maß von Rücksichten auf die Tradition eingeengten Raum für

die Bildung neuer Formen zu öffnen. Was sich in diesem Raum entwickeln und bewähren würde, könnte neben der alten Liturgie stehend, anstatt sie von vornherein verdrängend, mit dieser in ein Verhältnis gegenseitiger Befruchtung treten.

Wie immer man sich aber im einzelnen den aufs Ganze gesehen notwendigen Wandel gottesdienstlicher Formen vorstellen und ihm herbeiführen mag, die Berechtigung und das Ausmaß eventueller Änderungen sind auf jeden Fall genau zu prüfen: zunächst in sakramententheologischer und liturgiegeschichtlicher Hinsicht, dann aber auch – was bis heute häufig nahezu vergessen wird – vom anthropologischen Gesichtspunkt aus, z. B. von der Soziologie, der Psychologie, der Pädagogik und ähnlichen Humanwissenschaften her. Das wird in Zukunft sicher noch mehr als bisher auch in der Form der praktischen Erprobung «ad experimentum» geschehen müssen, da es sich ja um Fragen des konkreten gottesdienstlichen Tuns und nicht bloß der liturgischen Theorie handelt. Nach einer angemessenen Frist der Erprobung soll und muß dann die zuständige kirchliche Autorität Ja oder Nein zu den vorgesehenen Änderungen sagen. Dieser Spruch bindet dann je nach Gegenstand und Eigenart die Gesamtkirche, bzw. die betreffenden Teilkirchen und den einzelnen Liturgen, weil sich in derartigen Entscheidungen die Kirche als Kirche vollzieht, d. h. als jene Heilsgemeinde, in der Christus weiterlebt und welcher der Gottesdienst Jesu Christi in der Geschichte anvertraut ist.[15]

[1] Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 12. 13.

[2] aaO. 5–13.

[3] M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen = rde 31 (Hamburg 1957), bes. «Der heilige Raum und die Sakralisierung der Welt» S. 13–39; «Die heilige Zeit und die Mythen» S. 40–67.

[4] Vgl. A. Verheul, Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes (Wien 1964); M. Löhrer, Kulttheologie und Liturgie der Kirche: HPTh I (Freiburg i. Br. 1964) 307.

[5] Th. Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte (Bonn 1965) passim.

[6] O. Zimmermann, Lehrbuch der Aszetik (Freiburg i. Br. [2] 1932) 353.

[7] Gerade in ihrem Zeichencharakter gründet die Liturgie in der Person und im Leben Jesu, der «das Bild des unsichtbaren Gottes» (Kol 1, 15) ist. Vgl. G. Deussen, Die neue liturgische Gemeinde (Frankfurt a. M. 1968) 16. Von der inkarnatorischen Struktur der Liturgie spricht auch C. Vagaggini, Theologie der Liturgie (Einsiedeln 1959), bei dem allerdings die geschichtliche Dimension ausfällt.

[8] Vgl. Mk 13, 1 f par. Jesus steht mit seiner ‹relativen› Kritik am Tempel in der Tradition der Propheten des Alten Testaments. Von Isaias zu Jerusalem ist eine deutliche Entwicklung bemerkbar: Für Isaias ist der Sohn noch der Mittelpunkt, zu dem alle kommen müssen, wollen sie das Heil erlangen, während Jeremias schon damit rechnet, daß der Tempel auch vergehen kann, im letzten also sekundär ist. Allein der Bund und das ihn tragende Wort sind entscheidend (Jer 7, 22 f).

[9] Vgl. die redaktionsgeschichtlichen Arbeiten zu den lukanischen Schriften. Bes. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Tübingen 1954).

[10] Konstitution über die Kirche, Nr. 9; vgl. Deussen aaO. 60.

[11] Vgl. K. Rahner, Kirche und Sakramente = Quaestiones disputatae 10 (Freiburg i. Br. [2] 1961); K. Rahner, Die Sakramente als Grundfunktionen der Kirche: HPTh I, 323–332.

[12] Ein auffallendes Beispiel dafür sind die Wandlungen, die das Verständnis und der Ritus des Bußsakramentes in der Geschichte der Kirche durchgemacht haben. Vgl. dazu B. Poschmann, Buße und letzte Ölung = Handbuch der Dogmengeschichte IV (Freiburg i. Br. 1951). K. Rahner, Bußdisziplin, altkirchliche: LThK [2] II, 805–815. Die letzte bedeutende Änderung vor dem Konzil betrifft die Priesterweihe. Papst Pius XII. bestimmte in der Apostolischen Konstitution «Sacramentum Ordinis» vom 30. 11. 1947 (DS 3857), daß nur noch die Handauflegung zusammen mit der Weihepräfation wesenskonstitutiv ist, also nicht mehr die Darreichung der Instrumente.

[13] Ignatius, Exerzitien, Nr. 167.

[14] Der Notwendigkeit der Festlegung des Kultes in bestimmten Riten, Gebräuchen, Formen entspricht die Notwendigkeit, sie dauernd und immer neu in Frage zu stellen, d. h. zu fragen, ob sie auf den von ihm gemeinten Vollzug hin noch durchsichtig sind oder ob sie nicht mit der jeder Interpretation eigenen Tendenz zur Verselbständigung von der wirklichen Sache eher abhalten als zu ihr hinführen.

[15] Vgl. K. Rahner – L. Hofmann, Die Disziplin in der Kirche: HPTh I, 33 – 366. Vgl. zu den in diesem Aufsatz angeschnittenen Fragen auch H. B. Meyer, Lebendige Liturgie (Innsbruck 1966); H. B. Meyer, Von der liturgischen Erneuerung zur Erneuerung der Liturgie: StdZ 175 (1964/65) 81–97; H. B. Meyer, Una voce – Nunc et Semper? Konservative Bewegungen nach dem Konzil: StdZ 180 (1957) 73–90, bzw. Bibel und Liturgie 40 (1967) 330–348; H. B. Meyer, Die Bibel in Liturgie und Verkündigung: Bibel und Liturgie 40 (1967) 287–304.

HANS MEYER

geboren am 23. Dezember 1924 in Mannheim, Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte in Innsbruck, Salamanca und Rom und doktorierte 1959 in Theologie. Seit 1966 ist er Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und seit 1967 Dekan der Fakultät und Leiter des Instituts für Moraltheologie und Sozialethik. Er veröffentlichte: Luther und die Messe (Paderborn 1965) und Lebendige Liturgie (Innsbruck 1966) und ist seit 1963 Chefredakteur der Zeitschrift für katholische Theologie.

Salvatore Marsili

Liturgietexte für den Menschen von heute

Als E. Bishop in einem Versuch zu einer Synthese eine Gesamtschau der römischen Liturgie geben wollte, sprach er mit Recht von einem «Genius» des römischen Ritus[1] und sagte: Wer nach diesem Genius fahndet, muß «eine Anstrengung machen, um den besonderen, eigenständigen Geist zu erfassen und wahrzunehmen, von dem ein Ritus so sehr beseelt und durchdrungen ist, daß er zu einem Ritus wird, der sich von den andern abhebt.»[2]

I. DIE ÜBERSETZUNG DER LITURGISCHEN TEXTE

Wenn diese Vorbemerkung von Bishop als allgemeine Anleitung zu einem Verständnis der römischen Liturgie als geschichtliches und kulturelles Phänomen mit all seinen Formeln und Zeremonien dienen kann, so muß man unseres Erachtens sie erst recht beachten, wenn es um die Übersetzung der liturgischen Texte geht, die von der lateinischen Ursprache in die modernen Sprachen übertragen werden sollen. Mit andern Worten: Jeder Übersetzung muß eine Denkarbeit zugrunde gelegt werden – eine Reflexion, aber auch ein gewisser psychologisch-linguistischer Spürsinn –, um in erster Linie den «Genius» der lateinischen Sprache und zugleich den «Genius» der modernen Sprache zu erfassen, in die man übersetzt. Wenn man wähnte, bloß mit Hilfe des Wörterbuches und durch die Prüfung der grammatikalischen und logischen Form den Sinn eines lateinischen Textes erheben zu können, gelangte man zu keiner Übersetzung von wissenschaftlichem Rang. Die Form gehorcht eben bestimmten grammatikalischen Regeln und gewissen Konstruktionen, und zwar nicht so sehr aufgrund einiger äußerer Sprachgesetze als vielmehr kraft des «nicht zu greifenden und undefinierbaren und doch immanenten und wahrnehmbaren Elementes, das den besonderen, unterscheidenden Geist formt»,[3] aus dem eben der «Genius» des in Frage stehenden Textes erhellt, der auch der «Genius» des Volkes, der Epoche und der Kultur ist, denen der Text einst entsprang.

Wo es um das Übersetzen aus einer Sprache wie der lateinischen geht, die schon eine äußerst reiche Geschichte aufweist, muß man selbstverständlich zum vornherein damit rechnen, daß eine «geniale» Übertragung unmöglich sein wird, wenn man sich nicht die verschiedenen Faktoren vor Augen hält, die sich in der besonderen Ausdrucksform der *lateinisch-christlich-liturgischen* Sprache summieren. Über die im betreffenden Terminus ausgedrückten, schon sehr differenzierten linguistischen Momente hinaus wird dies noch durch andere Faktoren kompliziert, die zwar als zusätzlich und nebensächlich erscheinen mögen, aber dennoch ausschlaggebend sind, da sie weitere Entwicklungen im «Genius» der Sprache darstellen. Wir denken an theologische Komponenten bestimmter Epochen, an literarische Einflüsse oder Denkströmungen, die von besonderen Persönlichkeiten und Kreisen ausgehen, an Zeiten hoher oder geringer geistiger Spannung, an verschiedene kulturelle Strömungen, an Phänomene eines literarischen Traditionalismus, der hinwieder von tiefgreifenden Wandlungen des Denkens auf allgemein theologischer wie insbesondere auf liturgischer Ebene begleitet ist.

All dies führt zu einer seltsamen, verwickelten Textlage. Die lateinische Liturgie ist ja nicht ein monumentaler Block, der zu einer einzigen Zeit und an einem einzigen Ort geschaffen worden wäre, und deshalb ist man verpflichtet, in ihren Formulierungen von Mal zu Mal die besonderen Züge aufzudecken, die diese aufweisen können. Dann aber wird man bald feststellen, daß der «Genius» der römisch-lateinischen Liturgie zwar gewisse konstante Linien beibehält, aber noch andere Komponenten aufweist, die sehr exakt bewertet und in Zeit und Raum lokalisiert werden müssen, damit man sie treffend übersetzen kann.

Die immer wieder von neuem aufflammenden Polemiken über die Übersetzungen entfachen sich bekanntlich gerade an der Frage, ob es notwendig oder richtig sei, diesen «Genius» der alten Sprache, der auch zum großen Teil zum «Genius» der lateinischen Liturgie geworden ist, aufzugeben oder beizubehalten. Die einen behaupten: wenn man ihn aufgibt, so wird das Antlitz der Liturgie entstellt, weil man sie um etwas bringt, das überlieferungsmäßig zu ihr gehört. Die andern entgegnen: wenn man ihn beibehält, wird die Liturgie nie zu einem Stück *unseres* Lebens werden.

II. DIE HAUPTELEMENTE DER LATEINISCHEN LITURGIESPRACHE

Vielleicht sind Unterscheidungen anzubringen, gerade auch inbezug auf die Komponenten der la-

teinischen Liturgiesprache. Wir können uns zwar nicht mit allen oben angedeuteten Komponenten befassen, müssen aber wenigstens die hauptsächlichsten von ihnen uns vor Augen führen.

1. Die lateinische Komponente

Diese ist das Grundelement, dessen sich nicht bloß die Verkündigung des Evangeliums bedient hat, sondern auch die Liturgie, wenigstens von dem Zeitpunkt (gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts) an, als diese zu Rom die griechische Sprache aufgab und auf lateinisch zu sprechen begann. Natürlich ist der lateinische Stil der Liturgietexte nicht der als «klassisch» bekannte, sondern der zu jener Zeit geläufige, der an die Klassik gemahnende Strukturen und gleichzeitig Tendenzen des «neuen» Stils aufweist, von dem Frau Mohrmann[4] spricht, eines Stils, der die nebenordnende Form vorzieht und sich gern des einfachen oder antithetischen Parallelismus bedient. Hier einige Beispiele davon aus lateinischen Liturgietexten:

a) Einfacher Parallelismus

«Largire supplicibus tuis ut cogitemus
te inspirante,
quae recta sunt,
et te gubernante
eadem faciamus» (5. Sonntag n. Pf.).

«Ut nullius sit irritum votum,
nullius vacua postulatio,
praesta ut,
quod fideliter petimus,
efficaciter consequamur» (Gabengebet 6. Sonntag n. Pf.)

b) Antithetischer Parallelismus

«Ut quae sunt bona
nutrias
ac pietatis studio
quae sunt nutrita
custodias» (6. Sonntag n. Pf.).

«Ut noxia cuncta
submoveas
et omnia nobis profutura
concedas» (7. Sonntag n. Pf.).

«Quod singuli obtulerunt
ad maiestatis tuae honorem
cunctis proficiat
ad salutem» (Gabengebet 7. Sonntag n. Pf.).

«Largire nobis... semper spiritum
cogitandi
quae recta sunt
propitius et agendi:
ut qui sine te
esse non possumus
secundum te
vivere valeamus» (8. Sonntag n. Pf.).

c) Nebenordnender Stil, worin synthetischer (1) und antithetischer (2) Parallelismus miteinander abwechseln:

«Sit in eis, Domine, per donum Spiritus tui
(1) prudens modestia,
sapiens benignitas,
gravis lenitas,
casta libertas.
(2) In caritate ferveant
et nihil extra te diligant;
laudabiliter vivant
laudarique non appetant.
Te in sanctitate corporis,
te in animi sui puritate
glorificent.
(1)+(2) Amore
te timeant,
amore
tibi serviant.
(1) Tu eis honor
tu gaudium
tu voluntas.
(2) Tu in moerore
solacium,
tu in ambiguitate
consilium,
tu in iniuria
defensio,
in tribulatione
patientia,
in pauptertate
abundantia,
in ieiunio
cibus,
in infirmitate
medicina.
In te habeant
omnia
quem elegere
super omnia» (Pont. Rom., De ben. et cons. virginum. Vgl. Sacrament. Veron., Mohlberg 1104. Analoge Form vgl. im Brautsegen des Missale und im Sacram. Veron., Mohlberg 1110).

Ein anderer charakteristischer Zug des lateinischen Stils ist die Tendenz, ähnliche Ausdrücke zu häufen, woraus sich ein überladener Stil ergibt, der zu der stets abgeklärten Nüchternheit des Ausdrucks der römischen Texte im Gegensatz zu stehen scheint. Die überzeugendsten Beispiele dafür sind im *römischen Kanon* zu finden, der gewisse Ausdrücke *verdoppelt, verdreifacht, vervierfacht und verfünffacht:*

Doppelt: «supplices rogamus ac petimus»
«uti accepta habeas et benedicas»
Dreifach: «haec dona, haec munera, haec sancta»
Vierfach: «quam pacificare, custodire, adunare et regere»
Doppelt: «fides... devotio»
Dreifach: «pro se suisque omnibus
pro redemptione animarum suarum
pro spe salutis et incolumitatis suae»
«aeterno Deo vivo et vero»
Fünffach: «benedictam adscriptam ratam rationabilem acceptabilemque»
Dreifach: «Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam»
Doppelt: «panem sanctum vitae aeternae
et calicem salutis perpetuae.»

Im gleichen Stil sind beispielsweise auch die Präfationen und andere konsekratorische Gebete gehalten: «Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus», was in den Gebeten bei der Diakonsweihe weitergeführt wird mit: «donorum dator ordinumque distributor atque officiorum dispositor» (Pont. Rom.; vgl. ebd. In ord. presbyt.). Zu diesem Typus sind auch gewisse umständlich beschreibende Formen zu rechnen wie die, welche bei der *Segnung des Taufbrunnens* vorkommt, nur daß hier Relativsätze vorliegen:

«Deus cuius spiritus super aquas...
Deus qui nocentis mundi crimina...
Per Deum qui te in principio...
qui te de paradisi fonte...
qui te in deserto amaram...
Per Iesum Christum... qui te in Cana Galilae...
qui pedibus super te ambulavit...
qui te una cum sanguine de latere suo produxit»
(Missale Rom.; vgl. Sacr. Gelas., Mohlberg 445 bis 446).

Dieser Wortüberfluß muß richtig bewertet werden. Man darf dieser Häufung von Attributen und Beiwörtern nicht zu große Bedeutung beimessen; auch wenn hinter ihnen eine bewußte theologische Absicht steht, so sind sie doch in erster Linie stilistischen Forderungen entwachsen. Gleichzeitig aber darf man sie nicht als unnütze «Wortmacherei» taxieren; sie sind Zeugnisse eines gewissen *kultischen Stils*, der aus dem Brauch und der Geisteshaltung, wie sie in der vorchristlichen römischen Religiosität bestanden, in die Liturgie übernommen wurde, wie dies aus alten römischen Gebetsformeln zu ersehen ist, die uns bewahrt geblieben sind.[5] Darin äußert sich in der Häufung von Titeln oder detailliertesten Bitten die Sorge darum, daß das Gebet so vollständig als möglich sei, alles zum Ausdruck bringe und einzeln benenne und nichts im Unbestimmten lasse. Es ist der römische Sinn für juridische Präzision, der im Kult zutage tritt und – auf Grund einer verwandten Mentalität – auch in die christlichen Gebetstexte übergeht. Daß man hier vor einer stilistisch-religiösen Überlieferung steht, beweist die Tatsache, daß dieser Stil vor allem in den feierlichen Formeln auftritt, und als eine solche mußte der Kanon angesehen werden, auch wenn er täglich verwendet wurde.

Da man sich also vor gut auszumachenden stilistischen Eigenarten befindet, wie soll man dann bei der Übersetzung vorgehen? Wir wollen gewiß nicht leugnen, daß dieser lateinische Stil Jahrhunderte hindurch die liturgischen Texte so sehr geformt hat, daß er diese typische Geisteshaltung schuf, die dem liturgischen Gebet eignet und als sein charakteristischer Zug bis auf uns gekommen ist. Es stellt sich somit das Problem, ob man die von dieser Überlieferung geprägte Mentalität beibehalten soll, auch wenn man sie von ihrem Stil löst. Man ist doch einhellig der Ansicht, daß eine nichtlateinische Liturgie nicht einen lateinischen, sondern einen eigenen Stil haben soll. Aber auch in Bezug auf die genannte «Mentalität» sind wir der Ansicht, daß nicht sosehr sie sich im Stil ausgedrückt hat, sondern vielmehr der Stil sie gebildet hat, indem er gewissen Gesetzen und innern konstruktiven Forderungen gehorchte, die der «Genius» des Volkes und der betreffenden Kulturepoche an ihn stellte. Deshalb rechtfertigt es die gleiche Notwendigkeit, die zum Aufgeben des Stils zwingt, auch die Mentalität aufzugeben, die mit ihm aus dem gleichen «Genius» stammt, der damals Geltung hatte, heute aber nicht mehr. Eine Übersetzung, die nicht diese doppelte Loslösung vornähme, brächte bloß einen pseudomodernen Text hervor, da dieser noch von Stil und Geisteshaltung des Lateins bestimmt wäre.

Ein gutes Beispiel dafür, wie man dazu gelangen

kann, läßt sich unseres Erachtens – wenigstens zu einem schönen Maß – der Übertragung entnehmen, die von allen Übersetzungen, die trotz der von der kirchlichen Autorität auferlegten Beschränkung bis heute vorgenommen wurden, die höchsten Ansprüche stellt. Wir meinen den römischen Kanon und glauben, die englische Übersetzung als Vorbild hinstellen zu können, die durch direkte Sätze, in einer sich absolut auf das Wesentliche beschränkenden, knappen und auf jede Überladung verzichtenden Sprache dem *Te igitur* des Hochgebets einen modernen und dem englischen Geschmack sicherlich «kongenialen» Anhauch gegeben hat.[6]

Auf den Einwand, daß so «traditionelle» Elemente der Liturgie verlorengingen, so daß diese ein Gepräge erhalte, das sich von der lateinischen Liturgie, aus der sie stammt, zu sehr unterscheide, ist unseres Erachtens zu entgegnen, daß eine bestimmte stilistische Form mit damit zusammenhängenden Denkwerten nicht zu der «Tradition» gehört, um die es der Liturgie geht. Es ist ein naheliegender und verständlicher Irrtum, aber eben doch ein Irrtum, wenn man auf der Ebene der Liturgie eine «stilistische» Gegebenheit zu einer Sache der «Tradition» macht. Der Stil ist ein statischer, d.h. kultureller Wert einer bestimmten Nation und Epoche; die Überlieferung hingegen besteht in der lebendigen Übermittlung eines religiösen Gedankens, der sich vernünftigerweise nie mit der tragenden Struktur identifizieren läßt. Wir geben zwar zu, daß ein «Stil» die «Überlieferung» so sehr einkleiden kann, daß er ihr einen besonderen Ton und eigene Akzente verleiht. Da aber Stil und Überlieferung nie dasselbe sind, weil jener nur von vorübergehender, diese aber von bleibender Bedeutung ist, müssen wir die «Überlieferung» aus ihrer stilistischen «Einkleidung» herausschälen und zwar gerade zu dem Zwecke, daß sie noch lebendige und echte «Überlieferung» sein kann und somit auch für unsere Zeit, deren Stil ein anderer ist, Gültigkeit behält.

Kurz: Damit die «Überlieferung» in einer modernen Sprache wirksam «überliefert» werden kann, muß man die lateinische Komponente, von der sie umkleidet ist, samt allem, was damit zusammenhängt, fallenlassen.

2. Christlich-liturgische Komponente

Wer sich in der Geschichte der lateinischen Sprache auskennt, weiß, daß diese zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht bloß von einem neuen Denkinhalt – dem christlichen – in Gärung versetzt, sondern auch durch einen neuen Wortschatz und neue Ausdrucksformen bereichert wurde. «Die übliche Sprache wurde so einer Evolution unterworfen, worin das christliche Denken so sehr determinierend war, daß sie zu einer eigentlichen Sondersprache, zur Gruppensprache der Christen wurde.»[7] Der auslösende Faktor dieser neuen Sprachgärung, die dem Latein der Antike eine neue Physiognomie verleiht, wird in der christlichen Religion gesehen, die bei ihrem Einbruch in die lateinische Welt auf zwei verschiedenen, zusammenlaufenden Wegen zur Bildung der lateinischen Kirchen- und Liturgiesprache führt.

Einerseits ist es die Predigt, die sich absichtlich von der literarischen Form fernhält, sich lieber der Volkssprache bedient und Wahrheiten und Wirklichkeiten zum Inhalt hat, die überaus leicht sich an die ursprüngliche Ausdrucksform halten, wie sie schon in der hebräischen Religion vorlag, die ihnen zugrunde liegt. Mit andern Worten: Bei der Übermittlung des neuen christlichen Inhalts hat die Predigt unwillkürlich die Tendenz, ihn in der Form zu übermitteln, die seiner Natur, weil seinem Ursprung, besser entspricht, und wird so zu einem neuen und zugleich erneuernden Element für die Sprache, in der sie erfolgt.

Der andere Weg, auf dem das Christentum tief in die lateinische Sprachwelt eindringt, führt über die Übersetzung der Bibel. Bei der Anfertigung dieser Übertragung haben die ersten Christen «sich nicht an die u.a. von Cicero bereits festgelegten Übersetzungsregeln gehalten, sondern ließen sich eher von der jüdischen Methode inspirieren. Während die klassische Antike in Theorie und Praxis für die freie Übersetzung eintrat, die zu einer gewissen Umstellung und Adaptation des Textes gemäß dem eigenen Sprachempfinden führte, hielten sich die Christen bei der Übersetzung der Bibel an ihre hebräischen Vorgänger, die aus skrupulösem Respekt gegenüber dem heiligen Text dem Buchstaben treu blieben und Wort für Wort übersetzten. So kam es zu buchstäblichen Übersetzungen, welche griechische Texte zur Grundlage hatten, die schon etwas Fremdartiges an sich trugen, und überdies ganz von den traditionellen Linien absahen, die für die Schaffung eines literarischen Werks Gültigkeit besaßen, und einzig darauf ausgingen, den Originaltext skrupelhaft getreu Wort für Wort wiederzugeben. Dies führte zur Bildung neuer Worte und Begriffe, zu zahlreichen Kopien und schließlich zu Neuerungen in der Syntax.»[8]

Bei dem tiefen Einfluß, den die Sprache der

Bibel auf das Kirchenlatein ausübte, weist dieses semitische Tönungen und einen in bestimmte Kategorien gefaßten Inhalt auf. Die eine davon ist offensichtlich die Kategorie der biblischen Offenbarung; die andere ist vom ideologischen Raum der betreffenden Epoche gegeben und kleidet die geoffenbarten Werte begrifflich und stilistisch ein, um ihnen in die damalige Umwelt Eingang zu verschaffen.

Biblische Offenbarungskategorien sind beispielsweise: Heil – Erlösung; Ostern – Erlösungsopfer Christi; Volk Gottes – Kirche – Reich Gottes; Epiphanie oder Selbstkundgabe Christi – Tag des Herrn; Tod – Auferstehung – Leben – Licht; Liebe Gottes – Herrlichkeit Gottes – Wille des Vaters; Heilsplan – Heiligung; Herrenmahl – Taufe – Sündenvergebung usw.

Unter ideologischen Kategorien verstehen wir für die Zeit der Urkirche einen ganzen Komplex von teils geoffenbarten, teils aus der Offenbarung abgeleiteten Ideen, der in schon vorgegebene Denkformen gegossen wurde. Man denke an: Sakramente – Mysterium; ordo – Klerus; Wiedergeburt – Kommunion – Friede usw.

Selbstverständlich hängen die ersten dieser Kategorien allzu eng mit der Offenbarung zusammen, als daß man daran denken könnte, sie bei den Übersetzungen aufzugeben, würden wir doch sonst nicht weniger als die menschlichen Sprachsymbole und -zeichen zerstören, deren sich die Offenbarung bedient hat, um sich der Welt als «Wort» darzubieten. Von den andern Kategorien ist analog zu sagen: Obwohl sie die christliche Wirklichkeit irgendwie «verhellenisiert», bzw. «latinisiert» haben, indem sie sie in Ausdrücke kleideten, die an und für sich von einer bestimmten Zeit und Kultur bedingt sind, sind auch sie eine allzu tiefe «Symbiose» mit dem Christentum eingegangen, als daß sie sich ohne weiteres davon trennen ließen. Wir wollen damit nicht leugnen, daß eine gewisse «Entlatinisierung» der liturgischen Texte nützlich und erst recht möglich sein könnte. Auf theologischem Gebiet hat sich mit der Scholastik eine gewisse «Enthellenisierung» vollzogen, und ein ähnlicher Prozeß, aber in größeren Formen, scheint sich mit der neuen Theologie anzukünden. Doch abgesehen davon, daß man über die Frage nach den Grenzen, die diesem Prozeß zu setzen sind, und erst recht über die Frage nach seinem wirklichen Nutzen noch nicht *einer* Meinung ist, könnte die Liturgie auf diesem Gebiet nicht über die gleichen Möglichkeiten verfügen wie die Theologie, wie ja auch für gewöhnlich die Möglichkeiten des Lebens (Liturgie) und der Wissenschaft (Theologie) voneinander verschieden sind.

III. NEUE LITURGIESPRACHE

Doch das, was sich vielleicht bei einer bloßen «Übersetzung» nicht erreichen läßt, ist wohl zu ermöglichen auf dem Weg der «Schöpfung» einer neuen Liturgiesprache.

Obwohl die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums sich in den Rahmen der traditionellen Strukturen einfügt, geht sie nicht nur über die Bedeutung einer bloßen Rubrikenänderung hinaus, sondern strebt auch bei Bewahrung der Strukturen nach etwas Neuem, ja «nach etwas Lebendigem für lebendige Menschen»,[9] wird doch von einer Reform gesprochen, welche die Riten zu «edler Einfachheit» zurückführt, zu Durchschaubarkeit und Kürze (Liturgiekonst. 34), denn «bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann» (ebd. 21). Dazu muß die Übersetzung der Texte in die verschiedenen Sprachen beitragen (ebd. 36; 54; 63; 101; 113), aber man muß sich zu diesem Zwecke auch um eine Anpassung bemühen, die sehr tiefgreifend sein darf, damit sie dem Geist und den kulturellen Überlieferungen der einzelnen Völker entspricht (ebd. 40).

All dies besagt viel mehr als das Anbringen von noch so tiefgreifenden Retuschen an der gegenwärtigen Liturgie. Der vom Zweiten Vatikanum erstrebten Reform geht es mehr darum, der Zukunft die Türe zu öffnen, als ein Erbe der Vergangenheit zu wahren. Nachdem die «gesunde Überlieferung» sichergestellt ist, bei der es sich gewiß nicht um die handelt, die in den Formeln erstarrt ist, will das Konzil «einem berechtigten Fortschritt die Türe auftun» (ebd. 23). Welche Folgerungen daraus zu ziehen sind und zu welchem Ergebnis dieser erwünschte «berechtigte Fortschritt» gelangen soll, wird im angeführten Art. 23 ausdrücklich gesagt: Es sind wirkliche «Neuerungen», «neue Formen», die die Liturgie annehmen kann. Auch wenn es diesbezüglich heißt, im Prinzip «sollen keine Neuerungen eingeführt werden», so gilt dies nur, «sofern kein wirklicher Nutzen» damit verbunden ist. Ist aber ein sicherer Nutzen zu erhoffen, und «wachsen die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch her-

aus», so gehören sie zu dem «berechtigten Fortschritt», den man für die Liturgie wünscht.

Vorausgesetzt, daß das notwendige Einverständnis der peripheren oder zentralen (je nach den Kompetenzen) kirchlichen Autorität vorliegt, aber auch, daß diese Autorität diese vom Konzil angebahnte «Öffnung» nicht übersehen will noch darf, außer aus motivierten schwerwiegenden Gründen, besteht die Möglichkeit, ja – wie wir angesichts der wirklichen Situation sagen möchten – die Notwendigkeit, «neue Formen» der Liturgie zu schaffen. Dies besagt – um nur von der Messe zu sprechen: Unter Voraussetzung des grundlegenden Elements des Glaubens, wonach die Messe zugleich Opfer Christi und der Kirche und Ostermahl ist, und bei Beachtung, daß sie der Überlieferung gemäß Verkündigung des Christusmysteriums im Wort und in der gemeinschaftlichen Feier vermittels eines «Dankgebetes» ist, das die Heilsgeschichte zum Gegenstand hat, können alle diese Elemente «neue Formen» annehmen, nur müssen diese immer «aus den schon bestehenden organisch herauswachsen».

Sind die Übersetzungen schon die erwünschten «neuen Formen»? Entsprechen sie dem «berechtigten Fortschritt», dem das Konzil die Türe auftun will? Hat nicht Papst Paul VI. selbst dies vorsichtig in Frage gestellt, wenn er sagte: «Die Übersetzungen gehören zu den Riten selbst, sie sind Stimme der Kirche. Die Umgangssprache, die jetzt in der Liturgie Platz greift, muß sich dem Verständnis aller anpassen.»[10] Man kann sich wirklich in berechtiger und tiefer Sorge fragen, ob die Übersetzung wirklich die zur Liturgie erforderte Atmosphäre des Verständnisses schaffe. Wir denken dabei nicht nur an die Schwierigkeiten, die aus den weiter oben angeführten Gründen mit Übersetzungen gegeben sind, sondern auch an die Frage, ob sie das, was die Liturgie aussagen will, immer auf die beste und, worauf es vor allem ankommt, auf die zeitgemäßeste Weise zum Ausdruck bringen. Wenn man etwa daran denkt, wie kraftlos das Tagesgebet des Ostersonntags schließt, nachdem es doch davon gesprochen hat, daß uns die Auferstehung Christi «das Tor zum ewigen Leben aufgetan hat», muß man auf diese Frage mit nein antworten.[11] Doch wir brauchen uns gar nicht bei weitern Beispielen aufzuhalten, da uns die Übersetzungen, wie notwendig und nützlich sie auch sind, heute immer stärker ihr Ungenügen aufdecken. Diese Formulierungen sind zwar in einer tief christlichen Atmosphäre entstanden, aber aus Geisteshaltungen heraus, die wir heute nicht mehr nachvollziehen können, so daß sie uns in ihrer Übersetzung den Eindruck erwecken, sie kämen – schön, aber blutlos – aus einer ganz anderen Welt. Wäre die Liturgie stets lebendig geblieben, so ständen ihre Texte uns heute vielleicht noch ziemlich nahe. Doch allzu viele christliche Generationen haben an der Liturgie vorbeigelebt, und da unsere Generation heute unversehens vor sie gestellt wird, ist es ihr beinahe unmöglich, wirklich in das Liturgiemysterium einzutreten, wenn dieses, trotz der durch die Übersetzung erreichten Annäherung, eine noch zu geheimnisvolle Sprache hat. Wenn nicht eine neue Liturgiesprache geschaffen wird, wird die Liturgie stets nur ein «Festgewand» bleiben, das bekanntlich auch exotische Formen und Farben haben kann, die zwar auf das Auge wirken, aber nicht Ausdruck dessen sind, der sie trägt. Vor allem wäre dies ein Zeichen dafür, daß unsere Theologie die Offenbarung nicht als etwas Lebendiges, als Präsenzverkündigung (Kerygma) durchgedacht hat, und daß die «ewige» Wirklichkeit der «Heilsgeschichte» sich nicht «in die Zeit umgesetzt hat» in einer Sprache, die sie heute «inkarniert», und daß sie infolgedessen aufgehört hat, «Geschichte» zu sein, und zu einer bloßen «Erzählung» einer Geschichte in Worten und Tönen einer andern Zeit geworden ist.

Vom Zweiten Vatikanum darauf aufmerksam gemacht, werden wir uns heute aber immer lebendiger bewußt, daß Gott nicht nur «*einst* zu verschiedenen Zeiten und auf mannigfaltige Weisen gesprochen hat», sondern daß er auch «*jüngst*, das heißt heute, zu uns spricht durch seinen Sohn» (Hebr 1,1–2), und daß es deshalb angebracht und unsere Pflicht ist, auf dieses aktuelle Wort mit einer neuen, ebenfalls aktuellen Liturgie und nicht mit bloßen Übersetzungen zu antworten. Nur so wird die Liturgie nicht mehr «ein Monument der Vergangenheit» sein, sondern im gegenwärtigen Zeitpunkt zum Ausdruck des Mysteriums Christi und der Kirche werden.

Damit würde die Kirche die Methode und den Geist wieder aufnehmen, die in den ersten Jahrhunderten (1.–8. Jahrh.) in Geltung waren und in vermindertem Maß auch im Mittelalter angewendet wurden. Bevor es zur Bulle «Immensa» Sixtus' V. (22. Jan. 1588) gekommen war, durch die die Ritenkongregation errichtet wurde, «um die antiken Riten zu bewahren und... überall und von jedermann beobachten zu lassen», war übrigens der erste Versuch, die Liturgie zu fixieren, nicht von der Kirche, sondern von der Staatsgewalt (Pippin und Karl d. Gr.) ausgegangen, worauf dann mit

Gregor VII. (11. Jahrh.) und Innozenz III. (13. Jahrh.) ähnliche Versuche von kirchlicher Seite aus gefolgt waren.

Wenn auch die Kirche in der Schaffung neuer Texte (vgl. die neuen «Preces eucharisticae») sich offiziell noch an die alten Formeln hält, so zeigt sie heute doch deutlich, daß sie Versuche zu einer gründlicheren Erneuerung weder als unmöglich noch als unzulässig beurteilt. Schon für den Dritten Weltkongreß für das Laienapostolat (der im Oktober 1967 zu Rom stattgefunden hat) war es nicht nur offiziell erlaubt worden, Lesungen und biblische Gesänge zu wählen, die den Themen der einzelnen Tage entsprachen, sondern es war auch gestattet worden, für jeden Tag absolut eigenständige Eingangslieder zu verfassen.

Aber auch auf dem Gebiet der *Orationen* der Messe wurde anläßlich eines ökumenischen Treffens der Betreuer der europäischen Binnenwanderung (Bossey, Schweiz, Mai 1968) die Verwendung neuer Texte offiziell gestattet. Die Kirchengebete sind so formuliert:

Oration: «Lasset uns beten...: Gott, du hast gewollt, daß dein Sohn unter den Menschen umherwanderte, um alle zu einer einzigen Familie zu vereinen und zu dir zu führen, blicke auf alle, die in der Fremde sich bemühen, in der Treue zu dir zu leben, damit dein Name unter den Völkern geehrt und ihr Tun zu einem Zeichen deiner Liebe werde. Durch...»

Gabengebet: «Die gemeinsame Darbringung dieser Gaben will dir, Herr, unsere Hingabe und unser Sehnen nach Einheit zum Ausdruck bringen. Durch das Wirken des Heiligen Geistes werde sie uns zu einem Opfer, das uns von Schuld läutert und uns in Liebe verbindet. Durch...».

Schlußgebet: «Herr, die Teilnahme an diesem Mahl hat uns zu unserer Freude mit dir verbunden; laß uns in tätiger Liebe im Dienst der Menschen jede Spaltung überwinden und dazu gelangen, daß wir das Lebensbrot miteinander brechen. Durch...»[12]

Wie man sieht, sind die Gebete ganz in die besondere Gemeinde hineingestellt und sozusagen von ihr und ihren Anliegen und Bestrebungen bestimmt. Die beiden letzten Texte mit ihrem Hinweis auf die Einheit und ihrer Hoffnung, eines Tages «dazu zu gelangen, da Lebensbrot miteinander zu brechen», spielen deutlich, aber auch feinfühlend an die getrennten Brüder an, die bei der Eucharistiefeier zugegen waren, aber nicht mit den anderen am Tisch des Herrn teilnehmen konnten.

Einige neue Vorlagen für liturgische Gebete sind uns aus einem Aufsatz von H. Schmidt bekannt, der inbezug auf einige von ihnen einen Vergleich zwischen der überlieferten und der neuen Formulierung aufstellt:

Schlußgebet am Dritten Adventssonntag:

Bisheriger Text:

«Herr, unser Gott, du willst, daß die Gnade der Erlösung immerdar in uns wirksam bleibe, darum hast du uns diese Feier des Heiles geschenkt: wir bitten dich: laß sie uns auch heute Arznei des Heiles werden für das gegenwärtige wie für das künftige Leben: Durch unsern Herrn...»

Neuer Text:

«Herr und Gott, allmächtiger Vater, du hast deinen Sohn als einen Unbekannten unter uns gesandt, und so weilt er in unserer Mitte als der geringste von uns Menschen. Wir bitten dich, laß uns ihn erkennen in allen, die uns umgeben, insbesondere in denjenigen, die schwach und ohne Ansehen sind.»

Oration am 16. Sonntag nach Pfingsten, neuer Text:

«Gott und Herr, du hast uns den ersten Platz in deiner Schöpfung gegeben, während du selbst der letzte sein wolltest, unsichtbar wie ein Windhauch, unhörbar wie das Schweigen...»[13]

Wir haben aus den fünf Vorlagen von Schmidt zwei wiedergegeben, die uns ein Vorbild dafür zu sein scheinen, wie ein liturgisches Gebet sich tief in die heutige Spiritualität, in ein großes Bemühen um den Menschen einfügen läßt, und mit der deutlichen Anspielung an das Tagesevangelium gleichzeitig mit dem Liturgiemysterium (Advent) in Verbindung gebracht werden kann. Vielleicht bleibt die Anspielung ausschließlich auf die «menschliche» Dimension der Präsenz Christi beschränkt, die als erlösende Gegenwart etwas in den Hintergrund tritt. In einem andern, von uns nicht wiedergegebenen Text, der ebenfalls für den Advent gedacht ist, wirkt sich die liturgische Zeit, wie es scheint, nicht aus. Dies ist ein Nachteil, der sehr schwer wiegen kann, darf man doch nicht vergessen, daß das liturgische Gebet nicht eine allgemeine religiöse Gebetsformel ist, die nur irgendwie die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zum Ausdruck bringen will. Das liturgische Gebet muß diese Beziehung «in Christus» ausdrücken und deshalb in die «Heilsgeschichte» eingefügt sein, deren Verwirklichung und Zeichen die Liturgie im jeweiligen Zeitpunkt ist.

Unter diesem Gesichtspunkt scheinen uns die von H. Oosterhuis[14] verfaßten Gebete beispielhaft zu sein. Wie der Autor bemerkt, werden diese Ge-

bete größtenteils im liturgischen Zentrum «Werkgroep voor Volkstaalliturgie» von Amsterdam probeweise verwendet,[15] was vermuten läßt, daß auch hierfür eine Erlaubnis der zuständigen Autorität vorliegt. Wir wollen auch davon nur wenige Beispiele bringen, die uns in ihrer Abstimmung auf die liturgischen Zeiten (ein Inhaltsverzeichnis gibt die entsprechenden Hinweise) als sehr instruktiv erscheinen:

Advent. Du wartest auf uns, bis wir geöffnet sind für dich; / wir warten auf dein Wort, das uns aufschließt. / Stimm uns ab auf deine Stimme, auf deine Stille, / deinen Sohn sprich uns zu: / Jesus, das Wort deines Friedens.[16]

Weihnacht: Herr, Gott und Vater Jesu Christi, / in dieser Nacht ist er geboren, / Rettung für uns und Hoffnung. / Wir bitten dich, / wir mögen sein Licht aufgehen sehen / und ihn lieben können und bewahren, / dein Wort in unserer Mitte. / Friede auf Erden / jetzt und alle Tage / bis in Ewigkeit.[17]

Ostern: Wir beten dich an und bewundern dich, / weil du deine Kraft gezeigt hast / in Jesus Christus. Du hast ihn von den Toten auferweckt / und zu deiner Rechten erhoben, / hoch über alle Mächte / wurde er erhoben / und über jeden irdischen Namen. / Wir bitten dich ,/ erfülle uns, die an ihn glauben, / nun auch mit seiner Gesinnung: / daß wir Zeichen sein mögen / seines Lebens. / Licht und Friede allen, die dich suchen, / heute und bis in Ewigkeit.[18]

An diesen und an manchen andern, hier nicht wiedergegebenen Gebeten gefällt uns besonders, daß sie ganz dem heutigen Daseinsgefühl entsprechen, sich eng an das Liturgiemysterium anlehnen, zurückhaltend und fast unmerklich, jedoch tief biblisch inspiriert sind und in großartiger Weise um Christus kreisen, der fast immer deutlich im Zentrum der Oration steht; diese wendet sich jedoch – der alten liturgischen Überlieferung entsprechend – stets an den Vater (aber warum wird er stets nur mit «Gott» angeredet?).

Zum Schluß hätten wir gern das «Eucharistiegebet» von Oosterhuis angeführt.[19] Dem Fachmann wird daran ohne weiteres auffallen, daß es dem Gang der hebräischen *berakka*-Eucharistie folgt. Es gibt einen abgewogenen Abriß der «Heilsgeschichte», die zum Opfer-Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn als zu ihrem Höhepunkt hinstrebt, aber durch die liturgische Handlung sich fortsetzt, so daß das Pfingstgeschehen, die Herabkunft des Heiligen Geistes, zum Element wird, wodurch die Kirche, zur «Gemeinde des Heiligen Geistes» geworden, Gott in Christus, durch Christus und mit Christus lobpreisen kann. Nur eine einzige Bemerkung: Es findet sich darin nicht einmal ein entfernter Hinweis auf das «österliche Mahl», so daß das eucharistische Gebet als Gotteslob auf sich selber bezogen erscheint und nicht als konkrete Verwirklichung der «Heilsgeschichte», für die man ja danksagte.

Der Weg zu einer neuen, lebendigen Liturgie ist noch weit, aber er ist bereits unter die Füße genommen, und das ist für diejenigen, die an die Macht des Geistes und das Leben der Kirche glauben, schon viel, weil es ein Zeichen dafür ist, daß man «dem berechtigten Fortschritt», den das Zweite Vatikanische Konzil uns verheißen und zugestanden hat, die Bahn freigibt.

[1] Ed. Bishop, Liturgica historica (Oxford 1918) 1–19. Eine französische Übersetzung mit interessanten zusätzlichen Anmerkungen wurde herausgegeben von A. Wilmart: Le génie du rite romain (Paris 1920).

[2] Ebd. 2.

[3] Ebd.

[4] Ch. Mohrmann, Etudes sur le latin des chrétiens III (Roma 1965) 153f.

[5] Drei dieser alten Formulare finden sich in Mohrmann aaO. 237f. Vgl. weitere Beispiele in Brissonius, De formulis et sollemnibus libri VIII (Frankfurt 1592) 55, 57, 71.

[6] Damit möchten wir uns nicht die Übersetzung von «*una* cum papa...» mit «We offer them for N. our Pope...» zu eigen machen. Abgesehen davon, daß ein traditioneller theologischer Wert (die Eucharistie wird entweder vom Bischof oder in Vereinigung mit dem Bischof gefeiert: Einheit der Kirche in der Einheit mit dem Stellvertreter Christi, dem Bischof) aufgegeben wird, hat man offensichtlich den lateinischen Text falsch gelesen und seinen Stil nicht verstanden. Der Relativsatz: «Quam pacificare... terrarum» ist so abhängig und untergeordnet, daß er gleichsam in Klammer steht und die Bedeutung einer Apposition hat, die es zwar erschwert, aber nicht verunmöglicht, die Worte «offerimus pro... una cum papa» dem natürlichen Sinn entsprechend wiederzugeben mit: «Wir opfern dir für... in Einheit mit dem Papst...» Die englischen Übersetzer haben wohl richtig gesehen, daß «offerimus» mit «una cum» verbunden ist, so daß sie das Wort «we offer» wiederholten; sie haben aber nicht den theologischen Sinn erfaßt und so dem natürlichen Wortsinn entgegen «una cum» mit «for» übersetzt.

[7] Mohrmann aaO. 147.

[8] ebd. 148.

[9] Vgl. Notitiae (1965) 254.

[10] Ansprache an die Übersetzer der liturgischen Bücher (10. Nov. 1965) in: Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del congresso (Roma 1965) 12.

[11] Vgl. den authentischen Schluß in Sacr. Gelas. (Mohlberg 463), der an die Vision von Ez 37, 1–14 anspielt («per innovationem tui spiritus») und an die Erfüllung der göttlichen Verheißung erinnert: «Ihr werdet wissen, daß ich der Herr bin, wenn ich eure Gräber öffnen... und euch meinen Geist geben werde, damit er euch lebendig macht...»

[12] Nach einem vervielfältigten Gebetstext, der am Tag des Treffens ausgeteilt worden war.

[13] H. Schmidt, Le renouveau liturgique: Nouv. Revue Théol. 98 (1966) 820. Wie der Autor bemerkt, hat er diese Gebete übernommen aus H. Manders, Desacralisering van de Liturgie: Theologia en Zielzorg 62 (1966) 129–143.

[14] H. Oosterhuis, Ganz nah ist dein Wort. Gebete (Wien – Freiburg i. Br. – Basel 1967).
[15] ebd. 189.
[16] ebd. 23.
[17] ebd. 57.
[18] ebd. 113.
[19] ebd. 143–147.

Übersetzt von Dr. August Berz

SALVATORE MARSILI

geboren am 10. August 1910 in Affile, Benediktiner, 1933 zum Priester geweiht. Er studierte am Sant'Anselmo und doktorierte 1938 in Theologie, ist Direktor des päpstlichen liturgischen Instituts, an dem er Theologie und Liturgie doziert. Er veröffentlichte: La Messa (Turin 1960), arbeitet vor allem mit an der Rivista Liturgica (Turin).

Gino Stefani

Bedarf die Liturgie noch der Musik?

Bei der Verwirklichung ihrer kirchenmusikalischen Programme stößt die Liturgie auf zuweilen so gewaltige Schwierigkeiten, daß sie immer offensichtlicher von der Gefahr eines neuen rituellen Formalismus bedroht ist. Der Übereifer solcher, die nie genug in Liturgie machen können, und anderseits das mächtige Wuchern von kirchenmusikalischen und gesanglichen Darbietungen außerhalb der offiziell gezogenen Furchen machen es nötig, die Fragen endlich einmal von Grund auf zu erörtern.

Bis jetzt war es selbstverständlich, daß es im Gottesdienst Gesang und Musik braucht, und man fragte nur nach ihrer Qualität und, nach dem Konzil, nach ihren Funktionen. Heute aber stellt sich uns die Frage, ob Kirchenmusik und -gesang aus theologischen Gründen oder anthropologischen Grundprinzipien notwendig sind oder ob sie nur eine Äußerung christlicher Kultur, einen traditionellen Brauch, eine kirchliche Folklore darstellen, die in modernen Stilen erneuert wird. Damit gehen wir an die Lösung des praktischen Problems: In welchen Perspektiven, auf welche Weisen und unter welchen Bedingungen können wir heute Gesang und Musik in den liturgischen Feiern und Versammlungen der christlichen Gemeinden guten Gewissens bejahen und fördern?

1. Grundlagen und Sinndeutungen

Die Theologie scheint das Vorhandensein von Gesang und Musik in der Liturgie nur deuten, nicht aber begründen zu können. Einst wurde der Kirchengesang gern darauf zurückgeführt, daß Jesus beim Letzten Abendmahl das Hallel gesungen hat; heute aber läßt sich nicht mehr so argumentieren. Was die Mahnung des Apostels Paulus betrifft, «Psalmen, Hymnen und geistliche Gesänge» zu singen (Eph 5,19; Kol 3,16), so handelt es sich dabei um Aufforderungen zum Gebet, zum Gotteslob und zur Paränese, die in bezug auf den Gesang nicht mehr besagen als eine Ansprache eines Papstes von heute anläßlich eines Kongresses für Kirchenmusik.

Die urchristliche Liturgie entsteht in einer Kultur des mündlichen Ausdrucks, die den mündlichen Vortrag rege pflegt und ihm große Bedeutung beimißt. Die Christengemeinde erfindet weder die Stille noch die Funktionen des mündlichen Ausdrucks, sondern übernimmt sie aus der lebendigen Kultur.[1] Singt man an einem Fest? Dann wird man auch in der Liturgie singen, die ein Fest ist. Erfolgen bei allgemeiner Begeisterung Beifallsrufe? Auch die christliche Liturgiefeier weist solche Momente auf und somit auch Akklamationen. Der christliche Gottesdienst übernimmt von den weltlichen Umzügen den Brauch, Prozessionslieder zu singen, von den Hirten, Landleuten und Seemännern den Brauch des Jubilus, von den heidnischen Religionen den Hymnus, von der klassischen Rhetorik die Verkündigungsgesten. Was die Psalmen, den typischen christlichen Gesang, betrifft, so ergibt sich ihre Bedeutung aus dem Text. Das Psalterium ist das Gebetbuch, und da sein literarisches Genus lyrisch ist, wird der Psalm oft zu einem gesungenen Gebet.

Der Gesang beruht somit in der urchristlichen Liturgie ganz auf anthropologischer und soziologischer Grundlage. Anders verhält es sich mit dem Wort, das in der Struktur der Offenbarung begründet ist. Zum Unterschied von sehr vielen kulturellen und religiösen Überlieferungen enthält die Bibel keine kosmogonischen Mythen, worin die Musik in Aktion tritt. Auch bei der Erschaffung der Welt dominiert das Wort. Der hebräische und sodann der christliche Kult muß sich deshalb der Verlockungen der Musik erwehren, um sich von den heidnischen Kulten abzuheben, worin die Musik sich als absoluter Wert, als ein *opus operatum* an die Götter wendet, als ein Opfer und eine Lob-

preisung, welche die eigene Frömmigkeit des Betenden und Opfernden zu ersetzen vermag. Er muß deshalb Abstand nehmen von den magischen Kulten, worin die Musik zum Zauberinstrument wird, um die über- oder unterweltlichen Mächte dem menschlichen Willen gefügig zu machen. Er muß Abstand nehmen vom Schamanentum, von den orgiastischen Techniken der Ekstase und, was uns mehr angeht, von den romantischen musikalischen Darbietungen und ästhetischen Übungen zur Identifizierung des Menschen mit dem Absoluten.

Die Kirchenväter standen eingebürgerten Bräuchen gegenüber, haben deren Grundlage anerkannt und ihnen eine korrekte Deutung gegeben. In den Kulturen des mündlichen Ausdrucks ist das Singen ein allgemein verbreiteter und somit unwillkürlicher und beliebter Brauch. Darum singt man auch in der Kirche. In den ersten Jahrhunderten war es nie notwendig, das Volk zum Singen aufzumuntern. Und da alles, was in der Liturgie vorkommt, eine mystagogische Bedeutung hat, entwickelt sich eine ganze Symbolik des Gesanges, die bei Augustin ihren klassischen Ausdruck findet: «voce cantamus, ut nos excitemus; corde cantamus, ut illi (=Deo) placeamus».[2] Diese Auffassung ist offensichtlich von der Anthropologie bestimmt: «ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat».[3] Ja, der Mensch ist auch der Endpunkt des Gesanges.

Später, als sich der christliche Gesang im Gregorianischen Choral kristallisiert hat, wird die monastische Musikographie dieses Repertoire mit einer mythischen Aura umgeben. Man führt es auf Gott selbst zurück (der Jubal-Mythos, die Vision des Papstes Gregorius usw.) und sieht es als etwas Unveränderliches, Heiliges an. Der Choral wird als «incensum laudis» zu Gott emporsteigen und infolge dieser seiner innern Sakramentalität bei ihm Geltung haben.[4] Damit stehen wir den Naturreligionen und den magischen Kulten sehr nahe. Diese Auffassung wird denn auch, in entsprechendem Maß, auf andere Repertoires übertragen und weiterentwickelt. In Verbindung mit der romantischen Ästhetik bringt sie die Idee der Kirchenmusik als einer Vergegenwärtigung oder Herbeirufung des Göttlichen hervor. Noch heute spricht man in gewissen kirchlichen Kreisen von einer «Mystik der Orgel», und es gibt noch weitere solche Häresien in Samtschuhen. Paradoxerweise wird die so vergöttlichte Musik anderseits als ein Kultgegenstand oder Kirchengerät angesehen. Die Rubriken nehmen sie zum Gradmesser für die «Feierlichkeit» eines Ritus: je mehr Musik, desto höher der Feierlichkeitsgrad; je weniger Musik, desto weniger feierlich ist der Ritus. In einer ganz kurialen Tautologie sagte man, in der feierlichen Messe sei die Musik notwendig, aber im Grunde ist die Messe deswegen feierlich, weil sie unter Musikbegleitung vollzogen wird. Die Päpste promulgieren sogar über die Kirchenmusik Dokumente, die ebenso feierlich sind wie die Enzykliken über die Soziallehre der Kirche oder über den mystischen Leib. Man erarbeitet eine ganze Gesetzgebung, ein «ius musicae liturgicae».[5] So aufgefaßt, verlieren der Gesang und die Musik ihren relativen und unbeständigen menschlichen Sinn eines Zeichens und werden zu Gegenständen, zu schimmernden Ornamenten eines äußern Kults oder zu Gütern («thesaurus»), die sorgsam zu bewahren und bei großen Anlässen vorzuzeigen sind. Diese objektivierende Auffassung ist auch noch im Aufbau und in verschiedenen Formulierungen von Verlautbarungen des Konzils und der Zeit nach dem Konzil vorhanden. Man muß sich von ihr ganz und endgültig lossagen. Der konkrete Mensch, die konkrete Gemeinde muß wiederum zum Ausgangspunkt und Endpunkt von Ausdrucksformen, wie der Gesang und die Musik es sind, werden.

2. Einer Liturgie als Fest entgegen

Würde Augustinus heute leben, so baute er auf dem Gesang nicht mehr eine ganze liturgische Mystagogie auf. Wir leben nicht mehr in einer Kultur des mündlichen Ausdrucks, und singen ist in der Regel nicht mehr ein allgemein beliebtes, spontanes Tun. Die heutige Liturgie hat jedoch im wesentlichen die ursprünglichen oralen Züge behalten; sie verlangt besondere stimmliche Gesten für die Proklamation und Akklamation, für das Gebet und den Hymnus – Gesten, die unsere Bildungswelt schwerlich zu bieten vermag.[6] Darum ist es so schwierig, diese Liturgie in zufriedenstellender Weise zu vollziehen und wird die Funktion der Kirchenmusik heute anders gesehen als früher.

Allgemein ist man der Ansicht, Gesang und Musik seien im Grunde für Fest und Feier da – zwei Begriffe, die man für gewöhnlich als gleichbedeutend auffaßt. In Wirklichkeit läßt sich sehr darüber streiten, ob es sich wirklich um synonyme Begriffe und somit um die gleiche Funktion handelt. Zum Fest gehören Freiheit, Freude, Spontaneität, Begeisterung, Euphorie, Gemeinschafts-

gefühl, Schöpfertum. Die Feier hingegen erfordert Ernst, ein festes Zeremoniell, einen archaischen Anhauch, einen formellen, dem betreffenden Anlaß entsprechenden Charakter. Bei einem Fest gibt man sich so, wie man ist; bei einer Feier ist man eher gehemmt. Der Feierlichkeit des Ritus entspricht der Kunstgesang; zum spontanen Singen hingegen kommt es nur in einer Feststimmung. Im Kunstgesang erhält der Gestus eine feste Form, wie in der Feier ein Fest feste Formen erhält; und in der heutigen Massenzivilisation ist die «Kunst» oft ein Bemühen um Kultur.

Bezeichnend für unsere heutige Liturgie ist der Konflikt zwischen den Aufforderungen, sich auszudrücken, und den Umständen, die diesen Ausdruck hemmen. Man will Gesang, setzt aber der «Singwilligkeit» alle Hindernisse entgegen. Der heutige Mensch kennt das Fest, anerkennt aber die Liturgie nicht als Fest. Die Liturgie hat Feiercharakter. Gibt man sie als ein Fest aus, wird sie zu einem Theater. Wie kann man Gläubigen, die im Grund nur anwesend sind, um einer juridisch-moralischen Pflicht, dem Sonntagsgebot, nachzukommen, den Ausspruch Augustins vor Augen halten: «cantare amantis est»? Und was kann ein «Kommunionlied» bedeuten für solche, die an der Eucharistie nicht teilnehmen und mit ihren Nachbarn nichts zu tun haben wollen? Leicht ließe sich auch der hemmende Charakter des Stils der Texte, Kleider, Riten eines schönen Teils der jetzigen Liturgie aufzeigen, die an archaisierende Repertoires gebunden ist. Und wenn das, was die Liturgie in Sachen Gesang verlangt, wirklich zufriedenstellend erfüllt wird, dann fällt die Liturgie auseinander. Wer z. B. in eine «Jugendmesse» geht, erhält in der Regel den Eindruck: die Jungen machen ihre Sache ganz gut; auch die Musik ist nicht schlecht; mit allem übrigen stimmt es nicht. Nimmt man den Menschen und seinen Ausdruck ernst, hat man einen neuen Wein, der nicht mehr in die alten Schläuche geht.

Und doch müßte die Liturgie eigentlich die Richtung einschlagen, die sich mit der Tendenz der heutigen Zivilisation trifft, das Fest wieder zurückzugewinnen – mit der Tendenz, sich von der knechtlichen Arbeit zu befreien zugunsten einer freien Betätigung, worin der Mensch an sich selbst baut. Man möchte wieder das Numinöse, Urwüchsige, den personalen Gestus zurückerobern, der uns vom Mechanischen, von der Reproduktion, vom stets gleichen befreit. Der Materialismus wird aufgegeben zugunsten einer offenen, vielgestaltigen Sicht der Dinge, zugunsten des personalen Ausdrucks und der totalen und universalen Kommunikation über die Verschiedenheit der Sprachen und Normbücher hinweg; zugunsten der Vereinigung und der Gemeinschaft. Die Liturgiefeier von morgen müßte sich ohne Ironie und Widersprüche in das Programm unseres Wochenendes einfügen lassen. Ist die expressive Betätigung von heute nicht ein Anreiz zu all diesem? Indem wir zu einer vernünftigen Gesangspraxis und zu einer vielgestaltigen Verwendung der Musik anspornen, kehren wir das Nötige zu einer Gebetsversammlung vor, worin der Ritus eher zu einer *re-creatio* wird. Dazu aber braucht es das Prinzip: Weniger Feierlichkeit, mehr Fest. Nur in einer festlichen Atmosphäre behalten der Gesang und die Musik ihre konstanten anthropologischen Werte und schaffen sie günstige Voraussetzungen zum Zustandekommen der Liturgiegemeinde: die geistliche Bereitschaft, die aus der Begeisterung erwächst; die Freude mit ihren verschiedenen österlichen Motiven; die Erneuerung des innern Menschen in dieser Atmosphäre der Re-kreation; die eschatologische Ausrichtung dieser menschlich idealen Situation; die Gemeinschaft, auf die diese expressive Mitteilsamkeit disponiert usw.

Doch all dies läßt sich nicht von Rubriken und Gesetzen vorausbestimmen. Die Singwilligkeit läßt sich nicht von außen aufdrängen. Die Wahrheit des Zeichens verlangt, daß das, was bezeichnet, und das, was bezeichnet wird, wirklich vorhanden sind, sowie daß die Interpreten richtig verstanden werden und sich richtig einsetzen. Nun aber sind infolge der Differenziertheit unserer Gesellschaft die Bedingungen in bezug auf die Glaubensniveaus und -typen, die Verständnisweisen, die Stile und Repertoires, die örtlichen und personalen Umstände so verschieden, daß die Erwartungen, die sich auf allgemein anthropologische oder religiöse Voraussetzungen gründen, zunichte gemacht werden. Einige Beispiele mögen uns bewußt werden lassen, welche weitreichende und tiefgreifende Vielfalt auf dem Gebiet des Gesangs und der Musik in den heutigen Liturgiegemeinden vorliegt.

3. Klangereignisse und -aussagen

Bevor wir von rituellen Zeichen und liturgischer Kunst sprechen, muß – um in einem konkreten und realistischen Rahmen zu bleiben – von Klangereignissen und -aussagen die Rede sein. In der liturgischen Versammlung sind die Klangereignisse nicht immer absichtlich oder bewußt expressiv,

und doch haben sie immer Zeichencharakter und wirken sich auf das Verhalten der Gläubigen aus. Wie uns die mit den Massenmedien gemachten Erfahrungen zeigen, lassen sich Aussagen um so wirkungsvoller insinuieren, je weniger bewußt dies geschieht. Darum verdienen auch die ungewollten Aspekte des Klangereignisses Beachtung. Banale materielle Faktoren bringen oft ein ganzes mystagogisches Gebäude zum Einsturz. Ein allzu starkes Mikrophon z. B. steigert das Klangbild ins Riesenhafte und zerstört dabei unsere Bemühungen um einen Ausgleich zwischen parallelen und lateralen Relationen. Gewisse Echoeffekte in den Wölbungen einer Kirche können diesen Nimbus des Arkanen schaffen, den unsere Worte gerade entmythologisieren möchten. Die Rezitationsrythmen, die Gesangstypen sind bald von Inhalten, bald von bloßen Mythen erfüllt.

4. Das Wort

Die Sorgen um den Gesang und die Musik haben mit dem Schwinden des Interesses für das Wort begonnen. Caesarius von Arles beklagt sich darüber, daß das Volk sich weniger am Gesang beteilige, doch war es eben so, daß seine Gläubigen das Latein nicht mehr gut verstanden und es ihnen schwerfiel, durch eine Akklamation auf ein Wort, das man nicht richtig verstanden hatte, in einer Sprache zu antworten, welche die Begeisterung dämpfte. Später macht die musikalische Einkleidung das Reden in einer unbekannten Sprache plausibel und annehmbar und verleiht unverständlichen Riten eine ehrfurchtheischende Sakralität.

Ein stärkerer Einsatz für das Wort würde die heutige Problematik in bezug auf die Musik entschärfen. Übrigens wird dieser Einsatz von seiten der Zuhörer nur begrüßt, und das Wort wird viel ernster genommen als die Musik; es wird normalerweise, auch in den Massenmedien, weder indirekt noch zerstreut angehört. Für die heutigen, wenigen eucharistischen gottesdienstlichen Versammlungen ist die Liturgie im wesentlichen eine Liturgie des Wortes und Gebetes.

5. Wer singt heute in Gruppen?

Der Gesang schafft Gemeinschaft.[7] Doch wer singt heute mit andern zusammen? Die Verbreitung der Tonreproduktionsmittel hat dem gemeinschaftlichen Singen einen tödlichen Schlag versetzt. Heute wird der Gruppengesang unter Erwachsenen nur von einigen Minderheiten gepflegt.

Ein erster Sektor ist die Generation der Alten, die in ihrer Jugend den Volksgesang pflegten; einige von ihnen, insbesondere Frauen, «fahren fort», in der Kirche zu singen. Auch die mittlere Generation hat zum Teil auf die Aufforderung der neuen Liturgie, gemeinsam zu singen, angesprochen. Es handelt sich um den Sektor, der von der Cäcilianischen Bewegung, vom Pfadfindertum, von der Katholischen Aktion und analogen Bewegungen urbar gemacht wurde; sie haben den Brauch des gemeinsamen Singens gepflegt und ihn nach neuen Richtungen hin orientiert. Doch handelt es sich dabei um ein begrenztes Phänomen, das jetzt vorbei ist. Die Sektoren der Gottesdienstgemeinde, die im übrigen in bezug auf den Stil günstige Voraussetzungen zum Gesang mitbringen, können für den Gesang einer heterogenen Menge nicht ohne weiteres zur Grundlage und als Vorbild dienen. Sie wären ein veraltetes Modell. Der folkloristische Zyklus ist abgeschlossen und läßt sich nicht mehr von vorne beginnen, auch nicht in seinen heutigen Akkulturationsphasen. Mit dem Gemeinschaftsgesang darf nicht einfach «fortgefahren» werden; er muß neu erstehen.

In den Ländern, wo ein Pakt zwischen Schule und Kirche besteht, darf dieser nicht überbewertet werden. Er ist nicht frei von Gefahren. Er fördert die Ansicht, der Chorgesang sei Modell und Instrument der gegebenen Ordnung, des autoritären Establishments. Zudem erhält so die Liturgie einen Charakter infantiler Regression. Eine weitere Reihe von Umständen, die sich für den Kirchengesang von der Schule her ergeben, ist durch die Buchkultur bedingt. Der musikalisch geschulte Gläubige wird sich in seiner kulturellen Würde beleidigt fühlen, wenn er aufgefordert wird, einen kurzen Kehrreim zu wiederholen. Es paßt ihm nicht, daß er aufgefordert wird, zu «akklamieren», d. h. ein Wort, einen Satz zu «schreien»; er tut das im Stadion, aber die Schule und die Bücher und der musikalische Knigge haben es ihm ausdrücklich untersagt, zu schreien. Auch bringt er es nicht über sich, die Liturgiefeier als eine Gemeinschaftshandlung anzunehmen, die etwas Unberechenbares an sich hat, als ein auf der Stelle vorgenommenes Experiment, ein Experiment, das heute und morgen nicht zu sein brauchte; für ihn besteht der Kirchengesang, wie die Liturgie ganz allgemein, in der Ausführung eines schriftlich niedergelegten Repertoires, das schon als «Kultur» anerkannt, schon als «Ritus» sanktioniert ist. In einer Liturgie als Fest wird er mit Bedauern die Liturgie als Feier vermissen.

Und schließlich die jungen Leute. Ohne ihre Initiative läßt sich eine Liturgie als Fest nicht verwirklichen. Die Revolution, die sie auf dem Gebiet der leichten Musik herbeigeführt haben, kann uns darüber aufklären, worum es ihnen geht. Ihr Gesang trägt einen jugendlichen Stil, in Übereinstimmung mit der heutigen Kultur, die ganz auf die Jugend eingestellt ist. Die Liturgie sollte diesem Lebensgefühl entsprechen; ist sie aber nicht ganz auf die ältere Generation zugeschnitten? Das Singen der Jugend ist ein Beispiel elementarer Gruppenbetätigung: jeder kann das gleiche tun wie die andern, aber es beginnen sich auch verschiedene Rollen herauszubilden. Dieses Modell ist wirklich «aktiv» und spornt zum Mittun an; eine solche Gruppe ist mitreißend, so wie die Liturgie sie nötig hat, um die Masse in Bewegung zu bringen. Handelt es sich um ein bloßes Spiel? Sicherlich um kein frivoles. Es ist ein wahres Fest, wo niemand sich langweilt, wo man nicht Riten wiederholen muß, sondern wo man sich ausdrükken, sich selbst verwirklichen kann. Es ist etwas Ernstes, Engagierendes – und die «Jugendmessen» bestätigen dies. Die Ausdrucksmittel sind für unsere Zeit typisch: ein vormusikalischer Gesang, eine elementare, antiartistische Stimmführung, Ausdruck einer Kultur, welcher der «belcanto» und «schöne Reden» nicht liegen; dafür greift man nach den elektrischen technischen Hilfsmitteln: die Verstärker erweitern unsern Gestus nach Belieben; sie entheben uns der physischen Anstrengung und schaffen einen elektrisierenden, stimulierenden, reinigenden Tonraum. Und ist nicht auch die Gitarre eine geschmeidige Erweiterung des menschlichen Gestus, die mit dem Menschen und dem Tun eins ist – viel mehr als eine kalte und ferne, an der Wand hängende Orgel? Durch ihre Musik werden die Jugendlichen über die Grenzen der Rasse, Sprache, Klasse und Kultur hinaus miteinander solidarisch. Bietet dies nicht ein Modell für die Brüderlichkeit der «una voce» der Liturgie? Und schließlich geht es den Jugendlichen nicht so sehr um Melodien, Kunst, Musiknoten, sondern um den *sound*, um die allgemeine Stimmung, die Atmosphäre. Und der *sound* ist das ganze Lebensgefühl der Jugendlichen, die im gleichen Stil spielen und singen wie sie sprechen und denken und handeln. Auch in der Liturgiefeier sollte es nicht um die Musik gehen, sondern um das gemeinsame Tun vermittels der Musik.

Gibt es einen Gesang, der alle diese verschiedenen Stimmen der aus ungleichartigen Elementen zusammengesetzten Kultversammlung zu einer Einheit zusammenzufassen vermag, oder müssen wir jede dieser Stimmen abwechslungsweise in ihrer Sprache zu Wort kommen lassen?[8] Und hat es noch einen Sinn, an einem «Volksgesang» festzuhalten, der in Wirklichkeit von einer kleinen Minderheit ausgeführt wird, oder sollten wir nicht das gemeinsame Singen den Gruppengottesdiensten überlassen, wo es leichter ist, sich auf die gleiche Weise auszudrücken?

6. Vielfache Hörweisen

Wenn schon das Wort verschieden vernommen wird, so befindet man sich mit der Musik in einem ganzen Wald von verschiedenen Wahrnehmungsweisen, und die Vielfalt kommt erst recht zum Zuge. Hier ist es schon gar nicht angezeigt, Normen festzulegen; niemand vermag zu sagen, welche Art des Hörens die andern erbaut.

Die Jugendlichen bevorzugen schrille Töne, mächtige Tonvolumen, rasche Bewegungen. Schrille Töne werden als räumlich höher, klarer, leuchtend empfunden; mächtige Tonvolumen erwecken den Eindruck von Festigkeit, Entschiedenheit, Bestimmtheit, Gewichtigkeit. Grund genug, die Musik der jungen Generation nicht gleich als «profan» zu taxieren. Das «adagio religioso» hingegen und ganz allgemein die Musik des Typus ruhig – gewichtig – moll – Orgel erwecken eine ganze Skala zwiespältiger Eindrücke: Ruhe – Sammlung – schwaches Licht (Morgendämmerung – Abendröte) – milde Gefühle – Melancholie – Sehnsucht – Traurigkeit – Erwartung – Mysterium...[9] Ein Mysterium, das nicht gerade das Ostermysterium ist. Eine entschieden senile Spiritualität.

Die Musiker empfinden ganz anders als Nichtmusiker. Nun legt man aber in kirchenmusikalischen Fragen immer noch großen Wert auf die Meinung der Musiker und kümmert sich dabei nicht um das (oft viel nützlichere) Urteil der Soziologen, Psychologen, Seelsorger und Gläubigen.

Die Vielfalt der Hörweisen geht hauptsächlich auf die Massenmedien zurück. Das Radio, die Schallplatte, der Film und die Television sind ein immenses Kaleidoskop, worin alle Repertoires, für die das große Publikum ein Ohr hat, den Umständen, Vorstellungen und somit praktisch unendlich vielen Erwartungen und Hörweisen entsprechend rotieren. Daraus ergeben sich verschiedene Folgerungen.

Gewisse Geistliche, die mit den Massenmedien weniger vertraut sind, sehen ohne weiteres all das

als Tanzmusik an, was einfach Unterhaltungsmusik ist und sich in Dutzenden von Programmen und verschiedenen Situationen findet, von der Filmmusik bis zur Musik bei der Arbeit.

Untermalende Musik als Sonorisation des Raums: unaufmerksames Zuhören; Musik als Vertonung von Bildern: indirektes Zuhören, in vielfältigen Aussagen. Dies sind die bei weitem verbreitetsten, für die Massenmedien typischen Hörweisen. Es besteht kein Anlaß, Alarm zu schlagen, weil angeblich die Gefahr der Verfremdung besteht. Die christliche Liturgiegemeinde kann sich ihrer mit Nutzen bedienen: um die Konzentration zu fördern, das Wort und das Schweigen hervorzuheben, eine der Situation entsprechende Atmosphäre zu schaffen, gemeinsame Bewegungen zu rhythmisieren. Diese Musik wird nicht von der Gemeinde oder einem ihrer Glieder ausgeführt; sie gehört jedoch zum Ambiente, zur Architektur. Warum sollte man da nicht auch, als Hintergrund und zur Begleitung, auch reproduzierte Musik (Schallplatten und Tonbänder), ja selbst elektronische Musik verwenden? Es wird Sache der einzelnen Gemeinden, der einzelnen Gruppen, des konkreten Meßvollzugs sein, statt musikalische Aufführungen zu bieten einen für die Zelebration günstigen musikalischen Tonraum zu schaffen.

7. Musik als Kultur

Konzertmusik: unmittelbares Hören. In der Zivilisation der Massenmedien ist die Musik auch ein künstlerisches Faktum und ganz allgemein ein gemeinsames Kulturgut; man bringt für sie auch, wenn auch eine noch so geringe, Zeit auf, um sie unmittelbar anzuhören. Darum gibt es auch in der Kirche Leute, welche die musikalischen Kunstwerke, an die mehrere Jahrhunderte «religiöser Musik» die abendländischen Menschen gewöhnt haben, zu hören bekommen wollen.

Das in der Regel individualistische[10] Anhören eines musikalischen Kunstwerks begünstigt unter gewissen Bedingungen das Bewußtsein, einem bestimmten religiösen Gesellschaftskreis anzugehören. Nehmen wir das Beispiel von Bach. Kaum ist auf der Orgel ein Ton angeschlagen worden, weiß der gebildete Gläubige schon: Es ist eine Fuge von Bach; es ist Bach; es ist unsere große Musik; die zeitlose Kunst, die wahre, universale Kunst. Wir alle verstehen sie ohne große Anstrengung, obwohl sie zugleich sehr instruktiv ist. Bach und alle andern großen Genien, die tiefgläubig waren, haben das religiöse Ideal mit der Kunst verbunden und umgekehrt. Die Kunst steht im Dienst der Kirche; die Kirche ist die Mäzenin der Kunst. Es ist gut, die Kunst zu pflegen; es ist gut, die Kirche zu besuchen. Jede gebildete Person, jeder Mensch von Kultur tut dies... In diesem «haltgebenden» und bürgerlichen Zuhören finden sich: die Liturgie als Stätte der Kultur; der katholische Triumphalismus; die konventionelle Kategorie des Religiösen als Genus und Stil; gesellschaftlich-kulturelle Präferenzen für die Liturgie usw. Einer kulturellen Elite kann Palestrina oder der Gregorianische Choral dieses Erlebnis verschaffen; eine andere Elite fühlt sich «getragen» und «gehalten» von avantgardistischer Musik. Was die leichte Musik als Äußerung einer Massenkultur betrifft, so bringt sie die traditionelle gesellschaftliche Bilanz wieder ins Gleichgewicht, indem sie den demokratischen Aspekt der «Kirche der Armen» hervorhebt.

8. Religiöse Folklore

Für die «Masse» von mäßiger bis geringer Kultur sind Palestrina und der Gregorianische Choral nicht wie Bach ein Kulturgut, das als gemeinsam empfunden wird, sondern eher eine religiöse Folklore, die man nur in der Kirche erleben kann. In der Tat findet diese Musik nicht ohne weiteres in das kaleidoskopische Spiel der Massenmedien Eingang, und tritt sie einmal darin auf, so bleibt sie eindeutig auf die «Kirche», deren äußerem Aspekte nach bezogen, der am meisten in die Augen fällt. Zu dieser «Kirchenmusik» gehören die Nachahmungen Palestrinas und des Chorals, die liturgischen Rezitative, das Orgelspiel.

Es ist kein Zufall, daß in den Kirchen fast ausschließlich die Orgel verwendet wird, wenn man nach einer «objektiv sakralen» Musik sucht. Mit ihren maschinellen Zügen (unexpressiv, unpersönlich) vermag sie treffend als Symbol zu dienen für eine unveränderliche, unergründliche Welt: die Welt des «Göttlichen». Nachdem sie einmal aufgestellt ist, werden Orgel und Liturgie stets im gleichen Sinn gegenseitig aufeinander bezogen bleiben, da das Musikinstrument zur Architektur der Kirche gehört und seine Technik keine großen Überraschungen mit sich bringt.

Was das Rezitativ betrifft, so wurde es nach dem Verschwinden der Bänkelsänger in der Kirche noch über ein halbes Jahrhundert hindurch beibehalten, auch nachdem das Rezitativ des Melodramas schon seit langer Zeit zu einer rein musikalischen Aussage geworden war.[11] Dazu kam, daß es mit dem Latein verbunden war, mit einer toten

Sprache, deren liturgische Funktion nicht mehr die Mitteilung von Gedanken war. Es liegt somit auf der Hand, wie der durchschnittliche Gläubige von heute das Rezitativ aufnimmt: er empfindet es bloß als «sakral» in einem archaischen, konventionellen Sinn. Dies gilt selbstverständlich auch für alle heutigen Rezitative, die irgendwie an die traditionellen Rezitative anklingen. Diese verfremdende Tendenz der Rezitative macht sich ganz und gar geltend im «tonus rectus», der das Wort mumifiziert, die interpersonale Kommunikation erkalten läßt, den liturgischen Gestus des Menschlichen entkleidet und zum Petrefakt macht. Nur ein Gott der Toten könnte an einer so eisigen Huldigung Gefallen finden, und die Gläubigen, die sich nicht dagegen auflehnen, daß der Ausdruck der Gemeinschaft so eingesargt wird, glauben wahrscheinlich nicht an den Gott der Riten, sondern an die Riten selbst.

Gewiß ist es bequem, an diesem Musiktypus und der diesbezüglichen Erwartung festzuhalten, worin die Gegenwart des «Sakralen» mit absoluter Sicherheit signalisiert wird, wie dies auch durch die klerikale Gewandung und das Kreuz auf dem Friedhof geschieht. Man muß jedoch auch auf seine unguten Wirkungen aufmerksam machen. Diese nun erkaltete Kirchenfolklore ohne Kraft und Saft ist, wie eine Verkehrstafel, ein bloßer Hinweis. Diese Musik, die nicht mehr in der lebendigen Kultur wurzelt, die vom Alltag gänzlich getrennt ist, verliert, wie jede derartige Musik, zum großen Teil ihre Aussagekraft und vermag nicht mehr zum Ausdruck der Situation der Liturgiegemeinde, zum Zeichen der lebendigen Strukturen der Kirche zu werden.

Schlußfolgerungen

Es wäre ratsam, fortan davon abzusehen, für etwas so von Grund auf Relatives, wie der Gesang und die Musik es sind, offizielle «Vorschriften» zu erlassen. Mehr als anderswo muß man sich hier auf den Geist, die Charismen, die Ortskirche verlassen. Insbesondere aber ist auf den Menschen zu vertrauen. Das Ideal einer Messe, worin alle Riten, die nach Gesang verlangen, auch tatsächlich gesungen werden, ist ein vernünftiges, aber voreingenommenes Wunschdenken, das dem Formalismus huldigt. Niemand kann behaupten, eine Messe ohne Gesang sei weniger vollkommen als eine Messe mit Gesang. Man sollte die «Singwilligkeit», die Ausdrucksbereitschaft fördern als günstige Voraussetzung zu der Liturgiefeier, zu einer Liturgie als Fest. Aber jede Liturgiegemeinde muß von sich aus ihre Wege zum Fest finden, um Gott «im Geist und in der Wahrheit anzubeten», um «psallere sapienter».[12]

[1] Dieser Sachverhalt, der schon von den vergleichenden Forschungen Dölgers, Petersons, Klausers und anderer erhoben wurde, zeigt sich immer deutlicher. Vgl. z. B. «Iubilus: origini e natura» und «La recitazione delle letture nella liturgia romana antica» in meinem Werk: L'acclamation de tout un peuple (Paris 1967) = L'espressione vocale e musicale nella liturgia (Torino 1967); Exkurs: «Iubilare und iubilatio bei Ambrosius» in: H. Leeb, Die Psalmodie bei Ambrosius (Wien 1967). Einen Überblick gibt meine Schrift: L' espressione vocale nella liturgia primitiva (Roma 1968 – Pont. Ist. Liturg. S. Anselmo; ad usum manuscr.).

[2] Enarr. in ps. 147,5. – Über die Symbolik des Gesangs bei den Kirchenvätern im allgemeinen vgl. F. X. Basurco, El canto cristiano en la tradición primitiva (Madrid 1966).

[3] S. Augustinus, Confess. X, 33. – Vgl. meine Untersuchung L'etica musicale di S. Agostino: Iucunda Laudatio (Venezia 1968) 1–65.

[4] Vgl. Instituta Patrum de modo psallendi sive cantandi: M. Gerbert, Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum (St. Blasien 1784) I 8A; Aurelianus Reom., ibd. I 59B–60A, 275A; Guido d' Arezzo ebd. II, 50; Aribo ebd. II 210B; G. Cottonius ebd. II, 252B; Tonale Bernardi ebd. II, 277B; Elias Salomon ebd. III, 63B usw.

[5] Vgl. F. Romita, Ius musicae liturgicae (Roma 1947).

[6] Vgl. indes unsere Vorschläge in: L'acclamation de tout un peuple, aaO.

[7] Vgl. H. Hucke, Musikalische Voraussetzungen liturgischer Reform: Concilium 2 (2/1966) 101–114.

[8] Die beiden Wege – eine Basissprache und die Verwendung verschiedener Sprechweisen, je nach den kulturellen Sektoren – werden geprüft in meinem Buch: L'acclamation..., chap. Langages et répertoires. In bezug auf den ersten Weg gibt treffliche Hinweise B. Buijbers, L'art du peuple célébrant, im Sammelband: La tâche musicale des acteurs de la célébration (Paris 1968) = Akte des Kongresses der Universa Laus, Pamplona 1967.

[9] Vgl. R. Francès, La perception de la musique (Paris 1958) 294.

[10] Vgl. A. Silbermann, La musique, la radio et l'auditeur (Paris 1954) 152.

[11] Vgl. D. Carpitella, Retrospettive del cantastorie: Un secolo di canzoni (Milano); A. Moles, Théorie de l'information et perception esthétique (Paris 1958) 183–187.

[12] Da meine Beanspruchung durch die Praxis mich daran hinderte, die hier behandelten Fragen gründlich genug zu behandeln, verweise ich auf den ausgezeichneten Aufsatz von J. Gelineau, Psallite sapienter, im schon zitierten Sammelband: La tâche musicale des acteurs de la célébration aaO.

Übersetzt von Dr. August Berz

GINO STEFANI

geboren am 2. Oktober 1929 in Samarate, Katholik. Er studierte an der Theologischen Fakultät der Universität von Comillas und am Institut für Kirchenmusik und am Musikkonservatorium in Mailand, ist Doktor der Philosophie und ist diplomierter Komponist. Er widmet sich der Musikwissenschaft, der Hymnographie und der Komposition. Er veröffentlichte: «L'espressione vocale e musicale nella liturgia» (Turin 1967) und zahlreiche Artikel über Kirchenmusik und ihre Funktion in Liturgie und Pastoral. Er arbeitet namentlich mit an: «Il Canto dell'Assemblea», «Musique qui chante» und «Musik und Altar».

Kilian McDonnell

Calvins Liturgieverständnis und die Zukunft der römisch-katholischen Liturgie

1. Mißbräuche im frühen 16. Jahrhundert

Um Calvins Haltung in liturgischen Fragen zu verstehen, muß man sich zuvor die Mißbräuche vergegenwärtigen, die zum Teil typisch waren für das liturgische Leben im frühen 16. Jahrhundert. Zu diesen Mißbräuchen gehören – eine übermäßige Objektivierung (die übertriebene Betonung der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato;* ein einseitiges Interesse für die Wirksamkeit der Sakramente unter Vernachlässigung des sakramentalen Zeichens und Bedeutungsgehaltes; liturgische Formeln brauchten nicht sinnvoll zu sein oder verstanden zu werden, es genügte, wenn man sie sprach; Gott versteht Latein, auch wenn das Volk es nicht versteht), die Kultivierung falscher Letztwerte (die Verschiebung der rechten Bedeutung der Eucharistie durch die Isolierung der Konsekration; die Konzentration der Aufmerksamkeit auf das Zeigen und Schauen des Leibes Christi); der Ritualismus (war es nicht Calvins Zeitgenossin Theresia von Avila, die sagte, sie würde ihr Leben geben für die richtige Erfüllung einer Rubrik?; jedes Wort mußte sorgfältig ausgesprochen werden, damit Gottes Handeln nicht behindert wurde); die Quantifizierung in der Liturgie (Messen – Fest- und Votivmessen – wurden immer stärker vermehrt, so daß die Zahl der «Altaristen», das heißt der Priester, die nichts anderes zu tun hatten, als die Messe zu lesen, immer stärker anwuchs; so gab es zum Beispiel an zwei Kirchen in Breslau 236 Altaristen; die gewaltige Vermehrung von Privatmessen und Festen); der liturgische Klerikalismus (der aktive Vollzug des Gottesdienstes wurde dem wahren Israel, dem Klerus, zugewiesen, während das Volk aus der Ferne in ehrfurchtsvoller Passivität zuschaute; der Ausgangspunkt für die theologische Spekulation über die Eucharistie war der Priester und nicht die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde); die Erstarrung aller liturgischen Formen (was nicht befohlen ist, ist verboten; Gesellschaft und Kultur ändern sich, aber liturgische Formen ändern sich nicht); und schließlich die Vernachlässigung der Predigt.[1] Vor diesem Hintergrund muß Calvin gesehen und beurteilt werden.

2. Calvins liturgisches Denken

Betrachtet man den allgemeinen theologischen Hintergrund von Calvins liturgischem Denken, so bemerkt man, daß bei ihm neben der christologischen Dimension ein ausgeprägtes pneumatologisches Element vorhanden war, das der Eigenart seiner Lehre von der Eucharistie entsprach. Das unmittelbare Ziel war christologisch, das heißt: die Vereinigung mit Christus; und diese Vereinigung wurde durch den Heiligen Geist bewirkt,[2] eine Akzentsetzung, die wir ebenso bei Martin Bucer finden. Gleich den anderen Reformatoren hat Calvin die Epiklese fallenlassen, weil er fürchtete, sie könne als neuer Brennpunkt mißverstanden werden und die Konsekration in ihrer Bedeutung verdrängen.[3]

Gerard van Der Leeuw hat die Ansicht geäußert, Calvins Liturgieverständnis sei im Grunde katholisch und sakramental.[4] Wie man diese These auch immer modifizieren mag: die Grunderkenntnis ist richtig. Calvins Absicht war erklärtermaßen, eine Ordnung zu schaffen, die sich mit «der alten Kirche der Apostel, Martyrer und heiligen Väter» in Übereinstimmung befand.[5] Wenn das sein Modell und Vorbild war, so ist damit noch nicht gesagt, daß Calvin sich nun auch verpflichtet gefühlt hat, es sklavisch zu imitieren. Auf liturgischem Gebiet ist Calvin mehr ein Erneuerer als ein Neuerer. Nachdem er einmal beseitigt hatte, was er als abergläubisch betrachtete, war seine Haltung in liturgischen Dingen ausgeprägt konservativ. Er wollte in der großen liturgischen Tradition stehen, solange und soweit sie in der Lehre orthodox und der Gottesdienst selbst für das Volk verstehbar und erfaßbar war.

Die Erfolge dieser Erneuerung waren nach dem Urteil protestantischer Wissenschaftler nicht gerade außergewöhnlich.[6] Doch gibt es einen guten Grund für die etwas improvisierte Liturgie Calvins. Er sah sich genötigt, im Raume der oben erwähnten Mißbräuche zu wirken; ebenso wie bei den anderen Reformatoren beschränkte sich bei ihm die Kenntnis der Liturgie fast vollkommen auf die statischen und überladenen Formen des römischen Ritus; gleich den anderen Reformatoren wußte er offenbar fast nichts von der gallikanischen und den östlichen Liturgien; und was er von dem Gottes-

dienst der Urkirche wußte, den er wieder herzustellen suchte, war dürftig und fragmentarisch, obwohl er Patristiker von Rang und Namen war.[7]

Calvin wählte eine liturgische Form, die in Gebärde und Zeichen schlicht und sparsam war. Wegen der herrschenden Vernachlässigung der Predigt und der religiösen Unwissenheit der Bevölkerung tendierte Calvin, Bucer folgend, dahin, seinen rituellen Formen eine ausgeprägt didaktische Note und eine gewisse Weitschweifigkeit zu geben. Das wesentliche Element des Gottesdienstes ist die Lehre: «Das Wichtigste, was der Herr uns aufgetragen hat, ist, das Mysterium mit richtigem Verständnis zu feiern. Daraus folgt, daß das wesentliche Element in der Lehre liegt.»[8] Obwohl dies zu einer allzu intellektuellen Praxis führte, bei der alles erläutert und jegliches in Worte gefaßt wird, muß zu Calvins Verteidigung gesagt werden, daß Lehre bei Calvin ebensogut Mitteilung des Heiligen Geistes wie Unterweisung bedeutet. Und wie sehr auch die Vorwürfe einer Übertreibung des didaktischen Elementes gerechtfertigt sein mögen – man muß zugeben, daß Calvin die Liturgie als Werkzeug der Verkündigung des Evangeliums (und nicht der Erweckung), als Mittel der Bekehrung verstand – eine Dimension, die im Katholizismus stark zurückgetreten war.

Eine der pastoral-liturgischen Regeln Calvins ist die der «Erbauung der Kirche».[9] In diesem Zusammenhang trat er an das Problem der gesetzlich festgelegten und bindenden Formen heran. Während seines ersten Aufenthaltes in Genf (1536 bis 1538) nahm er sich die Freiheit, von Guillaume Farels «La Manière et fasson» abzuweichen, ein Verfahren, das Farels eigenen Intentionen nicht unbedingt widersprach. Farel wie auch Calvin verwendeten liturgische Normen, die sich auch bei Bucer, Zwingli und, wenngleich in geringerem Umfang, bei Luther finden. Zwingli war besonders liberal festgelegten Formen gegenüber. Bucer, der einen sehr starken Einfluß auf Calvin ausgeübt hat, setzte sich im Jahre 1524 nachhaltig dafür ein, daß für die Versammlung der Gemeinde keinerlei Bestimmungen festgelegt werden sollten, außer für die Predigt. Jeder kann beten und Gott loben ohne Einschränkung,[10] ein Grundsatz, den er in der Folgezeit wegen der Bedrohung durch das Wiedertäufertum und des lutherischen Druckes widerrufen sollte. Calvin selbst war in diesen Dingen in seinen erklärten Grundsätzen liberaler als in der Praxis – zum Teil weil er aufgrund seines Temperamentes mehr dazu neigte, den Mißbrauch der Freiheit zu bekämpfen, als die Freiheit selbst zu verteidigen. Auf der anderen Seite betonte er aber, daß die liturgischen Formen keineswegs «festgelegte und bleibende Bestimmungen (seien), an die wir gebunden sind».[11] Er bezeichnete «übertriebene Aufmerksamkeit und Vorsicht» in der Beobachtung festgelegter Formeln als der Freiheit des Gewissens widersprechend.[12] Sein Interesse galt vor allem der Einheit der Lehre, der Erbauung und dem Frieden der Kirche und nicht einer pedantischen Gleichförmigkeit. «Es ist unser unwürdig, in diesen Dingen, die der Herr unserer freien Entscheidung überlassen hat, damit wir sie den Zwekken der Erbauung entsprechend einrichten, eine sklavisch beobachtete Gleichförmigkeit einführen, die keineswegs erbaut.»[13] Beim Gericht wird man uns nicht fragen, wie genau wir die Formen beobachtet, sondern wie wir unsere Freiheit gebraucht haben und wie diese der Erbauung gedient hat. «Erbauung, das ist das Ziel, auf das hin unsere Bemühung, unsere Aufmerksamkeit, unsere Anstrengungen und unser Fleiß streben muß.»[14] Der Erbauung ist nicht gedient, wenn man für eine Wiederholung spricht. Ob wir die Form getreulich beobachten oder von ihr abweichen, das sollte von den jeweiligen raum- oder zeitbedingten Erfordernissen abhängen. Obwohl man also Änderungen vornehmen und neue Formen einführen kann, soweit es zweckmäßig ist und der Erbauung der Kirche dient, sollte man doch nicht annehmen, es sei notwendig, bei jedem Gottesdienst alles, was man möchte oder wünschte, neu zu schaffen. «Ich gebe zu, daß wir uns nicht übereilt, unüberlegt oder ohne hinreichenden Grund in Neuerungen stürzen sollten.»[15]

Ernüchtert meldete Martin Bucer in einer Reihe von Flugschriften ernste Bedenken gegen eine zu große Ungebundenheit bei der praktischen Verwaltung der Sakramente und bei den öffentlichen Gebeten an.[16] Auch Calvin sprach davon, daß jeder Amtsträger «seine Freiheit freiwillig manchen Notwendigkeiten und Erfordernissen unterordnen (müsse), soweit es jene Ziemlichkeit, von der wir gesprochen haben, oder Erwägungen der brüderlichen Liebe verlangen».[17] Festgelegte Formen sollen beobachtet werden «ohne abergläubische Furcht, jedoch mit einer ehrfürchtigen und lebendigen Bereitschaft, zu gehorchen, sie nicht zu verschmähen und sie nicht einfach aus Nachlässigkeit zu übergehen».[18] Die einzige Stelle, an der er ein *jeweils frei gestaltetes* Gebet vorsah, war vor der Lesung und Predigt des Wortes; und selbst hier entwickelte Calvin, ebenso wie Bucer, ein Muster. Calvin war auf liturgischem Gebiet konservativ.

3. Die Liturgie auf dem Zweiten Vatikanum

Seit dem 3. oder 4. Jahrhundert hat es keine vollkommene liturgische Freiheit mehr gegeben. Und so steht Calvin in einer langen liturgischen Tradition. Die Norm für die Zukunft innerhalb der katholischen Kirche wird die von Calvin aufgestellte sein: Freiheit in der Form. Die gesamte Haltung der *Liturgiekonstitution* den Rubriken im allgemeinen, sowie ihrer Abwandlung den Erfordernissen des Augenblickes oder der Situation entsprechend (pro opportunitate), die dem Ermessen des Zelebranten eine größere Freiheit gibt, steht in deutlichem Gegensatz zu dem objektivierten, gesetzlich vorgeschriebenen Vollzug, wie er in der Vergangenheit verlangt wurde. Früher schärfte man neuordinierten Priestern ein, die Persönlichkeit des Zelebranten dürfe keinen Einfluß auf den Ritus bekommen; er müsse ganz in seiner Rolle aufgehen und dürfe niemals von sich aus eine Geste oder ein Wort einführen, das nicht von den gesetzlichen Vorschriften vorgesehen sei – zweifellos ein Ausdruck äußerster Versachlichung. Der *Liturgiekonstitution* des Zweiten Vatikanums kommt es mehr darauf an, bei dem Zelebranten bestimmte innere Haltungen zu wecken, die seinen kultischen Handlungen ihren authentischen Charakter geben, als genau vorzuschreiben, wie er seine Hände zu halten oder wie tief er sich zu verbeugen hat. Man achtet stärker auf die orts- und zeitbedingten Erfordernisse und Verschiedenheiten. Im Gegensatz zur Tridentinischen Reform, die nichts anderes war als eine Kodifizierung der mittelalterlichen Rubriken, soweit sie den Priester betreffen (nicht dagegen für die gottesdienstliche Gemeinde), eine Kodifizierung, die keinerlei Rücksicht nahm auf Größe und Eigenart der Gemeinde, werden die künftigen Reformen um eine Vielfalt von Zelebrationen in einer Vielfalt von Ort und Zeit zu ringen haben:[19] für Studenten in den Gemeinschaftsräumen von Wohnheimen; für Arbeiter in Fabrik- und Lagerhallen; für Familien in ihren Wohnungen, ebenso wie für die große, ungegliederte Masse in den gewaltigen Domen. Und die Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden Gruppen wird bestehen bleiben: der Gruppe derer, die in der Liturgie im wesentlichen etwas sehen, das in gesetzlich festgelegter Form von der höchsten kirchlichen Autorität objektiv gegeben ist, wenn diese Autorität heute auch einen gewissen Spielraum zuläßt – und derer, für die die Liturgie nicht eine von oben gegebene Formel ist, sondern etwas, was aus einer lebendigen zum Gottesdienst versammelten Gemeinde erwächst, die ihre Formen aus den Faktoren und Elementen ihrer Situation schafft, wobei natürlich der Bischof – unter Vorbehalt einer letztverbindlichen Bestätigung durch Rom – eine gewisse regulierende Funktion versieht. Eine Reform, und mag sie im Augenblick noch so erfolgreich sein, die nur ein neues Gesetz darstellt, das die Formen unverrückbar, starr festgesetzt und korrektgehorsame Beobachtung der Rubriken verlangt, wird ganz gewiß letzten Endes zum Mißerfolg. Unter den gegenwärtigen kulturellen und soziologischen Verhältnissen läßt nichts den Schluß zu, daß eine solche Reform mit innerer Zustimmung angenommen wird oder erfolgreich durchgesetzt werden kann. Denn wenn Gesellschaft und Kultur sich ändern, ändert sich dann nicht auch die gottesdienstliche Gemeinde? Ändert sich dann nicht auch die Liturgie, das heißt das, was die Gemeinde im Gottesdienst tut? Die Unbeweglichkeit und Starrheit, welche die aus dem frühen Mittelalter stammenden liturgischen Bräuche verewigte und durch die rubrizistische Strenge des Konzils von Trient neu gestärkt wurde, kann niemals eine echte Lösung bieten, falls sie das überhaupt jemals war. Damit ist nicht gesagt, daß die Beweglichkeit und Veränderlichkeit einer von unten geschaffenen und von oben bestätigten Liturgie nicht auch ihren Preis hätte.[20]

Zu dem Problem der Form und der Freiheit gehört logischerweise das Problem der Tradition und Weitergabe. Wünscht man, innerhalb der liturgischen Tradition zu bleiben, wie es Calvin ganz gewiß tat – was für ein Traditionsverständnis muß man dann annehmen? Muß man den nachfolgenden Generationen in allen Einzelheiten genau das überreichen, was man von den vorhergehenden empfangen hat? Bedeutet das nicht eher, statische Formen als lebendige Liturgie weitergeben? Calvin fühlte sich nicht verpflichtet, sich ein solches Traditionsverständnis zu eigen zu machen. Oder empfangen wir aus der Geschichte einen Komplex fester Größen, die zwar als solche bewahrt werden, aber sich im Gottesdienst der Gemeinde eines bestimmten Platzes und einer bestimmten Zeit inkarnieren und der betreffenden Situation entsprechend in neue Formen kleiden müssen? Die so oft gerühmte Herrlichkeit der lateinischen Liturgie (Kürze, Nüchternheit, Klarheit, Würde, Größe, Unwandelbarkeit der Form, vom historischen Wandel unabhängige Objektivität und übernationale Gültigkeit) ist nicht immer, in jeder Periode und Situation ein Schatz, der gehütet werden muß. Ist eine solche Unverrückbarkeit der Form

nicht eine sehr zweifelhafte Auszeichnung, wenn die gleiche Anapher für die Intellektuellen der brasilianischen Colleges und zugleich für die Analphabeten der *Favelas* von Rio de Janeiro dienen soll? Ist es nicht gerade der angeblich von jedem historischen Wandel unberührte und dadurch die Menschen jedes Zeitalters ansprechende Charakter der Formen der römischen Liturgie, durch den sie sich den sich historisch und soziologisch wandelnden missionarischen Situationen so schlecht anpassen läßt? Zweifellos ist die Auferstehung der alten Gebete und Riten nicht genug. Selbst die so hoch gerühmten und aus gutem Grund gesammelten römischen Orationen wirken in moderne Sprachen übersetzt keineswegs immer überzeugend. Moderne Übersetzungen dieser Gebete haben gezeigt, daß bei ihnen in gewissem Umfang das sprachliche Medium zur Botschaft geworden ist. Ungeachtet des sprachlichen Rhythmus und Stiles dieser Gebete, die den Latinisten entzücken, werden sie in der Übersetzung nicht selten ihres ganzen Gebetscharakters entleert und völlig nichtssagend. Calvins Gebete dagegen, mochten sie noch so didaktisch und weitschweifig sein, haben etwas gesagt. Ist wirklich die Weitergabe einer Kultur und Zivilisation der Vergangenheit das wichtigste Anliegen? Sollen Gebete das kulturelle Erbe und die Erfahrung der Vergangenheit der Kirche ausdrücken, oder sollte ihr Anliegen nicht vielmehr darin bestehen, der gegenwärtig wirksamen Erfahrung des Heiligen Geistes Ausdruck zu geben und Christus in der Anbetung zu inkarnieren, die eine konkrete Gemeinde jetzt und hier dem Vater darbringt? Es lassen sich Wege finden, die Schönheit einer lebendigen Tradition mit der Kraft und Wirksamkeit eines gegenwärtigen Geistes in Einklang zu bringen. Die wahre, lebendige Tradition ist es, die bewahrt werden muß, nicht ein kulturelles Erbe.

4. Calvins Prinzip der zweifachen Anpassung

Implizite steht hinter Calvins Liturgieverständnis der Grundsatz einer zweifachen Anpassung. Er paßte sich der örtlichen Liturgie an, um diese örtliche Liturgie dann den Bedürfnissen der Gemeinde anzupassen, so wie er sie vor sich sah.[21] Er paßte sich, als er nach Genf kam, der liturgischen Ordnung Guillaume Farels an; er paßte sich, als er nach Straßburg kam, der liturgischen Form an, die weitgehend der von Bucer entwickelten entsprach – und führte doch die notwendigen Anpassungen durch, als er nach seiner Rückkehr aus dem Exil in Genf die Straßburger Liturgie einführte. Er war kritisch in seinem Umgang mit gottesdienstlichen Formen und führte in jedem Falle die Änderungen durch, die nach seiner Meinung erforderlich waren. Diese Änderungen nahm er ausschließlich im Lichte der Erfordernisse «der zeitbedingten Umstände» vor, weil eine gottesdienstliche Form nicht «für alle Zeiten geeignet ist».[22] Er war also durchaus zu Kompromissen fähig, obwohl, ja gerade weil er erkannte, daß Kompromißlösungen nicht ideal waren. Dennoch erklärte er in diesem Falle öffentlich, daß gewisse liturgische Bräuche regelwidrig waren und er hoffe, die nachfolgenden Generationen würden zu einer besseren Praxis zurückkehren.[23] Weiter sollten wir unser Urteil über Calvins liturgische Formen und Praxis im Hinblick darauf modifizieren, daß er mehrfach von der städtischen Obrigkeit zu Kompromissen gezwungen wurde, zum Beispiel was die Häufigkeit der Kommunion anbetraf: Er wollte die wöchentliche Kommunion, der Magistrat die vierteljährliche. Er war nicht vollkommen frei, und daß er in Genf ein absoluter Diktator gewesen sei, ist ein Mythos. Tatsächlich muß man, wenn man nach Calvins liturgischer Bestleistung sucht, seine Straßburger Liturgie der Genfer vorziehen. Er war in Straßburg freier als in Genf, obwohl er selbst in dem liberalen Straßburg auch gewissen Beschränkungen unterworfen war.

5. Die Abwendung vom liturgischen Zentralismus

Calvins Prinzip der doppelten Anpassung entspricht seiner Tendenz fort von der Zentralisierung jeglicher liturgischen Initiative in Rom. Tausend Jahre lang hatte der Heilige Stuhl in liturgischen Dingen ein Ausschließlichkeitsrecht beansprucht, und dieser Anspruch wurde seit dem Konzil von Trient noch stärker betont, wenn es auch einige Ausnahmen gab (das letzte Missale der Diözese Münster wurde ohne römische Approbation herausgegeben). Die *Liturgiekonstitution* bedeutet eine Abwendung von dem liturgischen Zentralismus, wie er in Canon 1257 CIC zum Ausdruck kommt. Ohne eine solche Entwicklung wäre jede Hoffnung auf Anpassung der Liturgie an verschiedene Kulturen und Zeiten gegenstandslos. Nach der *Liturgiekonstitution* haben sowohl die Einzelbischöfe als auch die nationalen Bischofskonferenzen in spezifisch liturgischen Dingen eigene Rechte. Für diese Entwicklung gibt es eine gewisse historische Grundlage. Das Rituale Romanum ist niemals als für die ganze Kirche verbindlich erklärt worden. Ein Rituale ist im Wesentlichen ein Buch für den

Gebrauch einer Ortskirche. So blieben neben dem römischen Rituale örtliche Rituale in Kraft; ja in den letzten Jahrzehnten wurden von nationalen Autoritäten neue Rituale für den nationalen Bereich geschaffen und vom Heiligen Stuhl approbiert.

Wenn den Ortsbischöfen in einem bestimmten Umfang die Zuständigkeit auf liturgischem Gebiet wiedergegeben wird, so bedeutet dies, daß sich fortan ein soziologischer Pluralismus in einem liturgischen Pluralismus widerspiegelt – ein soziologischer Pluralismus, der bedeutet, daß selbst innerhalb einer nationalen oder diözesanen Kirchengemeinschaft die liturgische Situation nicht überall gleich ist.[24] Die Vielfalt der Formen in der liturgischen Praxis, die durch die Entwicklung gottesdienstlicher Formen auf der Grundlage eines soziologischen Pluralismus entstehen könnte, würde das Ende der strengen Konformität mit einem unterschiedslos überall verbindlichen Ritus bedeuten. Hier aber gilt es dann, klare Prioritätsverhältnisse zu schaffen. Was hat bei der Definition einer Liturgie den Vorrang: die heilige Handlung der konkreten Gemeinde Gottes oder ein Buch mit rituellen Vorschriften? Werden die Grundsätze der römischen Liturgie zusammen mit dem Schatz der heutigen, weitgespannten liturgischen Erfahrungen entsprechend berücksichtigt, so dürfte die römische Liturgie bei einer weltweiten Pluralität der Formen zu einer tieferen Einheit gelangen. In den sich frei zusammenschließenden Gruppen, wie man sie etwa in der «underground-church» oder in den «Haus-Kirchen» findet, die sich in jüngster Zeit innerhalb größerer Pfarrstrukturen bilden, darf man durchaus Ansatzpunkte für das Entstehen einer stärker auf eine engere Gemeinschaft bezogenen Liturgie erblicken. Denn diese Gruppen werden von Menschen gebildet, die Gemeinschaft suchen auf der Grundlage einer menschlich faßbaren Größenordnung, auf der überhaupt erst echte persönliche Beziehungen entstehen können. Es liegt im Wesen solcher Zusammenschlüsse, daß sie weniger formell und in ihrer äußeren Form lockerer sind. Doch ihre religiösen Anliegen sind nichtsdestoweniger durchaus ernst zu nehmen. Das Sehnen nach echter Gemeinschaft und der Wunsch nach wirklicher religiöser Erfahrung sind die treibenden Kräfte für ihre Bildung. Ihre nur schwach entwickelte Struktur ohne ausgeprägte Führung, ihre starke Veränderlichkeit und ihr ausgeprägt privater Charakter erfordern liturgische Formen, die ebenfalls weniger formal, nicht so sehr strukturiert, in höherem Maße persönlich, intim und unmittelbar sind. Man sollte darin keine Gefahr für den Bestand jeglicher wirklichen Liturgie erblicken; nötig ist nur eine Transponierung von dem Rahmen der großen Pfarrkirche in den schlichten Lebens- und Wohnraum einer Familie.

Für diese und andere Gemeinschaften läßt sich ein sinnvoller liturgischer Ausdruck nur auf dem Weg über ein kontrolliertes Experimentieren erreichen. Daß entsprechende Kontrollen durch zuständige Autoritäten noch notwendig sind und daß eine dynamische Tradition bewahrt werden muß, kann nicht geleugnet werden. Zu betonen ist, daß Liturgie ebenso die Frucht einer lebendigen Erfahrung von unten als einer gesetzlichen Regelung von oben ist. Auf der anderen Seite sollte die liturgische Entwicklung in gewissen Teilen des protestantischen Christentums zur Zurückhaltung mahnen. Die Geschichte dieser Entwicklung zeigt, was aus der Liturgie wird, wenn man sie nicht kontrolliert; wohin die Freiheit allein führt, wenn dahinter kein Gedanke an die Fortführung einer liturgischen Tradition steht, sondern nur die Forderungen des Augenblickes bestimmend sind.[25]

Zusammenfassung

Martin Bucer entfernte die Einsetzungsworte aus dem römischen Kanon, den einzigen Teil des Kanons, den Luther beibehalten hatte. Er tat dies aus Protest gegen die Verwendung der Einsetzungsworte als Transsubstantiationsformel. Calvin fügte die Einsetzungsworte wieder ein – aber nicht als Formel, sondern als Verkündigung der Verheißungen und eine Form von Predigt. Die Worte werden nicht auf die Spezies hin, sondern zu den anwesenden Personen gesprochen.[26] Dem Brot kann man nicht predigen. Auch bei der Taufe gibt es kein Sakrament ohne Predigt.[27] Die Worte sind nicht auf das Wasser hin gesprochen, sondern zu den Menschen.

Es läßt sich nicht erkennen, wie man die Einsetzungsworte als biblischen Text verstehen soll, der im Sinne einer Formel an die Elemente des Sakramentes gerichtet wäre. Die Sprache ist eine soziale Funktion, die eine Einbezogenheit erfordert, wie sie bei Elementen nicht gegeben ist. Wenn ein Mensch ein Wort ausspricht, so gibt er eine Meinung zu erkennen und dazu sich selbst, erwartet dabei aber berechtigterweise eine Antwort, die ein Element nicht geben kann. Die Einsetzungsworte bilden keine Ausnahme von den Gesetzen des Sprachverhaltens. Die Worte wurden zunächst in einer Gemeinschaft menschlicher Personen gesprochen. Es wäre eine hoffnungslose Ent-

stellung des biblischen Textes, wollte man annehmen, Christus habe die Worte als Formel auf die Elemente hin gesprochen. Die Worte verkünden den Tod des Herrn denen, die das Wort gerufen und versammelt hat. Hier empfindet Calvin in einer theologisch durchaus gesunden Form. Die Eucharistie und die Taufe sind auch Wort, Verkündigung. Auf der pastoralen Ebene deutet dies auf einen Aufbau und eine Feier der Sakramente hin, die ihrem Charakter als effektive Verkündigung, als verkündigende Zeichen Ausdruck verleihen. Sakramentale Formen sind keine Formeln, die an die Elemente gerichtet werden, sondern Verkündigung, die sich an menschliche Personen richtet.

[1] Hier soll nicht versucht werden, einen ausgewogenen Bericht über die liturgische Situation zu geben. Was uns hier interessiert, sind nur einige von den Mißbräuchen, gegen die Calvin sich gewandt hat.

[2] Vgl. Corpus Reformatorum 9,773, 774. Im weiteren zitiert als CR.

[3] Vgl. G. McGregor, Corpus Christi (London 1959) 182.

[4] Vgl. Liturgiek (Nijkerk 1947) 151.

[5] CR 6, 161.

[6] Vgl. J.-D. Benoit, Liturgical Renewal (London 1958) 29,30; W. D. Maxwell, An Outline of Christian Worship (London 1936) 73; McGregor aaO. 182.

[7] A. Lecerf befindet sich sehr wahrscheinlich im Irrtum, wenn er behauptet, Calvin habe vermutlich an Texte von frühen Liturgien gedacht. Vgl. Etudes Calvinistes (Paris 1949) 46.

[8] Opera Selecta, Peter Barth u.a. (Hrsg.) (München 1952–1962) 1, 524.

[9] Institutes of the Christian Religion, IV, 10, 37. Im weiteren zitiert als Inst.

[10] Vgl. «Grund und Ursach», Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd I (Gütersloh 1960) 241, 276, 277.

[11] Inst. IV, 10,31.

[12] aaO.

[13] CR 6,5.

[14] aaO.

[15] Inst. IV, 10,30.

[16] Vgl. G. J. van de Poll, Martin Bucer's Liturgical Ideals (Assen 1954) 24.

[17] Inst. IV, 10,32.

[18] Inst. IV 10,31.

[19] Vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, 37–40.

[20] Vgl. «Some Problems of Liturgical Renewal», Ido-c, Doss, 67–35, 15. Oktober 1967.

[21] Vgl. E. Doumergue, Jean Calvin, Bd. 2 (Lausanne 1902) 499 bis 502; E. Doumergue, Essai sur l'histoire du culte réformé (Paris 1890) 17.

[22] Inst. IV, 10,30.

[23] Vgl. CR. 17, 311,312; 20, 200, 201.

[24] Vgl. H. Schmidt, «The Synode and Liturgical Renewal», Ido-c, Doss. 67–40, 2. November 1967, 1–3.

[25] Vgl. K. McDonnell, «Free and Formal Prayer in Protestant England»: Worship 40 (1966) 472–482.

[26] Vgl. Inst. IV, 17,39.

[27] Vgl. CR 45,126.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

KILIAN MCDONNELL

geboren am 16. September 1921 in Great Falls (USA), Benediktiner, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität in Washington sowie an den Universitäten von Ottava, Tübingen, Münster, Genf und Oxford. Er doktorierte 1965 in Theologie, ist Direktor des Instituts für ökumenische kulturelle Forschung der St. Johns' Abbey (Collegeville/USA) und Theologieprofessor an der St. John's University. Er veröffentlichte: John Calvin, the Church and the Eucharist (Princeton/New Jersey 1967).

Jos Lescrauwaet

Ökumenischer Rat der Kirchen und Liturgiereform

In allen Kirchen ist man mit Liturgiereform beschäftigt, und in keiner Kirche geht man dabei isoliert vor. Nicht nur stehen die Kirchen unter der Spannung des wachsenden Willens zur Zusammenarbeit, sie werden auch alle von ein und derselben großen Frage herausgefordert, bei der es um das Existenzrecht einer jeden Kirche geht: Was ist in einer sich immer mehr säkularisierenden Welt der Sinn des christlichen Gottesdienstes? Schließlich entdecken alle Kirchen beim Studium der Grundsätze des christlichen Gottesdienstes, daß es eine klar erkennbare allgemeingeltende Grundstruktur des Gottesdienstes gibt. Darin treten alle konstituierenden Elemente auf: Gemeinde der Christusgläubigen, Wort, Sakrament und ein Gottesdienstdiener, der sowohl Diener Christi wie auch Diener der Gemeinde ist. Die Anerkennung dieser vier Elemente mindert nicht nur die theologischen Gegensätze zwischen den Kirchen, sondern sie fördert auch die urchristliche Glaubenseinsicht, daß jedes dieser vier Elemente eine überkirchliche Einzahl hat: *eine* Gemeinde, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Brot und *ein* bevollmächtigter Dienst. Das Mysterium des Gottesdienstes offenbart und verwirklicht das Mysterium der Kirche, und dieses Geheimnis ist eines.

Die Liturgie-Dimension in der ökumenischen Bemühung kam deutlich zum Vorschein im Bericht der Sektion Einheit der dritten Vollversamm-

lung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Neu Delhi 1961). Die sichtbare Seite der christlichen Einheit wurde darin beschrieben als ein Zusammenkommen aller Getauften an jedem Ort zu einer lebendigen Gemeinschaft, die in dem einen Glauben steht, das eine Evangelium verkündet, das eine Brot bricht, gemeinsam betet, gemeinsam dient und gleichzeitig mit der ganzen Christenheit aller Orte und aller Zeiten vereint ist, so daß Amtsträger und Glieder von allen anerkannt werden und, wenn nötig, alle gemeinsam handeln und sprechen können.[1] Seit dieser Erklärung hat das Bewußtsein, daß es zwar verschiedene «Ways of Worship» (Lund 1952), aber nur *ein* «Christian Worship» gibt, stark zugenommen.

Montreal 1963

Die vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal im Jahre 1963 befaßte sich in zweien ihrer fünf Sektionen mit dem Gottesdienst: eine Sektion sprach über das gemeinsame und das besondere Priestertum, eine andere befaßte sich mit dem Wesentlichen des christlichen Gottesdienstes.[2] Diese zwei Sektionen zeigen nicht nur eine auffallende Einmütigkeit unter den im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengekommenen Kirchen, sondern auch eine Verstehensweise und ein Klima, die dem Katholiken von heute vertraut sind. Diese Übereinstimmung wird zwar in erster Linie von den Theologen der einzelnen Kommissionen und den 232 Delegierten der Weltkonferenz in Montreal repräsentiert, die den Kirchen ihre Erkenntnisse vorlegen; aber sie verdient bei den katholischen Liturgikern mehr Interesse als vereinzelte Liturgiereformen in den Teilkirchen der Reformation. Die Sektionsberichte von Montreal zu diesem Thema zeigen fachkundige Arbeit, zustande gekommen im Zusammenwirken aller großen kirchlichen Traditionsträger, die orthodoxen Ostkirchen eingeschlossen, die sich zum ersten Male in der Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung nicht verpflichtet fühlten, eine gesonderte Erklärung abzugeben.

Zu den bemerkenswertesten Artikeln dieser gemeinsamen Erklärung gehört der Abschnitt über die Eucharistie, der aus diesem Grunde hier zitiert wird, zumal er im Jahre 1967 in Bristol noch weiter ausgearbeitet wurde.

«Zahlreiche Unterschiede trennen uns in Lehre und Praxis des Heiligen Abendmahls. Eine gemeinsame Beschreibung ist dadurch erschwert. Wenn manche eine umfassendere Erklärung gewünscht hätten, können wir uns aber doch wenigstens auf folgende Formulierung einigen: Das Herrenmahl ist eine Gabe Gottes an seine Kirche; es ist ein Sakrament der Gegenwart des gekreuzigten und verherrlichten Christus, bis daß er kommt. Es ist ein Mittel, durch das das Kreuzesopfer, das wir verkündigen, in der Kirche wirksam wird. Im Herrenmahl werden die Glieder des Leibes Christi in der Einheit mit ihrem Herrn und Heiland erhalten, der sich am Kreuze selbst darbrachte: durch ihn, mit ihm und in ihm, der unser Großer Hoherpriester und Fürbitter ist, bringen wir dem Vater in der Kraft des Heiligen Geistes unseren Lobpreis, unsere Danksagung und unsere Fürbitte dar. Mit einem demütigen Herzen bringen wir uns selbst dar als ein lebendiges und heiliges Opfer, ein Opfer, das in unserem ganzen täglichen Leben Ausdruck finden muß. So vereinigt mit unserem Herrn und mit der triumphierenden Kirche und in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche auf Erden werden wir in dem Bund erneuert, der durch das Blut Christi versiegelt worden ist. Im Abendmahl nehmen wir das Hochzeitsmahl des Lammes im Reiche Christi vorweg.»[3]

Aufgrund der allgemeinen Zustimmung zu diesem Dokument und unter dem Einfluß der immer lauter werdenden Frage nach der Möglichkeit der Interkommunion beauftragte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 1964 das Sekretariat, ein eingehenderes Studium aller Fragen um die Eucharistie in Gang zu bringen (Konferenz in Aarhus/Dänemark).[4] J.-J. von Allmen (Neuchâtel) schrieb auf Bitten des Sekretariats dazu seine «Notes on the Lord's Supper».[5] Dieses Dokument diente, zusammen mit einem Aufsatz von L. Vischer «The Eucharist – Sign of Unity»,[6] als Unterlage für das Gespräch von Grandchamps im Jahre 1965, an dem gut zwanzig Theologen der anglikanischen, lutherischen, presbyterianischen, methodistischen, orthodoxen und unierten Kirchen sowie drei katholische Theologen teilnahmen. Dieses Gespräch führte zu überraschender Übereinstimmung, die in einem kurzen Bericht für das weitere Studium der Fragen in regionalen Gruppen festgehalten wurde.[7] Der Bericht und die Antworten der zu Rate gezogenen regionalen Studiengruppen wurden dann im Jahre 1967 noch von einem Sonderausschuß des Referates für Glauben und Kirchenverfassung geprüft, der anschließend ein empfehlendes Dokument für die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verfaßte, die im Jahre 1967 in Bristol zusammentrat. Diese Konferenz nahm das

Dokument nach einigen redaktionellen Änderungen an und sandte es zum Studium an die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rats der Kirchen.

Bristol 1967

Der von der Konferenz in Bristol angenommene Bericht über «Die Heilige Eucharistie» entwickelt drei Themen: 1. der anamnetische und epikletische Charakter der Eucharistie, 2. der katholische Charakter der Eucharistie, 3. Eucharistie und Agape. Ein Anhang befaßt sich mit der Interkommunion; er bringt keine neuen Gesichtspunkte, wohl aber neue Motive für eine schnellere Lösung dieses Problems.

1. Christus setzte das Sakrament seines Leibes und Blutes, mit Kreuz und Auferstehung als Mitte, als Gedächtnis des in ihm geschehenen ganzen Versöhnungshandelns Gottes ein. Mit seinem ganzen Werk ist Christus in diesem Gedächtnis selbst gegenwärtig, das als solches gleichzeitig der Vorgeschmack seiner Wiederkunft und der Vollendung des Reiches Gottes ist. Es geht nicht nur um eine Erinnerung an das Vergangene oder um die Bedeutung des Vergangenen, sondern um ein gegenwärtiges Handeln Christi mittels der kirchlichen Feier, die also Gegenwärtigsetzung und Vorausnahme umfaßt. Durch diese Gemeinschaft mit Christus nimmt die Kirche an dieser Wirklichkeit teil.

Gegenwärtigsetzung und Vorausnahme durch Gedächtnis werden in der Danksagung und flehentlichen Bitte verwirklicht, in denen die Kirche mit dem Sohn, ihrem großen Hohen Priester, vereinigt ist. In der Eucharistie macht Christus uns fähig, mit ihm zu leben und mit ihm zu beten.

Das Gedächtnis führt zur Epiklese, denn der himmlische Fürsprecher Christus bittet den Vater um die Sendung des Geistes. Deshalb bittet die Kirche des Neuen Bundes mit Vertrauen um den Geist, damit sie geheiligt und erneuert werde; damit sie in die ganze Wahrheit eingeführt und fähig werde, ihre Sendung in der Welt zu vollbringen. Anamnese, Epiklese und Kommunion sind nicht voneinander zu trennen. Der Geist ist es, der Christus in unserer Eucharistie gegenwärtig macht und der ihn uns in Brot und Wein gibt. – Daraus ergeben sich praktische Folgerungen:

a. Da Gedächtnis Christi das eigentliche Wesen sowohl des verkündigten Wortes wie auch der Eucharistie ist, bereichern diese beiden einander und müssen sie in Beziehung zueinander begangen werden;

b. der Gedächtnischarakter muß sowohl im Dankgebet wie auch in der eigentlichen «Anamnese» ausgedrückt werden;

c. die Epiklese muß in allen Liturgien zum Wort werden, sowohl als Gebet um den Geist über das Gottesvolk wie auch als Gebet über die ganze eucharistische Handlung, unter Einschluß von Brot und Wein; die Konsekration kann nicht auf einen bestimmten Augenblick des Gottesdienstes eingegrenzt werden, und die Stellung der Epiklese zu den Konsekrationsworten ist von keiner entscheidenden Bedeutung.

2. Der katholische Charakter der Eucharistiefeier geht aus jeder örtlichen Feier hervor. Die Austeilung des einen Brotes und des einen Kelches an einem bestimmten Ort offenbart die Gemeinschaft der Feiernden mit dem ganzen Christus und mit den Mitfeiern an allen Orten und zu allen Zeiten. Die katholische Kirche ist mehr als die Summe der Teilkirchen oder Ortskirchen, und sie offenbart sich ganz und gar in jeder Ortskirche.

Der katholische Charakter geht ferner aus der Tatsache hervor, daß in jeder Feier für die ganze Welt das Heil verheißen und als erfüllt vorausgesehen wird.

Der katholische Charakter wird dadurch verdunkelt, daß die einen Kirchen die Gültigkeit der Eucharistiefeier der anderen Kirchen anzweifeln. Wenn eine Kirche für sich fordert, Offenbarung der allgemeinen Kirche zu sein, wird sie darauf auch in ihren pastoralen Ordnungen und Leitungsordnungen Rücksicht nehmen müssen.

Die Katholizität der Eucharistie ist auch ein radikaler Anruf an die Kirche, alle Zersplitterung, alle nationalen, rassischen und konfessionellen Spaltungen zu überwinden.

Da die Kirche der Leib Christi für alle Menschen ist, lebt sie in einer großen Mannigfaltigkeit kultureller und gesellschaftlicher Situationen. Deshalb werden die Ortskirchen die Andersartigkeiten der anderen Ortskirchen achten müssen. Ebenso aber sollten sie alles vermeiden, was Anlaß zu Mißverständnissen gibt, gegenseitige Entfremdung fördert oder Spaltungen vertieft.

3. Die Agapefeier wird charakterisiert als gemeinsame Mahlzeit, die ausdrücklich im Namen und in der Gegenwart Christi gehalten wird und bei der die Verantwortung sowohl füreinander wie für die Welt ganz konkrete Form bekommt.

Die Kirchen werden angehalten, zunächst den Agape-Aspekt der Eucharistie in dem Sinn zu seinem Recht kommen zu lassen, daß jeder in der Eucharistie die tiefste Erfahrung der christlichen Bruderliebe erkennen kann.

Um das Gemeinschaftsbewußtsein einschließlich der Freude daran wie der Verantwortung dafür lebendig zu machen, können eigene Agapefeiern nützlich sein, wenn sie in Zusammenhang mit der Eucharistie gesehen werden.

Manchmal kann man auch Agape feiern, ohne daß die Eucharistie vorausgeht oder folgt, z. B. um das Gemeindeleben anzuregen oder auf Gegenwartsnöte aufmerksam zu machen; aber dann muß man sorgfältig darauf achten, daß dies nicht zur Unterbewertung der Eucharistie oder sogar zur Verwechslung von Agape und Eucharistie führt.

Interkonfessionelle Agapefeiern können der christlichen Zusammengehörigkeit und dem christlichen Zeugnis Ausdruck geben. Jede konfessionelle Gemeinschaft feiere zuerst ihre Eucharistie, um danach mit anderen Christen zusammen Agape zu halten.

Der Bristol-Bericht schließt mit der Empfehlung, eine Zusammenfassung über die wachsende ökumenische Übereinstimmung in der Frage der Eucharistie zusammenstellen zu lassen. Eine volkstümliche Ausgabe müßte eine breitere Öffentlichkeit über diese Entwicklung informieren.[8]

Der begrenzte Umfang dieser Chronik erlaubt nicht, diese Dokumente mit denen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu vergleichen; ein Vergleich würde jedoch sehr positiv ausfallen. Manchmal könnte man sogar auf fast wörtlich übereinstimmende Formeln hinweisen.

Uppsala 1968

Die Weltkonferenz der Kirchen, die dem Ökumenischen Rat der Kirchen angeschlossen sind, widmete in Uppsala eine ihrer sechs Sektionen dem «Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter». Der Anlaß zu dieser Themenstellung ist die Spannung, die überall zwischen der christlichen Gottesdienstpraxis einerseits und der modernen Sicht auf den Sinn des menschlichen Lebens mit dem entsprechenden Lebensklima anderseits festzustellen ist. Das Schema für die Beratungen stellt die Problematik in drei Themen dar:

1. Die Säkularisierung als Aufruf zur Erneuerung. Eine positive Würdigung der Säkularisierung als eines geschichtlichen Prozesses, in dem die wahren Möglichkeiten von Mensch und Welt erkannt werden, führt zu einer neuen Sicht auf die Wirklichkeit Gottes sowie von Mensch und Welt. Da Jesus Christus die Wirklichkeit Gottes offenbart, die Wirklichkeit des Menschen festhält und die Möglichkeit der Welt aufdeckt, ist er nicht nur Norm und Voraussetzung des wahrhaften Gottesdienstes, sondern auch derjenige, der uns zu diesem Gottesdienst befähigt.

2. Die lebendige Überlieferung des Gottesdienstes. Die Universalität des Priestertums Christi bewirkt eine wesenhafte Kontinuität im kirchlichen Gottesdienst aller Zeiten, Kulturen und Situationen. Wort und Sakrament sind auf gegenwärtige Verbindung zwischen Gott und den Menschen gerichtet; deshalb müssen sie immer wieder auf das Verständnis der jeweiligen Zeit abgestimmt werden.

3. Folgen aus der Säkularisierung für die Erneuerung der Tradition. Die Kirchen sollen ihre Glieder das echte und verstandene Gebet lehren; die Familien sollen ihren Kindern die Grundhaltung von Gottesdienst und Gebet beibringen; öffentlicher und privater Gottesdienst sollen die Gegenwartsfragen der Welt in sich aufnehmen; die Gebete sollen veränderlich und vielgestaltig sein. Dazu gehört auch, den Christen den Weg zum eigenen Inneren und zur schweigenden Liebe und Anbetung zu weisen. Schließlich vollzieht sich im gemeinschaftlichen und privaten Gebet auch der Kampf gegen die gottfeindlichen Mächte, die entfesselnd, entmutigend und spaltend am Werke sind; auch dieser Aspekt wird im christlichen Gottesdienst zum Ausdruck kommen müssen.[9]

Die achtzehn Thesen zur Unterstützung der Überlegungen stecken einen Arbeitsauftrag ab, der zu eingreifender Erneuerung führen kann, in dem die getrennten Überlieferungen zu einer neuen gemeinsamen Periode des christlichen Gottesdienstes gelangen können. Dazu werden die Richtlinien selbst der Vollversammlung[10] allein nicht genügen; denn die Entscheidung über Liturgiereformen liegt bei den einzelnen Kirchen. Die Vorschläge des Ökumenischen Rates machen Eigeninitiative keineswegs überflüssig; die nunmehr zu besprechende «Societas Liturgica» ist für diesen Sektor durchaus vielversprechend.

Societas Liturgica

Im Juni 1967 kam diese Vereinigung zustande, auf einer dazu einberufenen Zusammenkunft von etwa fünfzig Liturgikern aus den Kirchen der Anglikaner, Mennoniten, Lutheraner, Katholiken, Methodisten und Orthodoxen; Herkunftskontinente waren Europa, Nordamerika und Australien. Als Vorbereitung dazu diente, was bereits auf den Versammlungen von Grandchamps (1965) und Straßburg (1965) und indirekt durch die interna-

tionale und ökumenische Zeitschrift «Studia Liturgica» seit 1962 getan worden war. Die Begründer kamen zusammen auf persönlichen Titel ihrer Fachkennerschaft in der Liturgie; aber gut die Hälfte war offensichtlich auch Mitglied nationaler oder konfessioneller Liturgie-Kommissionen, so daß der Kontakt mit den offiziellen Instanzen gesichert war. Außerdem nahm Metropolit Emilianos von seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen teil, außer mehreren Mitgliedern der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

Die «Societas Liturgica» will die Forschung im Bereich der Liturgie und verwandter Gebiete fördern, einschließlich der zugehörigen seelsorgerischen Gesichtspunkte; den Austausch dieser Forschungsergebnisse und anderer liturgischer Erkenntnisse will sie erleichtern; sie möchte versuchen, das gegenseitige Verständnis der verschiedenen Liturgie-Traditionen zu vertiefen; schließlich will sie nach Wegen suchen, wie der Gottesdienst in der heutigen Welt als Notwendigkeit sichtbar gemacht werden kann.

Die Societas sieht drei Arten von Arbeitsweisen vor: Weltkonferenzen, kleinere Studiengruppen oder kleinere Konferenzen sowie die Förderung von Veröffentlichungen, die der Zielsetzung der Societas dienen. Die erste Weltkonferenz ist für das Jahr 1969 vorgesehen, und zwar für das Thema: Unsere Sprache im Gottesdienst – Revision, Erneuerung und Entwicklung. Zur Vorbereitung werden seit 1967 regelmäßig Informationsübersichten versandt mit Berichten über die liturgische Sprache in der katholischen, anglikanischen, schwedischen Tradition und in anderen Überlieferungen.

Mitglied kann jeder werden, der in liturgischen und verwandten Gebieten unterrichtet oder Forschungen anstellt; wer aktiv in offiziellen liturgischen Kommissionen tätig ist; wer wichtige Beiträge zum liturgischen Leben der Kirchen liefert oder von der Societas eingeladen wird. Auf der Mitgliederliste stehen alle wichtigen Zentren der Liturgieforschung und Arbeitszentren für liturgische Erneuerung, wenigstens was den Westen angeht; die katholischen, lutherischen, presbyterianischen und anglikanischen oder episkopalen Gruppen treten am stärksten hervor. Die Namenliste meldet viele anerkannte Fachleute.[11]

Vorschau

Wie in der katholischen Kirche sind auch die liturgischen Erneuerungsbewegungen in den Kirchen der Reformation aus privater Initiative hervorgegangen. Die meisten entwickeln sich ungefähr gleichzeitig mit den ökumenischen Bestrebungen in diesen Kirchen. Beide Bewegungen wachsen aus einem gemeinsamen Mutterboden hervor, dem wiedererwachenden Kirchenbewußtsein. Beide durchliefen einander sehr gleichende Stadien: Am Anfang standen romantisch-restaurative Interessen, es folgte die historische Forschung mit anschließender biblisch-theologischer Orientierung, und schließlich heute die Begegnung mit einer neuen Belebung des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt. Inzwischen wurden die privaten Initiativen von den kirchlichen Instanzen übernommen, die die Verantwortung sowohl für die liturgische wie die ökumenische Entwicklung auf ihr Programm geschrieben haben.[12]

Die wichtigsten Gesichtspunkte der sich entwickelnden Liturgiereformen liegen deshalb auch nicht in den übrigens zahlreichen Fakten, in denen reformierte Kirchen Elemente aufnehmen, die Katholiken als vertraute Elemente wiedererkennen. Wichtig ist vielmehr, daß die Kirchen der Reformation den Gottesdienst immer mehr als wesentlichen Teil des kirchlichen Lebens zu sehen beginnen, in welchem sie die Spannung erleben zwischen dem historischen Ursprung und der Kontinuität einerseits und der notwendigen Erneuerung im Zusammenhang des modernen Denkens und Lebens anderseits. Dieser Prozeß brachte sie inzwischen auf dieselben Wege, die auch die katholische Kirche heute geht, so daß wir gemeinsam Entdeckungen machen. Es wächst die Übereinstimmung bezüglich des Wesens des christlichen Gottesdienstes, vornehmlich über das Verhältnis von Wort und Sakrament, vom kirchlichen und eucharistischen Leib Christi, von gemeinsamem und besonderem Dienst, von christlicher Einheit und Vielgestaltigkeit, von Innen- und Außenseite des christlichen Gottesdienstes. Diese zunehmende Einmütigkeit tritt allmählich nach außen in Worten und Riten, in der Atmosphäre und manchem liturgischem Ausdruck. Manche meinen, dieser Prozeß verlaufe zu langsam; aber der Fortschritt der immer mehr auf einen Punkt zulaufenden Glaubenseinsicht ist jedenfalls vielverheißend und gibt bessere Garantien als einzelne rituelle Veränderungen. Gleichwohl sollte der Ansporn unserer säkularisierenden Zeit zu einem etwas mutigeren Tempo in der Liturgiereform antreiben.

[1] Neu-Delhi 1961 (Stuttgart und Basel 1962) 130.
[2] Montreal 1963 (Zürich 1963) 54–61, 62–72.
[3] Montreal 1963 (Zürich 1963) 66.
[4] Vgl. das Protokoll der Sitzung in Aarhus: Faith and Order Paper Nr. 44, 54–57.
[5] In stark überarbeiteter Form veröffentlicht unter dem Titel: Essai sur le repas du Seigneur (Neuchâtel 1967), deutsch: Ökumene im Herrenmahl (Kassel 1968).
[6] Später veröffentlicht als: Questions on the Eucharist, its past and future celebration: Studia Liturgica 5 (1966) 65–86.
[7] Ökumenische Diskussion X (2/1964) und Studia Liturgica 5 (1966) 121–125.
[8] Bristol 1967 = Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 7/8 (Stuttgart 1967) 83–94.
[9] Sektions-Entwürfe (Genf 1968) 101–107 (Entwurf) und 107 bis 116 (Kommentar).
[10] Der Bericht der Sektion V «Gottesdienst» («in einem säkularen Zeitalter») ist veröffentlicht in: Bericht aus Uppsala 1968 (Genf 1968) 82–89.
[11] Sekretariat: G. Mayes, The Deanery, Lismore, Co. Waterford (Irland).
[12] Vgl. Josephus Lescrauwaet, Oekumenische beweging: Liturgisch Woordenboek II (Roermond 1966) 1921–1929.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JOS LESCRAUWAET

geboren am 19. Juni 1923 in Amsterdam, Missionar vom heiligsten Herzen Jesu, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität von Nimwegen und doktorierte 1954 in Theologie. Er ist seit 1967 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät von Tilburg (Holland). Er veröffentlichte Arbeiten aus dem Gebiet der Ökumenik und arbeitet vor allem mit an: Oecumene und Tijdschrift voor Liturgie.

Colin Buchanan

Liturgische Reform im Anglikanismus

Einleitung

Die Anglikanische Kirchengemeinschaft ist eine heterogene Familie von 19 autonomen Kirchen oder Provinzen (und mehreren außerhalb dieser Provinzen stehender Diözesen), die alle aus der Reformation auf den britischen Inseln hervorgegangen sind. Die einzige logische Definition dieder Familie lautet, daß sie aus den Kirchen besteht, deren Bischöfe von dem Erzbischof von Canterbury zu der alle zehn Jahre stattfindenden Lambeth-Konferenz (die letzte fand im Jahre 1968 statt) eingeladen werden. Denn es gibt keinerlei konstitutionelle Verbindung zwischen ihnen. Jeder einzelne Bischofssitz läßt sich historisch auf die Bischöfe der englischen oder irischen Reformation zurückführen. Und während die 39 Artikel heute kaum noch ein lebendiges Band unter ihnen darstellen, gibt es das gemeinsame Erbe eines ganz bestimmten liturgischen Ethos, das bis auf den heutigen Tag den Anglikanismus charakterisiert. Und wenn die doktrinalen Grundlagen dieses Ethos für Änderungen offener waren, als die äußeren Formen (z. B. die Verwendung des Chorhemdes und der «New Cathedral»-Gesang), dann ist das eine greifbare Eigentümlichkeit in einer an sich eigentümlichen Institution. Natürlich darf die Anglikanische Kirchengemeinschaft nicht mit der Kirche von England verwechselt werden, und bei vielen liturgischen Änderungen – zum Guten oder zum Schlechten – hat die Initiative bei den jüngeren Kirchen gelegen. Die Lambeth-Konferenzen selbst haben bei den Änderungen eine Rolle gespielt, obwohl ihre Entscheidungen keineswegs eine konziliare, sondern nur eine moralische Geltung besitzen. Bis 1920 lehnten sie Änderungen am Common Prayer Book von 1662 im allgemeinen ab. Zwischen 1920 und 1948 bestätigten sie mit vorsichtiger Zurückhaltung den Grundsatz der Änderungen als solchen, und 1958 machte der zuständige Ausschuß sich entschieden den Grundsatz der Änderung zu eigen und erarbeitete detaillierte Vorschläge für alle wichtigeren gottesdienstlichen Handlungen.[1] Die Konferenz von 1968 befaßte sich überhaupt nicht mit liturgischen Fragen.

Und doch spielt die Kirche von England eine ganz besondere Rolle. Dafür gibt es mehrere Gründe. Noch immer ist sie die Kirche Englands und umfaßt als solche 26 Millionen getaufte Engländer und Engländerinnen (wenn auch nur etwa 10% von ihnen ihre Osterkommunion halten). Damit rangiert sie wenigstens theoretisch zahlenmäßig vor der gesamten übrigen Anglikanischen Kirchengemeinschaft insgesamt. Der Erzbischof von Canterbury hat eine besondere Stellung als Vorsitzender der Lambeth-Konferenz. Der Theologenstab der Kirche von England besitzt überall eine hohe Autorität. Die englischen Missionsgesellschaften (einschließlich des geringeren Anteils von Irland, Schottland und Wales) stellen an die 70% der überseeischen Missionskräfte der Anglikanischen Gemeinschaft. Das alles trägt dazu bei, daß die gesamte Gemeinschaft mit besonderem Interesse auf England schaut. Außerdem wird die latente Spannung zwischen den katholischen und evan-

gelikalen Kräften am stärksten in England selbst empfunden, was den hier getroffenen Entscheidungen eine zusätzliche Bedeutung verleiht. Schließlich stammt das Book of Common Prayer aus England, was dazu geführt hat, daß seinen in England vorgenommenen Überprüfungen und Erneuerungen eine spezielle Aufmerksamkeit (und in manchen Fällen eine besondere konstitutionelle Qualifikation) gegeben wird. Damit aber gilt auf diesem Gebiet ebenfalls England selbst eine besondere Aufmerksamkeit, und der Autor dieses Beitrages, der seit 1964 Mitglied der Erzbischöflichen Liturgiekommission ist, verfügt in diesem Punkt über eine unmittelbare Erfahrung vom Verlauf der Überprüfung.

1. Der Hintergrund der Überprüfung der Liturgie

Der anglikanische Gottesdienst in seiner heutigen Form geht auf Cranmers drastische – aber notwendige – Reformen der Jahre 1549 und 1552 zurück. Weitere weniger erhebliche Änderungen wurden ferner 1662, nach der Wiederherstellung der Monarchie und des Bischofsamtes im Jahre 1660, eingeführt. Seit dieser Zeit ist das Book of Common Prayer von 1662 das einzig rechtmäßige liturgische Buch der Kirche von England geblieben bis zum Jahre 1966. So hat es – im Rang gleich nach der Bibel – als grundlegendes Dokument für praktisch alle überseeischen Pflanzungen des Anglikanismus seine Reise um die Welt gemacht. Außer im 18. Jahrhundert, als zunächst Schottland (1764) und danach (in Anlehnung daran) Amerika (1790), neue eucharistische Riten einführten, hat es kaum irgendwo auf der Welt mehr als geringfügige Änderungen daran gegeben. Praktisch haben mehrere Kirchen, so die von England, Wales, Irland, Kanada, Uganda, die C.I.P.B.C.[2], die von Australien und von Neu-Seeland den Stand von 1662 im wesentlichen unverändert bis ins letzte Jahrzehnt beibehalten.

Das Attribut «das einzig rechtmäßige Buch» erinnert an die gewaltsame Einführung dieses Buches in der Kirche von England durch die Uniformitätsakte («Act of Uniformity») von 1662. Dieses Gesetz verlangte eine genaue Beobachtung der textlichen und zeremoniellen Anweisungen des Buches; und kein Priester, keine Pfarrei, keine Diözese oder Synode besaß die Autorität, seine Formen zu ändern; so wurden die ersten Anträge für eine substantielle Änderung in den Jahren 1927–28 vor das Parlament gebracht (und dieser Antrag blieb erfolglos). Die Uniformitätsakte verlieh damit dem Buch eine unbeschränkte Immunität jeder Überprüfung gegenüber. Dadurch entstand eine liturgische Stabilität, die an Verknöcherung grenzte.

Im letzten Jahrhundert haben sich die Grundformen des Sonntagsgottesdienstes geändert. Um 1900 waren sie etwa folgendermaßen: Geistliche aus den Reihen der «evangelicals» und der «moderates» hielten einen sogenannten Acht-Uhr-Kommuniongottesdienst ohne Predigt und Gesang. Um 11 Uhr hielten sie den Morgengottesdienst, die sogenannten «matins», mit Predigt, und um 18,30 Uhr den Abendgottesdienst oder die Vesper, den sogenannten «evensong», wieder mit Predigt. Ein hoher Prozentsatz der Gläubigen, die regelmäßig den Sonntagsgottesdienst besuchten, empfingen nur selten oder niemals die Kommunion. Die Anglokatholiken, die im 19. Jahrhundert entstanden waren, vertraten den Standpunkt, die Kommunion müsse nüchtern empfangen werden, überhaupt sei die Eucharistiefeier der Hauptgottesdienst des Tages. Dadurch ergab sich bei ihnen folgende Gottesdienstordnung: die sogenannte Acht-Uhr-Kommunion, speziell für diejenigen, die kommunizieren wollten; das Hochamt um 11 Uhr mit Predigt, aber wohl ohne Kommunion. So waren an den beiden Enden des kirchlichen Spektrums Wort und Sakrament getrennt, und diejenigen, die am Sonntag nur einmal zur Kirche gingen, empfingen das eine oder das andere, aber nicht beides. Die Anglokatholiken begannen um diese Zeit auch in Nachahmung der nachtridentinischen römischen Praxis – unter Verstoß gegen das Gesetz – die sakramentalen Spezies aufzubewahren und ihnen außerliturgische Verehrung entgegenzubringen. In der Liturgie selbst wurde stillschweigend der römische Kanon eingeführt und der ganze Gottesdienst mit dem vollen römischen Zeremoniell gefeiert. Die Rolle des Zelebranten war es, mit höchster «Korrektheit» die Liturgie zu vollziehen, während die Gläubigen veranlaßt wurden, sich an ihre Gebetbücher zu halten und sich privaten Frömmigkeitsübungen zu widmen. Zur gleichen Zeit fanden die evangelikalen Gläubigen am besten zu ihrem Gott in improvisierten Gebetsversammlungen und einer persönlichen Frömmigkeit, während die öffentliche Liturgie, das heißt der Morgen- oder Abendgottesdienst mehr oder weniger zur Umrahmung der Predigt wurde. So entstand wie durch eine Ironie der Zustand, daß wiederum beide Enden des Spektrums einander ähnlich waren: diesmal in der Trennung der Liturgie von privaten Frömmigkeitsübungen. Die individualistische Frömmigkeit er-

lebte zweifellos einen starken Aufschwung, doch die Einheit des Gottesvolkes, wie sie in der Liturgie zum Ausdruck kommt, zusammengefaßt und gestärkt wird, kam dabei kaum zur Geltung. Diese gottesdienstlichen Modelle und Konzeptionen wurden natürlich auch exportiert. So finden wir den viktorianischen Anglokatholizismus heute noch in Westindien, während der viktorianische Evangelikalismus vor allem in Uganda sichtbar wird.

Eine liturgische Bewegung in der Kirche von England ist erst von den Dreißigerjahren unseres Jahrhunderts an in greifbarer Form zu beobachten. Gefördert wurde sie durch zwei Bücher des anglokatholischen Mönchs Gabriel Hebert: *Liturgy and Society* (1935) und *The Parish Communion* (1937). Von dieser Zeit an ist bei allen, außer bei den Übervorsichtigen, eine fortschreitende Bewegung in Richtung auf die Reintegrierung von Wort und Sakrament zu beobachten, verbunden mit einem Bemühen, die Liturgie aufzuwerten, sie verständlich und zu einem Gemeinschaftsfaktor zu machen. Die «Parish Communion (die Kommunionfeier der Pfarrei)» ist eine um 9,30 oder 10 Uhr stattfindende eucharistische Feier für die gesamte Gemeinde. Dabei wird eine Predigt gehalten. Alle beteiligen sich am gemeinschaftlichen Gesang und Gebet und an den Responsorien. Laien, die eigens dafür bestimmt worden sind, übernehmen häufig die Lesungen, bringen Brot und Wein an den Altar und beten – das allerdings weniger häufig – die Fürbitten vor. Im Prinzip empfangen alle die Kommunion, außer den jüngeren Kindern, die aber dennoch anwesend sind. Die Zeremonien sind vereinfacht, und manche Zelebranten feiern die Liturgie dem Volk zugewandt, um damit den Sinn für die Gemeinschaft zu fördern.[3] Die Evangelikalen übernehmen die «Parish Communion» nur zögernd, da sie nicht gern ihren traditionellen Rahmen für die Predigt des Wortes Gottes aufgeben wollen, tendieren aber heute dahin, zumindest einmal im Monat einen morgendlichen oder abendlichen Hauptgottesdienst mit gemeinsamer Kommunionfeier und Predigt zu halten.

Diese beiden üblichen, oben beschriebenen Muster stehen für die Kritik offen. Die Evangelikalen befinden sich ganz deutlich noch in einer Übergangsphase. Doch sieht es aus, als gelangten auch sie zu einer beständigeren Lösung, denn an die 1000 Teilnehmer ihres großen Kongresses in Keele (1967) erklärten: «Wir beschließen, auf eine wöchentliche Feier des Sakramentes als zentralen Gemeinschaftsgottesdienst der Kirche hinzuwirken.»[4] Doch stößt die Parish-Communion-Bewegung auch auf Hindernisse, die ihren eigenen Vertretern häufig gar nicht klar sind. Kommunionfeiern mit großer Beteiligung kosten viel Zeit, und die Predigt ist der erste Leidtragende dabei. Zugleich zeichnet sich Hand in Hand mit der Konzentrierung auf einen Hauptgottesdienst ein Nachlassen der Beteiligung am Abendgottesdienst ab. Dieser verliert unter solchen Umständen seine Anziehungskraft sowohl für die (kleine) Schar derer, die gewohnt sind, am Sonntag zweimal am Gottesdienst teilzunehmen, als auch für die Außenseiter und Suchenden, die allem Anschein nach stärker an einem nichtsakramentalen Gottesdienst interessiert sind.

Die Parish Communion ist heute überall in der Welt eingeführt (wenn auch in den evangelikalen Gebieten weniger als anderswo). Doch hat die Anglikanische Gemeinschaft einen großen Mangel an Geistlichen, vor allem in Südamerika, Afrika und Asien. Dadurch wird es vielen Gemeinden unmöglich, die wöchentliche Kommunionfeier in der Praxis durchzuführen. Einheimische Katechisten halten dann häufig Wortgottesdienste. Doch in solchen Situationen ist gegenwärtig ein Trend zu beobachten, der die Feier der Vormesse oder «Vorkommunion (antecommunion)» der des üblichen Morgen- oder Abendgottesdienstes vorzieht. Außerdem ist durch diese Mangelerscheinungen das Problem des Aushilfs- oder nebenamtlichen Geistlichen aktuell geworden. Und man kann in nächster Zukunft in den jungen Kirchen mit verschiedenen Experimenten zur Neukonzeption des kirchlichen Amtes rechnen.

2. *Allgemeine Tendenzen bei der liturgischen Erneuerung*

Neue Modelle und verschiedenartige, von Ort zu Ort wechselnde Bedürfnisse haben zu einer Reihe grundsätzlicher Regelungen zur Genehmigung neuer Gottesdienstformen geführt, das heißt die Idee des «Experimentierens» wach werden lassen. In den Jahren 1549, 1552 und 1662 hatte man revidierte Liturgien zunächst schriftlich niedergelegt und sie dann verbindlich gemacht, ohne daß sie vorher jemals praktisch durchgeführt worden waren. Ganz ähnlich verhielt es sich mit der mißlungenen englischen Revision der Jahre 1927–28. Doch in den Sechzigerjahren unseres Jahrhunderts sind verschiedene gottesdienstliche Formen zunächst nur «probeweise» autorisiert worden. Sie bilden nur Alternativen zu den amtlich vorgeschriebenen Gottesdienstformen. Sie gefährden daher, obwohl sie die Idee der Einheitlichkeit in

der Form einigermaßen strapazieren, keineswegs die einheitliche Lehrkonzeption des geltenden Book of Common Prayer. Und kein kirchlicher Amtsträger kann genötigt werden, sie zu verwenden. Für gewöhnlich wird ihnen nur eine kurze Lebensdauer zugestanden. Derartige neue kirchenrechtliche Verfahren sind in jüngster Zeit unter anderem in England, Wales, Irland, Amerika, Australien und Neu-Seeland eingeführt worden. Solche Experimente mit anschließender verantwortlicher Kritik sollen eine Gewähr für die Vermeidung einer erneuten Verknöcherung bieten.

In den sechziger Jahren konnte man eine entschlossene Teilnahme der Evangelikalen an der liturgischen Erneuerung beobachten. Das Book of Common Prayer ist ein protestantisches Buch. Daraus aber ergab sich, daß überall, wo neue anglikanische Kirchen oder Kirchenprovinzen gegründet wurden, die Anglokatholiken (unter Hinwegsetzung über die Bestimmungen der Uniformitätsakte) nichts Eiligeres zu tun hatten, als den Ritus der Eucharistiefeier und nicht selten auch verschiedene Tauf- und Begräbnisriten zu ändern. Die Evangelikalen auf der anderen Seite haben bis in die jüngste Zeit keine Veranlassung gehabt, das Book of Common Prayer zu revidieren. Dadurch sind alle Initiativen für eine Überprüfung und Erneuerung in die Hände der Anglokatholiken gefallen. So hat sich in den sechziger Jahren bei allen Erneuerungen in überseeischen Gebieten ganz deutlich ein massiver Trend in dieser Richtung ergeben. Das 20. Jahrhundert hat 17 neue eucharistische Riten in der Anglikanischen Kirchengemeinschaft erlebt, von denen 12 vollständig von den Anglokatholiken inspiriert waren[5] und die übrigen zum Teil ebenfalls.[6] Doch seit 1960 hat sich die Situation gewandelt. In den vier Jahren von 1964–1967 sind 15 weitere neue eucharistische Riten entstanden, von denen nur vier auf einer eindeutig anglokatholischen Grundlage beruhen;[7] drei weitere zeigen Merkmale anglokatholischen Einflusses,[8] zwei sind im großen und ganzen neutral,[9] und sechs sind weithin protestantisch.[10] So haben wir heute nicht mehr einen einheitlichen Trend, und die einzelnen Kirchen sind frei von jeglichem pananglikanischen Druck, der sich im vergangenen Jahrzehnt entwickelt hatte.

Ein weiterer neuer Zug der sechziger Jahre, über den allgemein noch heiß diskutiert wird, ist das Problem des liturgischen Englisch. Bis 1960 gab es ein solches Problem nicht. Obwohl heutzutage die Muttersprache einer Kirche Mataco oder Suaheli sein kann, hat sich das liturgische Englisch seit Cranmer nicht mehr gewandelt und schien unwandelbar. Die Genialität von Cranmers Schöpfung hatte die verhängnisvolle Folge einer sprachlichen Stagnation gehabt. Die Apologeten suchten nachträglich Motivationen dafür, ganz ähnlich denen, die man für die Beibehaltung des Lateins in der römischen Messe in Feld geführt hat. Erst jetzt, wo wir diesen Beitrag schreiben, beginnt der Fels von Cranmers Tudor-Englisch ganz langsam abzubröckeln. Endlich werden allzu lange, verschachtelte Perioden aufgegliedert in kurze koordinierte Sätze; großer Wortaufwand wird vereinfacht, archaische Worte werden in modernen Ausdrucksformen wiedergegeben und vor allem wird – wenn das auch ganz gewiß nicht das Wichtigste ist – bei der Anrede Gottes das antiquierte «Thou» durch das heute übliche «You» ersetzt. Der Anstoß dazu kommt aus Australien und Neu-Seeland. Doch neue Vorschläge zur Modernisierung, die 1968 in England gemacht wurden, gehen bereits über die Vorstöße unserer Antipoden hinaus.

Im weiteren muß auf eine allerdings vorerst noch recht langsam verlaufende Strömung in Richtung auf eine ökumenische Liturgie aufmerksam gemacht werden. Sie geht in ihren Anfängen auf die im Jahre 1950 geschaffene Liturgie der Kirche von Südindien zurück. Zwei Anglikaner, Dr. L.W. Brown und Rev. T.S. Garrett, haben bei ihrer Zusammenstellung einen besonders starken Einfluß ausgeübt, und beide waren in der Folgezeit aktiv am Zustandekommen anderer ökumenischer Liturgien beteiligt. So spielte Dr. Brown in Ostafrika eine Rolle bei der Schaffung einer Unionsliturgie, an der auch die Lutheraner beteiligt waren, während T.S. Garrett in Nigeria maßgeblich dazu beitrug, daß die Nigeria-Union-Liturgy sich möglichst eng an die Liturgie der CSI hielt. Beide Unionsliturgien sind von den Anglikanern der betreffenden Gebiete gebilligt worden, obwohl keine der beiden Unionen, für die sie bestimmt waren, tatsächlich vollzogen wurde. In England hat eine gemischte liturgische Arbeitsgruppe (ohne Beteiligung der römischen Katholiken) eine Reihe von Vorschlägen für den Kalender und die Sonntagslesungen erarbeitet, und es ist durchaus denkbar, daß sie bald von der Kirche von England angenommen werden. In anderen Ländern (zum Beispiel in Amerika, Kanada, Nordindien u.a.m.) sind Unionsverhandlungen im Gange, und dementsprechend ist auch, wenn die Dinge soweit gediehen sind, mit neuen ökumenischen Liturgien zu rechnen. Wahrscheinlich wird die Liturgie nur in solchen Unionen ihr spezifisch anglikanisches (und

bisweilen pananglikanisches) Gewand ablegen und vollkommen im Boden ihrer heimischen Kulturen Wurzeln fassen.

3. Erneuerung der Eucharistiefeier

Gregory Dix' Buch *The Shape of the Liturgy* (1945; Die Gestalt der Liturgie) bildete einen Wendepunkt in der Erneuerung der eucharistischen Feier. Er unterschied darin vier Gestaltelemente entsprechend dem, was der Herr beim Abendmahl getan hatte: das Brot nehmen, danksagen, das Brot brechen und verteilen. Das «Nehmen des Brotes» erblickte er in der Gabenbereitung; durch seinen Einfluß wurde diese erneuert und unmittelbar vor den Kanon gestellt. Ganz ähnlich ist heute auch das Brechen des Brotes als dritte der vier Handlungen vom Kanon getrennt, doch folgen sie alle vier ziemlich nah aufeinander. Dadurch, daß Dix hervorhob, daß der Kanon eine Danksagung ist, hat er die modernen Überprüfungen und Erneuerungen von den alten Diskussionen über den «Augenblick» der Konsekration befreit. Römisch orientierte Anglokatholiken haben immer den Standpunkt vertreten, der Einsetzungsbericht wirke als Konsekration, während in den zwanziger und dreißiger Jahren der Hippolyttext manche Wissenschaftler zu der Annahme veranlaßte, die Epiklese sei die ursprüngliche Konsekrationsform (ein Gedanke, der früher schon in den schottischen und amerikanischen Riten aufgetaucht war). In den zwanziger Jahren war es in England und Südafrika zu großen Diskussionen über den «Zeitpunkt» der Wandlung gekommen. Die Südafrikanische Synode hatte in diesem Zusammenhang erklärt, das Wesen der Konsekration sei Danksagung. Dix verbreitete diesen Gedanken durch volkstümliche Darstellung. Sein Erfolg beruhte nicht auf der logisch begründeten Ablehnung der Epiklese, sondern darauf, daß er betonte, schon seine äußere Gestalt lasse erkennen, daß das eucharistische Gebet ursprünglich Danksagung gewesen sei. Die Lambeth-Konferenz von 1958 warf das Gewicht ihrer Autorität für diese Auffassung in die Waagschale. So ist heute die Epiklese ganz abgeschafft (außer bei den direkten Abkömmlingen der Verfechter der Riten des 18. Jahrhunderts), und die Überprüfung und Erneuerung der eucharistischen Riten wird von der Idee der Danksagung beherrscht, deren Niederschlag sich in langen Präfationen, Ausdrücken des Gotteslobes zur Eröffnung des Post-Sanctus, gemeinsam gesprochenen Responsorien beim Einsetzungsbericht, Akten der Danksagung bei der Anamnese und einer ausgiebigen Verwendung von Doxologien findet. Manuelle Gestik ist abgeschafft, doch halten sich immer noch «römische (western)» Ideen, so zum Beispiel in der normalerweise vorgesehenen nachträglichen Konsekration. Hier zeigt sich die wachsende Unsicherheit darüber, was die Konsekration eigentlich *ist*.

In anderen Punkten ist es zu allgemein anerkannten Strukturänderungen gekommen, die weithin dazu dienen, die Gliederung des Gottesdienstes in «Vorkommunion» (Vormesse, Wortgottesdienst) und «Kommunion» (sakramentaler Gottesdienst) deutlicher sichtbar zu machen. Drei Lesungen, unterbrochen von Gesängen, führen auf die Predigt hin. Nach dieser folgen das Glaubensbekenntnis und die Fürbitten der versammelten Gemeinde. Das Sündenbekenntnis und die Absolution gehören heute noch, speziell in England und Irland, zur «Kommunion», während sie an anderen Orten an den Anfang des Wortgottesdienstes (Vorkommunion) gerückt worden sind. Die Postkommunion ist durchsichtiger geworden, da man das Gebet des Herrn in den eigentlichen sakramentalen Komplex hineingenommen und das *Gloria*, das Cranmer an das Ende der Handlung verlegt hatte, wieder an den Anfang, unmittelbar nach dem Sündenbekenntnis und der Absolution, gerückt hat.

Die Überprüfungen und Erneuerungen haben verschiedene doktrinale Probleme aufgeworfen. Eins davon ist die Frage nach dem Opfercharakter. Das Book of Common Prayer legte besonders großen Wert auf die Feststellung, daß unser Herr auf Golgotha «ein volles, vollkommenes und ausreichendes Opfer, zur Sühne und Genugtuung» dargebracht hat. Es herrscht eine verbreitete Tendenz, das Gewicht dieser Feststellung zu erleichtern. Diese hat, namentlich in England, bereits in den Texten ihren Niederschlag gefunden. Ein weiteres Problem hängt mit unserer Reaktion auf das Gebot unseres Herrn «tut dies zu meinem Andenken» zusammen. Was tun wir in Wirklichkeit? Cranmer sagte: Wir essen und trinken (und tat dies unmittelbar nach dem Einsetzungsbericht, der mit diesem Gebot endet). Die Anglokatholiken möchten zu der traditionellen Anamnese zurückkehren, die eine Darbringung enthält. Die Evangelikalen haben zwar keine Einwände gegen die Rückkehr zu einer Anamnese, betonen jedoch, ihr Inhalt dürfe keine ausdrückliche Darbringung sein, da diese nicht dem entspreche, was der Herr befohlen habe. Daher kehrt man in England und andernorts zu Formulierungen wie «wir halten das Gedächtnis» zurück, die das Problem vorläufig ungelöst

lassen. Das dritte Problem betrifft die Fürbitten für die Verstorbenen, gegen die sich wiederum, nicht allein unter Berufung auf Cranmer, sondern auch auf die Schrift, die Evangelikalen gewandt haben; doch auch hier hat man Kompromißtexte gefunden. Der Autor dieses Beitrages war in den beiden letztgenannten Punkten nicht mit den englischen Vorschlägen des Jahres 1966 für die Eucharistiefeier einverstanden, was zur Beschleunigung des Suchens nach Kompromissen beigetragen hat.

Eines der interessantesten Phänomene bei den Textrevisionen war das Entstehen und Anwachsen einer Ritenfamilie, die mit England überhaupt kaum eine Verbindung hatte. Die Liturgie der Südindischen Kirche aus dem Jahre 1950 taucht fast wörtlich in der Liturgie der Nigerianischen Union (1965) wieder auf und mit nur geringen Abwandlungen in der Liturgie des Iran (1967). Sie liegt den Vorschlägen der Lambeth-Konferenz von 1958 zugrunde, und diese wiederum sind von Brown selbst in *A Liturgy for Africa* (1964), das für alle afrikanischen Kirchenprovinzen bestimmt war, weiter ausgearbeitet worden. Dieses Buch seinerseits liegt der Liturgie der Ostafrikanischen Union (1966) und Neu-Seelands (1966) zugrunde. Ferner hat die Liturgie der Südindischen Kirche Einflüsse auf die Irische Liturgie (1967) und *A Modern Liturgy* (1966) in Australien gehabt. Diese letztere hat als besonderes Merkmal die Trennung der Danksagung für das Brot und für den Kelch. Der ganze Vorgang aber dürfte ein weiterer Hinweis darauf sein, daß die altanglikanische Gleichförmigkeit im Verschwinden begriffen ist.

4. Die Erneuerung der Taufe und Firmung

Der hier zur Verfügung stehende Raum gestattet nur eine schlaglichtartige Beleuchtung einzelner Probleme. So besteht seit den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein Streit, ob die Firmung ein rein traditioneller pastoraler Brauch oder ein eigenes, auf den Herrn zurückgehendes Sakrament oder aber die Vollendung eines komplexeren Initiationssakramentes (Wasser und Handauflegung) ist. Die letzte dieser drei Auffassungen, die von Mason, Dix, Thornton usw. vertreten worden ist, hat in den Texten ein geringfügiges Übergewicht bekommen, und wird in der Praxis häufig befolgt, wenn der Bischof die Erwachsenentaufe, die Firmung und die Erstkommunion zusammen in einem einzigen Gottesdienst spendet (wie die Experimentaltexte es gestatten, ja sogar erwarten). Das andere große Problem ist das der Kleinkindertaufe. Es besteht Unsicherheit, ob es überhaupt eine Berechtigung gibt, sie «unterschiedslos» in dieser Form zu spenden, und ob die Erklärungen der Reue und des Glaubens im eigentlichen Sinne stellvertretend gegeben werden können. Die Texte variieren in allen diesen Punkten. Nur in einem gibt es Anzeichen für eine sich langsam durchsetzende Übereinstimmung: in der Erkenntnis, daß jede Taufe in einem öffentlichen Hauptgottesdienst stattfinden sollte und nicht bei dem traditionell englischen «4 o'clock». Die wachsende Säkularisierung der englischsprechenden Welt wirft Probleme für die Kindertaufe auf, zu deren Lösung im rein liturgischen Bereich die Liturgiker sich unfähig fühlen.

So werden die Anglikaner in der Zukunft noch größere Probleme zu bewältigen haben. Wann soll das als Säugling getaufte Kind gläubiger Eltern kommunizieren? Was soll die Kirche mit Kindern von Ungläubigen tun? Auf diese Fragen gibt es bis heute noch keine eindeutigen Antworten.

[1] Über ihre Auswirkungen auf die eucharistische Liturgie siehe C. O. Buchanan, Modern Anglican Liturgies (Oxford 1968) Kap. 2.

[2] Die Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon.

[3] Dieser Brauch, zu dessen Durchführung in der Regel der Altar von der Ostwand abgerückt werden muß, läßt sich bis Ende der vierziger Jahre zurückverfolgen; eine größere Popularität hat er aber erst in den sechziger Jahren erhalten.

[4] Keele 67 (London 1967) § 76.

[5] Swahili Mass (1919), Bombay (1922), N. Rhodesia (? 1925), Amerika (1928), Nyasaland (? 1929), Südafrika (1929), Schottland (1929), Ceylon (1933), Korea (1938), Madagaskar (1945), Japan (1959), Westindien (1959). Sie alle finden sich in B. Wigan, The Liturgy in English (Oxford 1964) außer dem Ritus von Madagaskar, der bei Buchanan aaO. zu finden ist.

[6] England (1928), Hong Kong (1938 und 1957), Kanada (1959) und C. I. P. B. C. (1960). Sie alle finden sich bei Wigan aaO., außer dem Ritus von Hong Kong des Jahres 1957, dessen Text bei Buchanan aaO. abgedruckt ist.

[7] Amerika (1967), Brasilien (1967), Schottland (1966) Wales (1966). Sie alle sind abgedruckt in Buchanan, aaO.

[8] England First Series (1966), Hong Kong (1965), A Liturgy for Africa (1964). Sie alle sind abgedruckt in Buchanan, aaO.

[9] England Second Series (1967), Neu-Seeland (1966). Abgedruckt in Buchanan, aaO.

[10] Australien, A Modern Liturgy (1966), Chile (1967), Liturgie der Ostafrikanischen Union (1966), Iran (1967), Irland (1967), Liturgie der Nigerianischen Union (1965). Abgedruckt in Buchanan aaO.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

COLIN BUCHANAN

geboren am 9. August 1934 in London, 1962 in der anglikanischen Kirche ordiniert. Er studierte am Tyndale Hall Theological College und wurde 1962 Master of Arts. Er ist seit 1964 Bibliothekar und Lektor am London College of Divinity (Northwood). Er veröffentlichte: Modern Anglican Liturgies (Oxford 1968).

Berichte

Heinrich Rennings

Über Ziele und Aufgaben der Liturgik

Es sei der Wunsch der Kirche – so erklärt Artikel 21 der Konstitution über die Liturgie des 2. Vatikanischen Konzils – «eine allgemeine Erneuerung der Liturgie sorgfältig in die Wege zu leiten». Mit dieser Weisung und der Konstitution selbst griff die höchste Autorität der Kirche das wachsende Verlangen der letzten Jahrzehnte nach einer Reform des Gottesdienstes auf und weitete die unter den Päpsten des 20. Jahrhunderts vorgenommenen Einzelreformen zum Beschluß einer generellen Liturgiereform aus. Dabei wurde ein theologisch vertieftes Verständnis von «Liturgie» und eine in mancher Hinsicht von der nachtridentinischen Zeit abweichende Sicht des gottesdienstlichen Handelns der Kirche zugrunde gelegt. Für die liturgische Entwicklung der abendländischen Kirche hat eine neue Epoche begonnen.

Die Frage liegt nahe, ob sich aus der konziliaren Entscheidung zugunsten einer umfassenden Reform des Gottesdienstes und aus der Liturgiekonzeption des Konzils auch Konsequenzen für jene theologische Disziplin ergeben, die sich wissenschaftlich mit dem Gottesdienst befaßt und «Liturgik» oder «Liturgiewissenschaft» heißt.

Genügt es, wenn diese Disziplin einfach die Liturgiekonstitution (und die anderen Dokumente der Kirchenversammlung), die Erlasse zur Ausführung der Konstitution und die neuen liturgischen Bücher ihrem Lehrstoff hinzufügt und in der Art ihrer bisherigen Methode behandelt? Erfüllt die Liturgiewissenschaft ihre Aufgabe als theologischer Disziplin in der jetzt begonnenen Periode der Kirchengeschichte noch, wenn sie in der gleichen Weise wie bisher betrieben wird? Leistet sie damit der Kirche und ihren gottesdienstlichen Versammlungen heute und in Zukunft den von ihr geschuldeten Dienst? Welches müßten ihre Aufgaben und Ziele sein? Wo sollten die Schwerpunkte einer nachkonziliaren Liturgik liegen, wo ihre Grenzen? Wo etwa hätte die Liturgiewissenschaft ihren Platz innerhalb der theologischen Disziplinen, und in welcher Beziehung steht sie zu anderen Sparten der Wissenschaften? Zu einer Antwort auf diese Fragen sollen im folgenden einige Anhaltspunkte vorgelegt werden, soweit sie außerhalb des engen Kreises der Fachwissenschaftler Aufmerksamkeit erwarten können. Es dürfte hilfreich sein, dabei mit einem kurzen – systematischen, nicht chronologischen – Rückblick zu beginnen: Was hat die Liturgiewissenschaft seit ihrem Aufblühen im 19. Jahrhundert als ihre Aufgabe angesehen?

Verschiedene Auffassungen von den Aufgaben der Liturgik

Die wissenschaftliche und theologische – oder mindestens diesen Anspruch erhebende – Behandlung des Gottesdienstes ist naturgemäß weitgehend von dem jeweiligen Liturgiebegriff abhängig; daraus ergeben sich unterschiedliche Meinungen und überraschend verschiedenartige Ausarbeitungen des liturgiewissenschaftlichen Stoffgebietes.[1]

1. Wo man die Liturgie hauptsächlich als Sammlung von Vorschriften ansah, die von der kirchlichen Hierarchie für die Handhabung der öffentlichen Riten und Zeremonien erlassen wurde, verstand man unter Liturgik fast ausschließlich die systematische Erfassung dieser Vorschriften und ihre Auslegung. Die «scientia liturgica» galt als identisch mit der «*scientia Rubricarum*».[2] Die Handbücher einer so verstandenen «Liturgie» und «Liturgik» waren Sammelwerke, in denen minutiös der äußere Ablauf des Ritus beschrieben wurde. Die am häufigsten zitierten Quellen waren bezeichnenderweise neben den liturgischen Büchern die zahllosen Erlasse und Antworten der Ritenkongregation (über 4000 Nummern der «Decreta authentica»), die sich zu einem Dschungelparadies der Kasuistik ausgewachsen hatten. Dieser Sicht der Liturgik entsprach auch die Einordnung der Liturgik als einer Teildisziplin des Kirchenrechtes.[3] Das komplizierte und verwickelte Rubrikensystem, bei dem nach einer Bemerkung des damaligen Vizegeneralrelators der Ritenkongregation «der gewiegteste Rubrizist kaum mehr die Fäden auseinanderklauben» konnte,[4] rief die Interpreten und Kommentatoren der für die Liturgie erlassenen Gesetze auf den Plan. Weniger gegen ihre Arbeit, die unter den damaligen Verhältnissen als unentbehrlich empfunden werden konnte, als vielmehr gegen die Identifikation von Liturgiewissenschaft und Rubrizistik richtete sich die Kritik; die Rubrikenkunde wurde zur Hilfswissenschaft der Liturgik erklärt oder ganz der praktischen Ausbildung des Klerus zugewiesen.[5]

2. Einen anderen Schwerpunkt erhielt die Liturgik dort, wo der kirchliche Gottesdienst erstlich unter dem Gesichtspunkt seiner geschichtlichen Entwicklung gewertet wurde. Liturgie waren dort die in einem jahrhundertelangen Prozeß unter mannigfaltigen Einflüssen gewordenen «Kultakte» und «Kultformen». Die starke Betonung der geschichtlichen Komponente und die reichen Ergebnisse der historischen Forschung verführten einzelne Liturgiker dazu, die *Liturgiegeschichte* als den Hauptgegenstand der Liturgiewissenschaft anzusehen.[6] Dabei mag das Klima eines sehr stark historisierend orientierten Wissenschaftsbegriffes mitgespielt haben: Die um den Nachweis ihrer Wissenschaftlichkeit und Selbständigkeit bemühte Liturgik sah in der geschichtlichen Forschungsarbeit einen willkommenen Beweis ihrer Gleichberechtigung und Eigenständigkeit.[7] Die Liturgiegeschichte – so hieß es aber auch beispielsweise noch in einem angesehenen theologischen Lexikon nach der Mitte des 20. Jahrhunderts – sei nicht etwa nur die unentbehrliche Grundlage, sondern sogar «ein wesentliches Element der Liturgik».[8] Niemand wird die Notwendigkeit geschichtlicher Untersuchungen zur Liturgie leugnen! Wie ungebührlich stark sich diese Betrachtungsweise aber in den Vordergrund schob, zeigt die Meinung, daher gehöre die Liturgik zur historischen Disziplin, insbesondere zur Kirchengeschichte.[9] Krassestes Beispiel für eine historisierende Liturgieauffassung bleibt das ab 1907 erscheinende große lexikalische Werk von F. Cabrol und H. Leclerq, das den bezeichnenden Titel «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie» erhielt. Als wenn die Liturgie mit der Archäologie mehr zu tun hätte als irgendeine andere theologische Disziplin!

Die Ablehnung der überwiegend historischen Sicht der Liturgie[10] und der Zuordnung der Liturgik zur Kirchengeschichte fußte auf einem zutreffenderen Liturgiebegriff. Wo die Liturgie primär nicht als geschichtliches Gebilde, sondern als lebendiges Geschehen der Kirche gesehen wurde, führte dies zu einem Verlangen nach Berücksichtigung ihrer aktuellen Bedeutung durch die Liturgiewissenschaft. Dabei läßt sich eine Erweiterung der Aufgaben der Liturgik in dreifacher Hinsicht feststellen; diese drei Richtungen können mit den Stichworten «systematisch», «pastoral» und «theologisch» gekennzeichnet werden.

3. Schon 1841 (!) kam A. Graf nach einer kritischen Sichtung der ihm vorliegenden liturgiewissenschaftlichen Handbücher zu dem Urteil: «Was die Liturgik betrifft, so besitzen wir zahlreiche und tüchtige Vorarbeiten zu einer Geschichte der katholischen Liturgie. Sehr reichhaltig ist auch die rein praktische Literatur, die Literatur, welche bloß unmittelbar Anleitung geben will, die bestehende Liturgie richtig und würdig zu verwalten. Aber die Wissenschaft der katholischen Liturgie, die eigentliche Liturgik fehlt bis heute.»[11] Der Verfasser fragt dann in seiner «Kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie» weiter: «Oder besitzen wir ein Werk, welches das Bestehende nicht bloß empirisch zusammenstellt, nicht bloß teilweise und ungenügend durch die Geschichte und durch liturgische Grundsätze erklärt und verbessert? Besitzen wir ein System der katholischen Liturgie?» Genau achtzig Jahre später unternahm R. Guardini – wohl ohne die Arbeit A. Grafs zu kennen – einen neuen Vorstoß. Er forderte 1921 eine Forschungsrichtung und Forschungsweise der Liturgiewissenschaft, die er zum Unterschied von der historischen als «*systematische Liturgiewissenschaft*» bezeichnete. Sie habe die Frage zu beantworten: Was ist und bedeutet die Liturgie jetzt? Die Liturgie liegt ja «nicht bloß in Schriften und Denkmälern der Vergangenheit begraben, wie etwa die Verehrung des Mithras, sondern steht heute als wirkliche Lebensäußerung wirklicher religiöser Gemeinschaften vor uns, insbesondere als Religionsübung der katholischen Kirche».[12] Wenn Guardini als Gegenstand der systematischen Liturgieforschung die «lebendige, opfernde, betende, die Gnadengeheimnisse vollziehende Kirche in ihrer tatsächlichen Kultübung und ihren auf diese bezüglichen verbindlichen Äußerungen»[13] ansah, war er sich bewußt, damit nicht etwas grundsätzlich Neues angeregt zu haben. Vor und nach ihm wurde wiederholt die Behandlung der Bedeutung des gegenwärtigen Gottesdienstes zu den Aufgaben der Liturgik gerechnet, die sich nicht mit einer Erklärung des Entstehens der vorhandenen Liturgie begnügen dürfe.[14] Aber Guardini stützte seine Forderung nach der systematischen Methode auf neue wissenschafts-theoretische Erörterungen; seine Vorschläge waren unverkennbar eine Auswirkung der liturgischen Erneuerungsbestrebungen auf die Liturgiewissenschaft.

4. Aus ungefähr der gleichen Zeit sei ein Beispiel für die Ergänzung der geschichtlichen Betrachtungsweise durch eine «*pastorale*» *Perspektive* angeführt. Bezüglich der immer wieder auftauchenden Frage, ob die Liturgik (neben Homiletik und Katechetik) ein Teil der Pastoraltheologie sei, meinte J. Seitz in seinem Lehrbuch der Pastoral-

theologie, diese Disziplinen könnten nicht mehr innerhalb der Pastoraltheologie behandelt werden. Nur soviel aus diesen drei Fächern will er in sein Lehrbuch aufnehmen als zur Erörterung seelsorglicher Probleme erforderlich sei. Es überwiege nämlich – bemerkt Seitz – in der neuen selbständigen Wissenschaft der Liturgik das «historisch-exegetische Moment»; das «seelsorglich-praktische Moment» dürfe aber nicht vernachlässigt werden. Daher hätte die Pastoralwissenschaft darzulegen, wie das Priestertum seine Aufgabe in Gottesdienst und Sakramentenspendung zu erfüllen habe, um die in ihnen liegenden Heilsgnaden den Menschen zu vermitteln. Diesen Teil der Pastoraltheologie nennt Seitz «pastorale Liturgik».[15] Abgesehen von der Fragwürdigkeit der Beschränkung der pastoralen Liturgik auf die Tätigkeit des Priesters und auf die Vermittlung der Heilsgnaden bleibt der Vorschlag von Seitz insofern erwähnenswert, weil der von ihm benutzte Terminus «pastorale Liturgik» auf verschiedenen Umwegen eine große Verbreitung finden sollte.

Der Mönch Athanasius Wintersig aus der Abtei Maria Laach griff nämlich diesen Ausdruck auf und entwickelte in seinem Aufsatz «Pastoralliturgik» ein Programm für eine seelsorgswissenschaftliche Behandlung der Liturgie, die neben der Liturgiegeschichte und der liturgiewissenschaftlichen Systematik stehen sollte. Wintersig ging von der Voraussetzung aus, «die Liturgie als das hohepriesterliche Fortleben Christi in der Kirche» sei «der wahre Mittelpunkt des religiösen Lebens der Gläubigengemeinde».[16] Darum müsse es auch innerhalb der Theologie eine wissenschaftliche Lehre davon geben. Diese «Wissenschaft vom liturgischen Leben der Gemeinden» habe zu untersuchen und darzustellen, «ob und wie sich unter den verschiedensten örtlichen, persönlichen und kulturellen Verhältnissen das liturgisch-priesterliche Gemeindeleben auferbauen und erhalten läßt».[17] Wintersig erhoffte sich von einer Pastoralliturgik, die er noch in weiteren Einzelheiten skizzierte, «daß jede liturgische Funktion ihren organischen, unter-, ein-, neben- und übergeordneten Platz im religiösen Leben der Gemeinde und dies im Rahmen ihres ganzen übernatürlichen und natürlichen Daseins erhält».[18] Damit ist deutlich, daß er die Liturgie keineswegs als einzige Aufgabe des kirchlichen Wirkens ansieht; Wintersig will mit seiner Pastoralliturgik nicht im mindesten die Pastoraltheologie ersetzen. Sein Aufsatz ist ein erstmaliger Versuch, aus einem neuen Verständnis der Liturgie, die sich aus der Zuordnung von Liturgie und der gesamten Seelsorge ergebenden Probleme systematisch zu erfassen. Es kam zwar nie zu einer umfassenden Ausarbeitung einer solchen seelsorgswissenschaftlichen Liturgik,[19] doch spielte Wintersigs «Pastoralliturgik» bei der Namensgebung einer 1943 in Frankreich gegründeten Arbeitsstelle für «Liturgie und Seelsorge» eine Rolle. Die Arbeitsstelle erhielt nämlich den Namen «Centre Pastorale liturgique» (CPL); das war eine für den französischen Sprachgebrauch «neue, bis dahin ungewohnte Wortverbindung».[20] Während Wintersig mit seinem Begriff stets eine wissenschaftliche Lehre gemeint hatte – er sprach nie von einer «pastoralen Liturgie» – und die Gründer des CPL *einen* Zweig aus den vielen der Gesamtpastoral bezeichnen wollten,[21] schufen ungenaue Übersetzungen des für den Namen des französischen Zentrums verwendeten Ausdrucks den ungeeigneten Terminus «Pastoralliturgie», «liturgia pastoralis».[22] Da «Liturgie» den Gottesdienst selbst meint, ist die Beifügung von pastoral widersinnig: Es gibt neben der Feier der Messe oder der Taufe nicht noch eine «pastorale Messe» oder «pastorale Taufe». Hingegen sollte es innerhalb der Liturgik – darum ging es den Vertretern des «pastoralen» Aspektes der Liturgie – eine notwendige Beschäftigung beispielsweise mit der Messe und der Taufe geben, die nicht nur nach der Geschichte der Riten oder nach ihrer Bedeutung für eine liturgiewissenschaftliche Systematik, sondern nach ihrem Ort und ihrem Vollzug innerhalb des Gesamten des kirchlichen Handelns fragt.

5. Die Wertung der Liturgie als einem zentralen kirchlichen Akt, als erster und notwendiger Quelle christlichen Geistes, als Geschehen zur Verherrlichung Gottes und Heiligung des Menschen ergab die Forderung nach einer Erweiterung der *liturgiewissenschaftlichen Thematik in theologischer Hinsicht*. L. Beauduin unternahm 1912 den Versuch, die Liturgie in einem heilsgeschichtlichen Aufbau systematisch zu erfassen.[23] Verschiedene Äußerungen kirchenamtlicher Stellen zur liturgischen Ausbildung, speziell des Klerus, wiesen auf die Berücksichtigung theologischer Aspekte hin.[24] Eine theologische Liturgik, die aufzeige, welchen Platz der Liturgie gemäß der Offenbarung in der allgemeinen Heilsökonomie zukomme und welche die Elemente der Liturgie vom theologischen Gesichtspunkt aus erforsche, postulierte C. Vagaggini, der selbst viel Material zu einem solchen Versuch beitrug.[25] Wiederholt wurde darauf hingewiesen, daß die theologische Reflexion über das, was kirchlicher Gottesdienst ist, freilich auch von

anderen theologischen Disziplinen geleistet werden müsse und nicht nur innerhalb der Liturgik selbst erfolgen könne.[26]

Der knappe wissenschaftstheoretische Überblick ließ die unterschiedlichen Meinungen erkennen, die bezüglich der Aufgaben und Ziele der Liturgik schon vorgetragen worden sind. Trotz der Verschiedenartigkeit der Ansätze zeigt sich dabei – bis auf einige später noch zu erwähnende Ausnahmen – eine bemerkenswerte Übereinstimmung in zwei Punkten:

Die Liturgik wurde erstens vor allem unter dem Gesichtspunkt des Lehrstoffs der Priesterausbildung und Priesterfortbildung gesehen. Auch wo die Liturgie nicht als bloße Angelegenheit des Klerus, sondern umfassender als Handeln aller Glieder der Kirche verstanden wurde, richtete sich die Liturgik überwiegend an den Klerus, um ihm zum rechten Verständnis und Vollzug der Liturgie zu verhelfen und ihn zu befähigen, auch die Laien dazu anzuleiten.

Zweitens befaßte sich die Liturgik – ganz gleich ob mit rubrizistischem, historischem, systematischem, pastoralem oder theologischem Schwerpunkt – fast ausschließlich entweder mit früheren, zum großen Teil untergegangenen Liturgien oder mit der jeweils geltenden Liturgie, d.h. den kirchenamtlich vorgeschriebenen, in den liturgischen Büchern oder anderen kirchlichen Dokumenten niedergelegten Unterlagen und Anweisungen (Texten, Noten, Regeln) für den Gottesdienst und alle mit ihm zusammenhängenden Fragen.

Bezüglich der beiden genannten Punkte muß aber gefragt werden, ob eine solche Aufgabenstellung der Liturgik noch ausreicht.

Liturgik ist mehr als ein Ausbildungsfach

Die Dringlichkeit einer liturgischen Ausbildung – was damit im einzelnen auch immer gemeint sein müßte – der Theologiestudenten, des Klerus insgesamt und auch der Laien, speziell solcher, die bestimmte kirchliche Ämter übernehmen, soll gewiß nicht bestritten werden. Es bedarf aber keiner langen Begründung, daß die Aufgabe der Theologie in der Kirche weiter reicht als nur oder hauptsächlich auf einen kirchlichen Beruf vorzubereiten. Es wäre daher verfehlt, die Ziele einer theologischen Disziplin mit dem Blick auf die im Lehrplan einer kirchlichen Ausbildungsstätte dafür zur Verfügung stehenden Unterrichtsstunden beschreiben zu wollen. Es gab Theologie schon vor der speziellen kirchlichen Berufsausbildung. Vielmehr ist es eine unerläßliche Lebensfunktion der Kirche, methodisch wissenschaftlich auf das Offenbarungswort und Gottes Heilshandeln zu reflektieren, es zu erschließen und entfaltend zu deuten in den sich ändernden geschichtlichen Situationen der Glaubenden. Dabei ist die Kirche selbst und ihr Wirken nicht nur in der unveränderlich bleibenden Struktur Gegenstand der theologischen Analyse; die Kirche ist angewiesen auf die theologische Reflexion über ihre Lebensvollzüge, insofern diese ihr in den konkreten Verhältnissen der jeweiligen Gegenwart stets neu aufgegeben sind. K. Rahner hat dies als eigentliches Aufgabengebiet der «praktischen Theologie» – die mehr sein müßte als eine «Pastoraltheologie» im engen Sinn, die sich nur mit den Obliegenheiten des «pastor» befaßt – unterstrichen, nämlich zu behandeln «den je aktuellen Selbstvollzug der Kirche, wie dieser und soweit dieser in einer wissenschaftlichen Reflexion im voraus zu ihm selbst aus dem Wesen der Kirche und aus der theologischen Analyse der Gegenwartssituation heraus erkannt werden kann als geschehender (kritisch) und als geschehen-sollender (normativ)».[27] Da das gottesdienstliche Handeln zu den elementaren, unabdingbaren und unersetzlichen Lebensvollzügen der Kirche gehört, muß es auch in einer solchen Weise in der Theologie behandelt werden. Demnach besteht die Aufgabe der Liturgiewissenschaft in der theologischen Reflexion auf das gottesdienstliche Handeln der Kirche, insofern es faktisch vollzogen wird und insofern es vollzogen werden sollte gemäß den Erkenntnissen, die sich einerseits aus der bleibenden Struktur der Kirche und anderseits aus der theologischen Analyse der jeweiligen geschichtlichen Situation der Kirche ergeben.[28]

Liturgie als je neue Aufgabe der Liturgik

Damit haben wir bereits zu der weiteren Frage Stellung genommen, die sich an den historischen Überblick über die verschiedenen Auffassungen bezüglich der Aufgabe der Liturgik anschloß: Es genügt nicht, wenn die Liturgiewissenschaft nur frühere oder gegenwärtig vollzogene Liturgie zu ihrer Aufgabe rechnet. Es gehört zu dem ihr obliegenden Dienst an der Kirche, über mögliche Liturgien zu reflektieren und sowohl Prinzipien als auch Konkretisierungen für ein den Erfordernissen der jeweiligen kirchlichen Gegenwart am besten entsprechendes gottesdienstliches Handeln zu entwickeln. Wenn K. Rahner schreibt, «die heutige Liturgiewissenschaft hat nicht mehr in erster

Linie die Geschichte und Würdigung der bestehenden Liturgie, sondern die wissenschaftlich theologische Reflexion über die zu schaffende Liturgie zu ihrem Gegenstand gemacht»,[29] weist er auf dieses Ziel der Liturgik hin; freilich muß man dabei fragen, ob die Liturgiewissenschaft das wirklich schon *getan hat*, oder diese Feststellung nicht eher als Einladung auffassen sollte.

Es braucht nicht zu überraschen, daß die hier postulierte Aufgabe der Liturgik nicht schon vor Jahrzehnten in die Erörterungen über die Liturgik einbezogen worden ist. Solange die Liturgie fixiert und fertig, fast unveränderbar erschien und ihre mangelnde Kongruenz mit den tatsächlichen Verhältnissen und Bedürfnissen der Kirche gerechtfertigt und verteidigt wurde, bestanden weder Raum noch Verlangen nach einer theologischen Disziplin, die sich mit einer «Liturgia condenda» (K. Rahner) befaßt hätte. Diese Überlegung macht auch teilweise einsichtig, warum die Liturgiewissenschaft zwar durch ihre historische Forschung indirekt viel zur Vorbereitung der liturgischen Reformen beigetragen hat, die Erneuerungsbestrebungen selbst aber anfänglich recht zurückhaltend verfolgte und keine Führungsrolle dabei übernahm. Es war zunächst nur eine relativ kleine Gruppe von wissenschaftlichen Liturgikern, die «den Eifer für die Erneuerung der Liturgie als ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche» (Liturgiekonstitution Art. 43) erkannten. Das mag zum Teil jedoch darin begründet sein, daß die wissenschaftliche Reflexion ihrer Eigenart gemäß erst mit einer Verzögerung einsetzt.

Mit der Konzilskonstitution über die Liturgie liegt nun freilich ein Dokument vor, dessen Liturgiebegriff die genannten Zielsetzungen einer kritisch-normativen Liturgik nicht nur zuläßt, sondern gebieterisch verlangt. Die Aussagen dieses Dokumentes über das Wesen der Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche wollen ja keineswegs das letzte Wort zu diesem Thema sprechen, sondern Richtpunkte für eine Weiterarbeit markieren. Da die Reformbeschlüsse des Konzils nicht «*die* alte Liturgie» durch «*die* – wieder starre – neue Liturgie» ersetzen wollen, sondern auf eine grundsätzlich «offene Liturgie» (was nicht heißt: willkürliche!) hinauslaufen, bleibt die Suche nach dem je optimalen Selbstvollzug der Kirche in ihrem gottesdienstlichen Handeln eine ständige Aufgabe der Liturgik. Die von der Liturgiekonstitution erhobene Forderung nach «einer Anpassung der dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen an die Notwendigkeiten unseres Zeitalters» (Artikel 1; vgl. auch die Artikel 21, 23, 62, 88) drückt klar die dynamische Komponente des konziliaren Liturgieverständnisses aus. Die «Notwendigkeiten unseres Zeitalters» können immer klarer erkannt werden und deshalb andere Lösungen nahelegen; die Notwendigkeiten der nächsten Generation können wiederum andere Konsequenzen für das gottesdienstliche Wirken und seine Einbettung in das gesamte Handeln der Kirche angemessen erscheinen lassen. Man kann die Grundsatzentscheidung der Konstitution «Sacrosanctum Concilium» dahingehend zusammenfassen, daß das ekklesiale Prinzip der «ecclesia semper reformanda» – wobei die Erneuerung nicht etwa nur eingeengt auf die Beseitigung von eventuellen Mißständen verstanden werden soll, sondern als die je neue notwendige Gestaltwerdung der mit der Fähigkeit zur Fülle und Vielfalt ausgestatteten Kirche – auch wieder für die gottesdienstlichen Versammlungen gelten soll: «Liturgia semper reformanda». Es wäre verfehlt anzunehmen, die Liturgiereform sei ein einmaliges, begrenztes Unternehmen, aus dem dann wieder für eine lange Periode «fertige Liturgie» hervorginge. Die beschriebene Aufgabe einer neuen Liturgik ist daher gleichfalls nicht eine vorübergehende Beschäftigung, sondern eine bleibende Verpflichtung.

Da die genannten Ziele der Liturgik primär nicht zufallen insofern sie ein Lehrfach der theologischen Ausbildungsstätten ist, erscheinen hier auch die Erörterungen zweitrangig, ob und inwieweit die Liturgik innerhalb einer Praktischen Theologie angesiedelt werden sollte oder als relativ selbständig anzusehen wäre. Die früher gelegentlich heftige Betonung der Selbständigkeit außerhalb der Pastoraltheologie setzte das lange vorherrschende verengte Verständnis von Pastoraltheologie voraus. In jedem Fall wird eine kritisch-normative Liturgik weithin auf die in der Praktischen Theologie (im erwähnten Sinn) erarbeiteten theologischen Analysen der Gegenwartssituation der Kirche zurückgreifen. Sie wird allerdings auch Fragen stellen, auf die eine Praktische Theologie von sich aus zunächst gar nicht stößt; sie wird Konkretisierungen bieten müssen, die von der Praktischen Theologie als solcher nicht geleistet werden können. Daher braucht nicht vermutet oder befürchtet zu werden, die hier vertretene Konzeption der Liturgik würde schließlich zu einem Aufgehen der Liturgiewissenschaft in die Praktische Theologie führen.

Es erschiene uns unzureichend und für die Liturgik selbst verhängnisvoll, in der erwähnten Ziel-

setzung der Liturgik nur *eine der möglichen* (vielleicht durchaus erwünschten) Forschungsaufgaben dieser Disziplin neben einer rechtlichen, historischen, systematischen, pastoralen oder theologischen Liturgik zu sehen. Wir meinen vielmehr, daß diese Schwerpunkte der bisherigen Liturgiewissenschaft – soweit sie überhaupt in eine Liturgik gehören und nicht eher beispielsweise tatsächlich in der Kirchen- oder Dogmengeschichte oder in praktischen Ausbildungskursen behandelt werden sollten – einen notwendigen Platz in einer kritisch-normativen Liturgik hätten und darin eigentlich erst ihre Integration finden würden. Eine theologische Lehre «von den gottesdienstlichen Versammlungen im Namen Jesu», ihrer Stellung und ihren Vollzügen innerhalb des gesamten Lebensvollzuges der Kirche der jeweiligen Gegenwart (und in etwa auch Zukunft), käme ohne Zweifel auch aus einer gewissen Engführung heraus, die manchen Stofferarbeitungen der früheren Liturgik nicht abgesprochen werden kann. Vielleicht könnte man bei einer solchen Liturgik zu ahnen beginnen, daß bei aller Wissenschaftlichkeit – Theologie und kreative Schöpfungskraft, Phantasie, Inspiration sich keineswegs ausschließen, sondern zusammengehören.

Daß die hier gemeinte Liturgik in weit stärkerem Ausmaß als die bisherige liturgiewissenschaftliche Arbeit die Ergebnisse der anthropologischen Wissenschaften verwerten muß, liegt auf der Hand. Es geht dabei nicht um eine bloße Konfrontierung einer schon vorhandenen Liturgie mit beispielsweise der Religionspsychologie, Soziologie, Tiefen- und Sozialpsychologie, Sprach- und Musikwissenschaft! Es geht darum, die Erkenntnisse dieser Wissenschaften für das zu planende und entwerfende gottesdienstliche Handeln fruchtbar zu machen. «Denn nur wenn man weiß, wie die Christen als Menschen von heute sind,... kann man die Frage beantworten, *wie* die Liturgie der Kirche *heute* sein müsse.»[30] Ein «Handbuch der Liturgiewissenschaft», in dem die Sakramentare des frühen Mittelalters häufiger zitiert werden als zeitgenössische Werke der anthropologischen Wissenschaften, dürfte daher in Zukunft seinem Anspruch nicht mehr gerecht werden.

Was die Abgrenzung des Gegenstandes der neuen Liturgik angeht, so wäre zu bemerken, daß darin eine der ersten Aufgaben dieser Disziplin bestehen würde. Es kommt selbstverständlich nicht auf den Gebrauch des Wortes «Liturgie» an, aber die heute weithin übliche Zuweisung einzelner gottesdienstlicher Akte zu den in der Liturgiekonstitution (Artikel 13) benutzten Einteilungen der Gottesdienste in «Liturgie», «sacra Ecclesiarum particularium exercitia» und «pia exercitia» muß von der Sache her als willkürlich erscheinen. Sie hat zum Beispiel zur Folge, daß das Breviergebet eines einzelnen Priesters in einem Eisenbahnabteil «Liturgie» ist, während die öffentliche Fronleichnamsprozession mit Teilnahme des Bischofs, vieler Kleriker und Laien, keine «Liturgie» ist, sondern «nur» ein «sacrum exercitium» einer Teilkirche! Sachlich wäre wohl der ganze Bereich des «öffentlich-kirchlichen gottesdienstlichen Handelns» einschließlich der gottesdienstlichen Versammlungen zur Feier der Sakramente, Aufgabengebiet der kritisch-normativen Liturgik,[31] wobei es unerheblich ist, ob diese Gottesdienste in liturgischen Büchern, die von Rom, den Bischöfen oder niemand approbiert sind oder auch nicht in liturgischen Büchern, sondern etwa nur vom Fernsehen aufgezeichnet sind.

Die kritisch-normative Liturgik und die amtskirchliche Ordnungsbefugnis

Bedenken gegen die beschriebene Zielsetzung der Liturgik könnten mit der Frage angemeldet werden, ob eine solche Liturgiewissenschaft sich nicht Rechte anmaße, die nicht ihr zustehen, sondern den kirchlichen Amtsstellen. Hat die Liturgiekonstitution nicht ausdrücklich erklärt, «das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, steht einzig der Autorität der Kirche zu» (Artikel 22)?

Wir meinen, daß die Konzeption einer kritisch-normativen Liturgik zu dieser Erklärung des Konzils nicht im Gegensatz steht.

Es wäre zunächst daran zu erinnern, daß die neuen liturgischen Ordnungen nach den Weisungen der Konzilskonstitution großenteils nur als «Rahmenordnungen» angelegt werden sollen; je nach den Umständen und Verhältnissen kann legitimerweise aus den angebotenen Möglichkeiten ausgewählt werden, sei es durch die Bischofskonferenzen oder durch die jeweilige gottesdienstliche Versammlung. Kriterien zu entwickeln, nach denen eine derartige Auswahl erfolgen soll, ist demnach eine Aufgabe, die keineswegs in die Rechte der Autoritäten eingreift.

Unsere Aufgabenstellung der Liturgik ging jedoch weiter und erwartete von ihr neben Prinzipien auch Konkretisierungen für das sein-sollende gottesdienstliche Handeln. Bezüglich dieser Aufgabe scheint uns das Verhältnis zwischen der Ordnungsbefugnis der Autorität und der Liturgik in

ähnlicher Weise wie bei den anderen theologischen Disziplinen zu lösen zu sein. Die theologische Wissenschaft kann und will das Lehramt oder die Leitungsinstanzen nicht ersetzen, sondern hat deren Amtsfunktion zu respektieren. Wie andere Disziplinen bietet auch die Liturgik ihre Erkenntnisse an, muß aber die Entscheidung über die Anwendung anderen überlassen. Daraus kann freilich nicht gefolgert werden, dann sei eine solche Liturgik überflüssig, weil sie in Hinsicht auf die praktische Realisierung weithin eine «Wissenschaft in der Bedingungsform» bleiben muß. Wenn die Kanonistik sich Gedanken über die Tunlichkeit der Abschaffung bestimmter Ehehindernisse oder über die Einführung neuer macht, wenn die Praktische Theologie Vorschläge für eine bessere Umschreibung der Grenzen der Diözesen entwickelt, geschieht das auch in der Bedingungsform. Die Möglichkeit einer leichteren Einführung der Ergebnisse der Liturgik in die Praxis unter Nichtbeachtung der Entscheidungen der Autorität sind kein Grund, die Forschungen der normativen Liturgik zu unterlassen oder als Geheimwissenschaft zu betreiben. Unzureichende Regelungen liturgischer Angelegenheiten, die von den zuständigen Organen und Kirchenleitungen angeordnet werden, sind verbindlich, bleiben aber deshalb doch unzureichend; sie auch als solche zu bezeichnen, ist keine Mißachtung des Amtes. «Die Hörbereitschaft des Theologen läuft nämlich nicht auf einen solchen Gehorsam hinaus, worin die von ihm wissenschaftlich erarbeiteten Feststellungen, Untersuchungen, Schlußfolgerungen sich einfach nach der Autorität zu richten hätten.»[32] Daß die kritische Funktion wie alle Arbeit der Liturgik im Geiste eines «Ethos der Liturgiewissenschaft» geschehen muß, sollte selbstverständlich sein: «Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Liturgie..., die nicht wenigstens indirekt im Dienst des liebenden Vollzugs des Gottesdienstes stehen will, muß... nicht nur als müßig, sondern als verderblich angesehen werden.»[33]

Schon A. Graf hatte darauf aufmerksam gemacht, daß auch die Entscheidungen der kirchlichen Autoritäten einer wissenschaftlichen Leitung bedürfen.[34] Unter Hinweis auf Graf bemerkt ein Handbuch der katholischen Liturgik aus dem Jahre 1912: «Die Liturgik als positive, als theologische Disziplin kann der kirchlichen Autorität nicht entbehren und hat dieselbe allweg zu respektieren; aber die Träger der kirchlichen Autorität werden auch gerne die Liturgik in ihr Interesse ziehen und die Ergebnisse ihrer Forschung geeignet verwerten.»[35]

Die Unterweisung über die Liturgie in den kirchlichen Ausbildungsstätten

Zum Abschluß unserer Anhaltspunkte für eine Neuorientierung der Ziele und Aufgaben der Liturgik sei noch das Problem des liturgiewissenschaftlichen Lehrfaches erwähnt. Es dürfte aus unseren Darlegungen deutlich geworden sein, daß die postulierte Liturgik nicht einfach gleichzusetzen ist mit den Theologie-Kursen, die in den Bildungseinrichtungen für den kirchlichen Dienst über gottesdienstliche Themen gehalten werden. Die Liturgiekonstitution hat hierzu – soweit der Klerus in Betracht kommt – eine Reihe wichtiger Weisungen gegeben, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Die in dem Konzilsdokument vorgelegte Konzeption der Liturgiewissenschaft ist auf die Zwecke der Klerusausbildung abgestimmt; man würde ihr nicht gerecht, wenn man sie als erschöpfende Beschreibung der Aufgaben der Liturgik werten sollte. Auch eine von der Römischen Kongregation für die Seminare und Universitäten 1965 veröffentlichte «Instruktion über die liturgische Ausbildung des Klerus» trägt nichts zur Erarbeitung einer kritisch-normativen Liturgik bei; ganz abgesehen von den offensichtlichen Mängeln dieser Instruktion, die in manchen Punkten die konziliaren Entscheidungen nicht zur Kenntnis nimmt (und wohl deshalb trotz vorausgegangener Konfirmation durch den Papst nicht im offiziellen Publikationsorgan des Apostolischen Stuhls promulgiert wurde).[36]

Wenn die Zielsetzungen der Unterweisungen über die Liturgie auf den verschiedenen Ebenen kirchlicher Ausbildungsstätten für Klerus und Laien (Priester, Helferinnen und Helfer in der Seelsorge, Küster, Kirchenmusiker usw.) auch andere als die der Liturgik sein müssen, werden dort ausgewählte Fragestellungen aus der Liturgiewissenschaft nicht übergangen werden dürfen. Die Anleitung zu einer – im weitesten Sinn zu verstehenden – Mitwirkung am gottesdienstlichen Handeln der Kirche, die Ziel dieser Unterweisungen ist, kann nicht in einer bloßen Belehrung über die Teilnahme und Leitung der gottesdienstlichen Versammlungen bestehen; die Unterweisungen müssen die für den Gottesdienst besonders Verantwortlichen zu liturgischer Mündigkeit unter Respektierung der amtskirchlichen Ordnungsbefugnis erziehen. Dabei kann ein Kontakt mit der Arbeit der kritisch-normativen Liturgik eine große Hilfe sein.

[1] Einen Überblick über die verschiedenen Ansätze der Liturgik bieten u.a.: C. Vagaggini, Theologie der Liturgie (Einsiedeln 1959) 9–12. Ph. Oppenheim, Introductio in scientiam liturgicam = Institutiones systematico-historicae V (Torino 1940) X–XIX. A. G. Martimort, L'enseignement de la Liturgie dans les séminaires: Seminarium 19 (1967) 107–129. E. Bartsch, Liturgiewissenschaft: Was ist Theologie? (München 1966) 310–349. B. Botte, A propos des manuels de Liturgie: Les Questions Liturgiques et Paroissiales 33 (1952) 117–124.

[2] Vgl. etwa F. X. Coppin u. L. Stimart, Sacrae Liturgiae Compendium (Tornaci [3] 1905) 2.

[3] A. Vigourel, Manuel des Liturgie (Paris [3] 1921) 7. C. Callewaert, De S. Liturgia universim = Liturgicae Institutiones (Brugis [3] 1933) 175.

[4] J. Löw im Geleitwort zu J. Pfab, Kurze Rubrizistik (Paderborn 1958) 5.

[5] V. Thalhofer u. L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I (Freiburg [2] 1912) 56.

[6] Vgl. C. Vagaggini aaO. 9: «Wurde zuerst die Liturgiewissenschaft lediglich als Rubrizistik betrieben, so wird sie heute fast durchwegs als geschichtliches Fach behandelt.»

[7] V. Thalhofer u. L. Eisenhofer aaO. I, 183: «Um den Ausbau der Liturgik zu fördern, kann nur der von Probst eingeschlagene Weg als gangbar angesehen werden»; Probst habe aber, so heißt es kurz vorher, das «historische Moment ausschließlich zur Geltung kommen» lassen.

[8] A. Stuiber, Liturgik: Lexikon für Theologie und Kirche VI (Freiburg [2] 1961) 1095. Ähnlich auch M. Righetti, Manuale di Storia Liturgica I (Milano [3] 1964) 56.

[9] A. Stuiber aaO. 1095. Auf die historisch-exegetische Beschäftigung mit den liturgischen Texten wird die (evangelische) Liturgiewissenschaft als einem «Teil der Kirchen- bzw. Dogmengeschichte» im Unterschied von einer praktisch orientierten Liturgik eingeengt von L. Fendt, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Berlin 1958) 1.

[10] Ph. Oppenheim aaO. XIII: «historiam liturgiae potius tradunt quam ipsam liturgiam». C. Callewaert aaO. 174. A. G. Martimort, L'Église en Prière(Tournai [3] 1965) 13. W. J. O'Shea, Liturgiology: New Catholic Encyclopedia VIII (New York 1967) 920.

[11] A. Graf, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie (Tübingen 1841) 300.

[12] R. Guardini, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1 (1921) 97. Geistiges Miteigentum an diesem Vorschlag und dem Begriff Liturgiewissenschaft beansprucht L. C. Mohlberg, Nochmals Ziele und Aufgaben für das Studium des christlichen Kultes (Rom 1957) 14f.

[13] R. Guardini aaO. 104

[14] Trotz starker Betonung des Geschichtlichen etwa P. de Puniet, La Méthode en matière de Liturgie: Cours et Conférences des Semaines Liturgiques 2 (1914) 41–70. L. Eisenhofer, Liturgie: Kirchliches Handlexikon II (Freiburg 1912) 684.

[15] J. E. von Pruner, Lehrbuch der Pastoraltheologie (bearbeitet von J. Seitz) (Paderborn [3] 1920) 16. Die von Pruner verfaßten Auflagen aus den Jahren 1900 und 1904 enthalten diesen Ausdruck noch nicht. In der lateinischen Literatur findet sich eine ähnliche Wortverbindung bei P. Rigler, Pastoralis liturgica seu intelligentia et regula ministerii liturgici (Bozen [2] 1864).

[16] A. Wintersig, Pastoralliturgik: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924) 166.

[17] A. Wintersig aaO. 158.

[18] A. Wintersig aaO. 160. Gegen R. Guardini ist für A. Wintersig aaO. 165 die Pastoralliturgik nicht nur Anwendung der systematischen Liturgiewissenschaft, da sie auch neue Erkenntnisse aus neuen Prinzipien biete.

[19] Widerhall fand die Anregung Wintersigs bei R. Stapper, Katholische Liturgik (Münster 5 u. 6 1931) 2. F. Schubert, Neubau der Liturgik?: Theologie und Glaube 19 (1927) 250–254.

[20] Ch. Rauch, Die Liturgische Bewegung in Frankreich von 1943–1953: Liturgisches Jahrbuch 4 (1954) 27.

[21] P. Duployé, Le Centre de Pastorale liturgique: Études de Pastoral Liturgique = Lex Orandi 1 (Paris 1944) 81–93. A. M. Roguet, La pastorale liturgique œuvre d'éducation: Les Questions Liturgiques et Paroissiales 36 (1955) 18. C. Morin, Pour un mouvement liturgique pastoral = La Clarté-Dieu 13. (Lyon 1944) 5–9. A. G. Martimort, Dix ans de Pastorale liturgique en France: Maison-Dieu 40 bis (1955) 170–176. Gegen die von A. M. Roguet, La pastorale liturgique: L'Église en Prière (Tournai [3] 1965) 237 f vorgetragene Definition der Pastoral, von welcher die Liturgiepastoral bestimmt wird, wenden sich mit Recht C. Floristan Samanes, Teología de la Acción Pastoral (Madrid 1968) 383 f und M. Löhrer, Die Feier des Mysteriums der Kirche (Kulttheologie und Liturgie der Kirche): Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg 1964) 292. Zu den Aufgaben einer Liturgiepastoral vgl. auch Vagaggini aaO. 402–418. Daß der Begriff «Pastoralliturgie oder besser Liturgische Pastoral» – wie Vagaggini 412 meint – erst aus den Erneuerungsbestrebungen nach dem 2. Weltkrieg hervorgegangen sei, trifft nicht zu.

[22] Pastoralliturgie bei Parsch, Volksliturgie (Klosterneuburg [2] 1950) Vorwort. Für ihre Jahresregister führten die Ephemerides Liturgicae 67 (1953) 415 erstmalig die Sparte «Liturgia Pastoralis» ein. Allocutio Papst Pius XII «qui conventui internationali de liturgia pastorali... interfuerunt: AAS 48 (1956) 711. Vgl. auch die in den verschiedenen Sprachen erschienenen Akten dieses Kongresses mit den Ausdrücken: pastoral liturgy (Collegeville 1957); liturgía pastoral (Toledo 1957); liturgia pastorale (Genova 1957).

[23] L. Beauduin, Essai de manuel fondamental de Liturgie: Les Questions Liturgiques 3 (1912/13) 56–66.

[24] Vgl. H. B. Meyer, Liturgie als Hauptfach: Zeitschrift für Katholische Theologie 88 (1966) 315–335.

[25] Vgl. das unter Anm. 1 genannte Werk. Beachtlich ist die evangelische Untersuchung von P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde: Leiturgia I (Kassel 1954) 83–364.

[26] Vgl. H. B. Meyer, «Liturgische Theologie» oder «Theologie des Gottesdienstes»: Zeitschrift für Katholische Theologie 86 (1964) 327–331. Vgl. auch M. Löhrer aaO. 290–307.

[27] K. Rahner, Grundlegung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie: Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg 1964) 117f. Vgl. dazu auch die Beiträge von H. Schuster in dem genannten Werk I, 40–114.

[28] In Abstimmung auf die dem «Handbuch der Pastoraltheologie» zugrunde gelegten Auffassungen hat M. Löhrer aaO. I, 287–233 beachtliche erste Ansätze dieses Programms entwickelt, wobei die Ausführung – wohl auch durch die umfangmäßige Beschränkung und das Fehlen der erforderlichen theologischen Analysen – uns hinter dem Ansatz von S. 292 zurückzubleiben scheint.

[29] K. Rahner, Die Praktische Theologie im Ganzen der Theologischen Disziplinen: Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis (München 1968) 62 f.

[30] K. Rahner aaO. 63.

[31] Die Begründung einer getrennten Behandlung von Liturgie und Sakramenten im «Handbuch der Pastoraltheologie» (Anm. 27) I, 217 geht von einem zu engen Sakramentsverständnis aus; vgl. dazu auch M. Löhrer aaO. I, 289 und 293.

[32] M. D. Chenu, Die Theologie als kirchliche Wissenschaft: Concilium 3 (1967) 47.

[33] B. Fischer, Tamquam machina quaedam... Ein Wort Augustins zum Ethos der Liturgiewissenschaft: Miscellanea Liturgica II (in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro) (Roma 1967) 89.

[34] A. Graf aaO. 188–190.

[35] V. Thalhofer u. L. Eisenhofer aaO. I 62.

[36] S. C. Seminariis et Studiorum Universitatibus, Instructio de sacrorum alumnorum liturgica institutione (Romae 1965). Eine spätere Ausgabe wurde als «Excerptum e Commentario ‹Seminarium› N. 1, A. D. 1966» deklariert.

HEINRICH RENNINGS

geboren am 9. Juli 1926 in Moers/Niederrhein, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Münster und Innsbruck und am Institut Supérieur de Liturgie in Paris, doktorierte in Philosophie (1952) und Theologie (1965) ist Lehrbeauftragter am Liturgischen Institut von Trier und Referent für Liturgik und Pastoral. Er veröffentlichte: Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Messe (Münster 1962), einen Kommentar zur Instruktion «Inter Oecumenici» (1965) und er arbeitet vor allem mit am Liturgischen Jahrbuch.

Helmut Hucke

Jazz und Folk-Music in der Liturgie

Seit einiger Zeit erregen Versuche, Musizierweisen des Alltags in die Liturgie zu übertragen, die Aufmerksamkeit der Kirchenmusiker, der Liturgiker und der Öffentlichkeit. Es ist von «Folk Music», «Jazz», «rhythmischer Musik» in der Kirche, von «Jugendmessen» und «neuen religiösen Liedern» die Rede. In diesem Bericht soll der Versuch einer vorläufigen Orientierung über das Phänomen, seine Verbreitung und den Stand der Diskussion unternommen werden. Um die Unterlagen dafür zu gewinnen, wurde ein Fragebogen versandt. Anthony Newman (The Entrance, N.S.W., Australien), José Weber (Rio de Janeiro, Brasilien), Johannes Aengenvoort (Essen, Deutschland), Peter Morison (London, England), Paul Zurfluh (Paris, Frankreich), Stephen Somerville (Toronto, Kanada), Saburo Takata (Tokio, Japan), Marijan Smolik (Ljubljana, Jugoslawien) und Alberto Taulé Viñas (Barcelona, Spanien) haben diesen Fragebogen mehr oder weniger ausführlich beantwortet und damit die Voraussetzungen dieses Berichtes geschaffen. Das von ihnen gelieferte Material wurde nach Möglichkeit durch literarische und persönliche Informationen aus anderen Ländern ergänzt.

I. DIE GRUNDLAGEN

Zunächst ist ein Überblick über Begriffe und Gattungen erforderlich, die in den Experimenten und in der Diskussion darüber eine Rolle spielen.

Negro Spiritual

Dabei handelt es sich ursprünglich um eine Gattung einstimmiger religiöser Lieder der Neger in den Südstaaten der USA. Seit der Sklavenbefreiung und dann insbesondere im Zusammenhang mit dem Jazz, der im Spiritual eine seiner Wurzeln hat, fanden diese Lieder weitere Verbreitung. Das geschah in zwei Formen: In mehrstimmigen Chorbearbeitungen, die insbesondere von Studentenchören gesungen werden, und in Arrangements für Solostimme und Instrumentalbegleitung, die im allgemeinen für den Schallplatten- und Konzertgebrauch bestimmter Sänger bestimmt sind. In jüngerer Zeit werden Spirituals aus dem Englischen in andere Sprachen übersetzt, die Melodien werden des Arrangements entkleidet und in Liederbücher aufgenommen.

Jazz

Er ist Ende des 19. Jahrhunderts unter den Negern in den amerikanischen Südstaaten entstanden. Dabei sind Elemente der afro-amerikanischen Volksmusik, namentlich des Spirituals, der abendländischen Unterhaltungsmusik und Marschmusik u.a. zusammengeflossen. Mit dem 1. Weltkrieg ist der Jazz nach Europa gelangt, seitdem hat er sich mit Hilfe der modernen Massenmedien Rundfunk und Schallplatte über die Welt verbreitet. In der Entwicklung des Jazz sind nacheinander verschiedene Aufführungsweisen (Stile) aufgekommen.

Im Jazz wird eine vorgegebene Melodie von den einzelnen Musikern der «Band» je nach musikalischem Talent und instrumentaler Fertigkeit und unter Verwendung bestimmter Formeln improvisierend variiert. In der «Rhythmusgruppe» erklingt ein gleichmäßig durchgehaltener Grundschlag. Diesem «Beat» werden in der Melodiegruppe asymmetrische Phrasen mit freier Akzentuierung («Off-Beat») entgegengestellt, so daß die Rhythmen einander überschneiden («Swing»). Melodisch werden kleine und große Terz und Sept neutral behandelt («Blue notes»), dazu kommen gewisse Manieren der Intonation und der rhythmischen Fortschreitung.

Das spielerisch-improvisatorische Element gehört zu den Eigentümlichkeiten des Jazz, daher widersetzt er sich der Aufzeichnung durch die Notenschrift: Das gleiche Stück erklingt auch durch die gleiche Band immer wieder anders.

Aus den Merkmalen des Jazz ergibt sich, daß seine Ausführung Sache von Spezialisten oder allenfalls engagierter Gruppen ist. Es ist nicht alles Jazz, was landläufig so bezeichnet wird. Aber der Jazz hat die Musik der Massenmedien entscheidend beeinflußt. Gewisse Eigentümlichkeiten und Vortragsmanieren des Jazz sind in der volkstümlichen Musik der Massenmedien geläufig geworden und gehören geradezu zum «Sound» dieser Musik.

Die musikalische Kunst hat sich von den Techniken des Jazz gelegentlich anregen lassen (Igor Strawinsky, Darius Milhaud, Ernst Krenek, Rolf Liebermann). In jüngerer Zeit setzt sich insbesondere der Direktor der evangelischen Berliner Kirchenmusikschule, Heinz Werner *Zimmermann*, in seinen Kompositionen mit dem Jazz auseinander.[1] Andererseits gibt es Jazzmusiker, die sich mit For-

men der Kunstmusik und in jüngerer Zeit gerade mit Formen der kirchenmusikalischen Kunst auseinandersetzen. Es handelt sich dabei meist um nicht leicht ausführbare, recht anspruchsvolle Kompositionen.

Chanson

Darunter versteht man ein Strophenlied mit heiterem, sentimentalem, galantem, satirischem Text. Solche Lieder wurden von Sociétés chantantes und von Straßensängern gesungen. Über das Caféconcert entwickelte sich die Chanson seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer Gattung der Chansonniers, die ihre zum Teil selbstverfaßten Lieder in den Pariser Cabarets und Boîtes vortragen.

Konsummusik

Zusammen mit den Massenkommunikationsmitteln Rundfunk und Schallplatte haben sich ganz neue Voraussetzungen für die Produktion, Reproduktion und für den Konsum von Musik ergeben. Man ist nicht mehr darauf angewiesen, selbst zu singen und zu musizieren, ein Konzert aufzusuchen. Alle gesellschaftlichen Barrieren des Musikgenusses sind aufgehoben. Ein ganz neues musikalisches Publikum und ganz neue Hörgewohnheiten haben sich entwickelt. Ein Knopfdruck genügt, und man wird jederzeit und allerorten von Musik berieselt. Das kann Musik der verschiedensten Art sein, es ist vor allem ein neuartiger Typ von Musik, der von einer Konsumindustrie produziert wird. Diese Musik wird nicht als Komposition, sondern als Klangarrangement vertrieben. Man kann vielleicht die Melodie nachsingen, aber das Original kauft man auf der Schallplatte. Die Musik bedient sich gängiger Formeln, Effekte, Stilklischees und orientiert sich an den je aktuellen Modetänzen und Jazzspielweisen. In den Texten werden bestimmte Grundmotive wie Fernweh, Heimweh, Liebe, alltägliches Glück auf die herrschende Mode hin spezifiziert. Es wird nicht vorausgesetzt, daß der Hörer zuhört und erst recht nicht, daß er diese Musik und ihre Texte ernst nimmt. Sie begnügt sich mit einer Hintergrundfunktion, will anspruchslos und nur nebenbei unterhalten. Neuerdings versucht man auch, sich die unterschwelligen Wirkungen solcher Nebenbeiunterhaltung zunutze zu machen, indem beispielsweise in Kaufhäusern und am Arbeitsplatz sorgfältig zusammengestellte Tonbänder abgespielt werden.

Hit (Schlager)

Als Hit oder Schlager bezeichnet die musikalische Konsumindustrie erfolgreiche Musikstücke oder im weiteren Sinne auch Stücke, die den Erfolg intendieren. Das können sehr verschiedenartige Musikstücke sein, Erzeugnisse der musikalischen Konsumindustrie ebenso wie Märsche, Chansons, Opernmelodien und Stücke der «klassischen Musik». Der Erfolg wird vor allem an der Zahl der verkauften Schallplatten, daneben am Einspielergebnis der Musicboxes, an der Häufigkeit der Verwendung in Rundfunksendungen und an der Zahl anderer Aufführungen gemessen.

Folk Song und Folk Music

Im Gefolge einer von den USA ausgegangenen Welle des Interesses für musikalische Folklore ist in den letzten Jahren das englische Wort Folk Song und Folk Music in weiten Teilen der Welt neben oder anstelle seiner landessprachlichen Entsprechungen geläufig geworden. Es bezeichnet eine Volksmusik, die durch das Musizieren und den Musikbetrieb der Gegenwart aus ihrem ursprünglichen Traditionsstrom herausgegriffen und dem neuen Milieu angepaßt wurde: Die Lieder des eigenen Volkes, die Lieder der Völker, alte und neue, authentische und nachempfundene, «Folklore, Traditionals, Spirituals und Chansons», Volkstänze und folkloristische Instrumentalmusik. Auch in dieser Musik spielen die Bearbeitung, bestimmte Vortragsqualitäten, der «Sound» eine entscheidende Rolle; die Melodie und alles durch die Notenschrift notierbare dienen oft nur als ein Rohstoff der musikalischen Realisierung.

Auch die Folk Music hat ihre Stars. Aber ebenso musiziert man sie selbst, meist mit Begleitung der Gitarre, die geradezu bezeichnend für den «Sound» der Folk Music ist und gegenwärtig eine nie dagewesene Verbreitung als Volksmusikinstrument erlebt.

II. NEUE RELIGIÖSE LIEDER

Die Anfänge

Schon das kirchliche Lied des 19. Jahrhunderts hat weithin bestimmte Stile des profanen Lieds, beispielsweise des patriotischen Lieds und des rührseligen Stimmungslieds imitiert; derartige Gesänge sind auch als katholische Kirchenlieder bis heute in Gebrauch. Mit der Entwicklung der musikalischen Konsumindustrie ergaben sich jedoch ganz neue Voraussetzungen für die Übertragung profaner

Liedstile ins Geistliche. Zum Repertoire dieser Industrie gehörte von Anfang an das Negro Spiritual. Im Anschluß an das Erweckungslied freikirchlicher Gemeinschaften hat man dann wohl zuerst in den USA begonnen, neue religiöse Lieder mit den Mitteln der musikalischen Konsumindustrie zu produzieren und zu verbreiten. 1940 brachte der Sänger Roy Acuff den Song «Radio Station Saved» heraus, der auch über die USA hinaus Erfolg hatte und zu einem Hit wurde.[2]

Um die Mitte der fünfziger Jahre machten neue religiöse Lieder auch in Europa von sich reden. 1956 lud in Italien die Vereinigung *Pro Civitate Christiana* Schlagertexter und -komponisten dazu ein, neue religiöse Lieder zu schaffen, und sie veranstaltete ein Festival in Assisi. Anfang 1957 brachte die Schallplattenindustrie in Deutschland zwei von bekannten Sängern des Unterhaltungsgeschäfts besungene Schallplatten mit Übersetzungen zweier amerikanischer religiöser Schlager heraus.[3] Aufgrund der ablehnenden Stellungnahme von kirchlicher Seite wurden die Schallplatten nicht in das Rundfunkprogramm aufgenommen, und die Schallplattenindustrie führte das Experiment nicht weiter.

Aimé Duval SJ

Von den Bestrebungen, die musikalische Konsumindustrie und deren Stars in den Dienst der christlichen Verkündigung zu nehmen, wird man die Versuche von Priestern, Pädagogen, kirchlichen Jugendgruppen usw. unterscheiden, sich in einer musikalischen Sprache auszudrücken, die zugleich volkstümlich und modern ist. Diesen Versuch hat in großem Stil zuerst wohl Pater Aimé Duval SJ[4] und kurz darauf auch Pater Auguste Maurice Cocagnac OP[5] in Frankreich unternommen, denen dann Marie Claire Pichaud und Sœur Sourire gefolgt sind. Sie knüpften an einer traditionellen französischen Gattung, am Chanson an, trugen ihre Lieder selbst vor und entwickelten je ihren eigenen Stil. Seit 1957 wurden die religiösen Chansons weit über das französische Sprachgebiet hinaus verbreitet. Das Medium ihrer Verbreitung war vor allem die Schallplatte, und zwar die Schallplatte mit der Originalaufnahme in französischer Sprache. Diese Aufnahmen wurden auch von Schallplattenfirmen in anderen Ländern übernommen. Diese Verbreitungsart ist bezeichnend für das Verhältnis zwischen Komposition und Interpretation in dieser Musik. Sie sagt aber auch etwas darüber aus, welche Schichten der Jugend sich für diese Chansons begeisterten, nämlich Studenten und Oberschüler. In Italien wurde bei der Werbung für die Schallplatten empfohlen, zur «katechetischen Reflexion» die italienische Übersetzung der Texte zu erwerben.

Tutzing

Ein anderer Anstoß ging von Deutschland aus. Im Jahre 1961 veranstaltete die Evangelische Akademie Tutzing einen «Wettbewerb für neue religiöse Lieder», dem inzwischen drei weitere Wettbewerbe gefolgt sind.[6] Preisträger waren u.a. der Pfarrer Martin G. Schneider, der Kirchenmusiker Oskar Gottlieb Blarr und der Schweizer Komponist Bernard Schulé, als Texter Christine Heuser und Friedrich Walz. Die Arrangements und die Schallplattenaufnahmen dieser Lieder stammen meist von Professionals.

Auf katholischer Seite knüpften im deutschen Sprachgebiet Kaplan Flury, Kaplan Riedel, Pater Caspar Ballestrem an das Vorbild des Aimé Duval an. Insgesamt bieten die deutschen Versuche ein vielfältiges Bild, in dem sich die verschiedensten Einflüsse abzeichnen (Spiritual, Chanson, Song, Modetänze, geistliches Erbauungslied des 19. Jahrhunderts u.a.). Die Verbreitung der Versuche ist nicht auf die Bundesrepublik Deutschland beschränkt. In der Deutschen Demokratischen Republik ist vor allem der evangelische Pfarrer Dietrich Mendt mit «neuen Liedern» hervorgetreten, und es geht aus verschiedenen Berichten hervor, daß das Interesse der Jugend an den neuen Liedern dort nicht geringer ist als in Westdeutschland.

Neben dem Spiritual sowie anderen amerikanischen Vorbildern und den religiösen Chansons aus Frankreich sind es, wie unsere Umfrage gezeigt hat, die deutschen Lieder gewesen, die anderswo den Anstoß zur Nachahmung und zu eigenen Versuchen gegeben haben.

III. NEUE GESÄNGE IN DER LITURGIEFEIER

Liturgiereform und Volksgesang

Die neuen Gesänge waren, mindestens im katholischen Raum, zunächst nicht für den Gebrauch im Kirchenraum oder gar in der Liturgie gedacht. Es lag aber nahe, Gesänge, die dazu geeignet erschienen, und den Stil der neuen Gesänge auch in die Liturgiefeier zu übertragen.

In diese Situation traf die Einleitung der Liturgiereform durch das 2. Vatikanische Konzil: Das Volk soll singen, es darf in seiner Muttersprache

singen, und das Singen ist ein wesentlicher Teil der Liturgiefeier. Allenthalben sah man sich der Aufgabe gegenüber, liturgische Gesänge in der Muttersprache zu schaffen. Die Voraussetzungen des liturgischen Volksgesangs lagen in den einzelnen Ländern verschieden: Es gab nur wenige Gebiete, insbesondere im deutschen Sprachbereich, mit einer lebendigen Tradition des kirchlichen Volksgesangs. Mancherorts, vor allem in Frankreich, hatte der Kirchengesang des Volkes in den Jahren vor dem Konzil einen großen Aufschwung genommen. In weiten Teilen der Welt jedoch waren allenfalls einige Andachtslieder geläufig. Die Misere betraf nicht nur den Volksgesang in der Muttersprache. Der Gregorianische Gesang wurde trotz aller Ermahungen und Bemühungen nur sehr begrenzt praktiziert und die Musica sacra der Kirchenchöre wurde über bestimmte Gebiete, und zwar wiederum insbesondere des deutschen Sprachgebiets hinaus, längst nicht einmal an allen Kathedralen gepflegt. Aber auch dort, wo das Volk es gewohnt war, in der Kirche zu singen und wo Kirchenchöre zur Verfügung standen, reicht das überlieferte Repertoire nicht aus. Es muß Neues geschaffen werden.

Man mochte erwarten, daß die Komponisten sich bei dieser Aufgabe an den Vorbildern des Gregorianischen Gesangs und des traditionellen Kirchenlieds orientieren würden. Viele tun das auch. Aber es hat sich bald gezeigt, daß die Stile und Formstrukturen dieser Vorbilder für die Lösung der gestellten Aufgabe wenig hergeben. Im übrigen geht von der Liturgiekonstitution ein neues Verständnis des liturgischen Singens und der Liturgie überhaupt aus: Erfordert das *aggiornamento* nicht auch eine neue zeitgenössische Sprache in der Liturgie? Muß das nicht ganz besonders die Jugend empfinden? Die gleichen Fragen werden auch im evangelischen Raum gestellt. Und es ist bezeichnend, daß auch in der evangelischen Kirche – ohne Liturgiereform – die Gesangbücher ein Objekt des Unbehagens sind, insbesondere bei der Jugend, aber nicht bei der Jugend allein.

Der Beginn der Experimente

Bereits im Jahre 1952 soll unter der Leitung des ehemaligen Marinepfarrers Geoffrey Beaumont eine «Volksmesse des 20. Jahrhunderts» gefeiert worden sein, in deren *Introitus* und *Credo* Jazzelemente verwandt wurden. Diese Meßfeier soll vom Fernsehen und auf Schallplatten aufgenommen worden sein und ein weites Echo gehabt haben.[7]

In unserer Umfrage, für die leider kein Mitarbeiter in den USA gewonnen werden konnte, wurde als frühestes Datum der Experimente das Jahr 1963 genannt (Kanada und Deutschland). Seitdem sind die Initiativen offenbar weithin unabhängig voneinander in verschiedenen Ländern und ganz verschiedenen Teilen der Welt hervorgetreten, nicht überall gleichzeitig, aber innerhalb sehr kurzer Zeit. In Deutschland bezeichnet Johannes Aengenvoort bereits die Jahre 1964/65 als eine Zeit der «Hochkonjunktur». 1965 hat man sich in Brasilien zum ersten Mal auf einer nationalen Tagung mit der *Folk Music* in der Liturgie beschäftigt. Aus dem Jahr 1965 stammt auch, soweit aus unserer Umfrage hervorgeht, die erste Stellungnahme einer *Auctoritas territorialis*, und zwar des Erzbischofs von Köln. 1966 scheint in verschiedenen Ländern das Jahr des Durchbruchs gewesen zu sein.

In den Diskussionen der Internationalen Studienwoche über den Gesang in der liturgischen Erneuerung im Sommer 1965 in Freiburg (Schweiz) kam das Problem noch nicht zur Sprache. Es wurde ebensowenig bei der Vorbereitung der Instruktion «*Musicam sacram*», die mit einiger Verspätung am 5.3.1967 publiziert wurde, diskutiert, wenn auch Presseberichte die Instruktion in einen unmittelbaren Zusammenhang mit «Jazzmessen», «Beatmesse» und dergleichen zu bringen suchten. Die erste internationale Tagung auf katholischer Seite, bei der die Sache auf der Tagesordnung stand, war der Internationale Kirchenmusikkongreß der *Consociatio Internationalis Musicae Sacrae* im Sommer 1966 in Milwaukee und Chicago.[8]

Die Verbreitung der Liturgiefeier mit neuen Gesängen USA

Aus der Berichterstattung über diesen Kongreß geht hervor, daß dort amerikanische Versuche zur Sprache gebracht wurden, die Messe mit Gesängen im Stil der *Folk Music* und mit Gitarrenbegleitung zu feiern. Der ganze Kongreß scheint weitgehend im Zeichen der Auseinandersetzung zwischen den Amerikanern, die solche Versuche als positiv und notwendig beurteilten, und den europäischen Delegierten gestanden zu haben, die die *Consociatio Internationalis Musicae Sacrae* zu dem Kongreß eingeladen hatte und die die Versuche ablehnten.[9]

Kanada

Aus Kanada schreibt Stephen Somerville, daß, soweit er das zu überblicken vermag, die Messe mit

Folk Music sehr geläufig geworden ist. Der Gebrauch der Gitarre gilt für diese Meßfeiern als so charakteristisch, daß man von «*Guitar Masses*» spricht. Gelegentlich werden darüber hinaus andere Instrumente verwendet: Banjo, Akkordeon, Flöte, Violine, Trommel, Tambourin, Klavier, Saxophon, Cembalo, Schlagzeug, Tonbandgerät...; es scheine, daß der Geist von Psalm 150 über den Buchstaben hinaus lebendig geworden sei.[10] Die Erkundigungen von Stephen Somerville ergaben den Eindruck, daß etwa in der Hälfte der Pfarreien der Erzdiözese Toronto mehr oder weniger regelmäßig «guitar-masses» gefeiert werden. Die Versuche gingen insbesondere von einer Studentengruppe an der Universität Toronto unter der Leitung eines ungewöhnlich dynamischen Studentenpfarrers seit etwa 1964 aus. Allgemein wird berichtet, daß die «*guitar-masses*» von jungen Priestern in Zusammenarbeit mit Jugendführern vorbereitet werden. Als Urheber der Texte werden durchweg «die Jugendlichen», in zweiter Linie Priester und Musiker genannt, wobei unter den «Musikern» vermutlich die jugendlichen Sänger und Instrumentalisten zu verstehen sind. Die Musik wird mindestens zum Teil, mancherorts zum größeren Teil von den Gruppen selbst «komponiert».

Australien

In Australien hat, wie Anthony Newman berichtet, der Gebrauch von Liedern im Folk Music-Stil erst in jüngster Zeit begonnen. Er ging von den katholischen Studentengemeinden aus und verbreitete sich über die Schulgottesdienste in bestimmte Bereiche der Pfarrjugend. Zunächst wurden Negro Spirituals gesungen, aber an deren Stelle traten bald eigene Kompositionen. Vielfach hat man versucht, bekannten Melodien neue Texte zu unterlegen. Die Ergebnisse sind meist schlecht, und diese Lieder werden allmählich von anderen Liedern verdrängt. Ein großer Teil des Repertoires stammt aus den USA. Unter den neuen Gesängen, die in Australien geschaffen werden, lassen sich zwei Stile unterscheiden: Gesänge im Stil etwa der von Lucien Deiss in Frankreich veröffentlichten und eben Gesänge im Stil der folk Music, meist mit Gitarrenbegleitung.[11]

Japan

In Japan gibt es nach Auskunft von Saburo Takata bisher nur sehr wenige Versuche, neue Lieder im Stile von «Chansons», «Songs» usw. für die Liturgie zu schaffen. Das Problem der Verwendung derartiger Gesänge in der Liturgie ist bisher nicht aktuell. Jedoch singt eine Gruppe junger Japaner in einer Kirche in Tokio jazzartige Gesänge in der Meßfeier der Amerikaner.

England

Aus England berichtet Peter Morison, daß in den letzten Jahren eine beträchtliche Anzahl neuer religiöser Lieder geschrieben wurde, und zwar insbesondere von Nonnen für den Gebrauch im Unterricht. Gelegentlich höre man von Meßfeiern für bestimmte Gelegenheiten oder Gruppen, das allgemeine Interesse sei jedoch gering. In St. John's Seminary, Wonersh, hat man versucht, liturgische Texte im Stil der Folk Songs zu vertonen und dabei zum Teil gute Erfahrungen gemacht. Auch in der anglikanischen Kirche sind die Versuche nicht weit verbreitet. Die «20th Century Church Light Music Group» hat eine Reihe von neuen Lied- und Psalmenmelodien veröffentlicht, aber keine neuen Texte geschrieben. Diese Kompositionen werden in Jugendgottesdiensten, in Missionsgottesdiensten und in der Schule gelegentlich verwendet.[12]

Deutschland

In Deutschland haben die neuen Lieder, nach dem Bericht von Johannes Aengenvoort, mit Hilfe der Schallplatte zunächst Eingang in den Religionsunterricht, vor allem der Berufsschule, in Einkehrtage und von dort in religiöse Feierstunden und Meßfeiern der Jugend gefunden. 1963 wurde eine Messe mit jazzartiger Musik von Peter Janssens zum ersten Mal gesungen[13]. 1964/65 habe es eine Hochkonjunktur gegeben, und die Gemeinde habe in den Pfarreien, in denen die Jugend solche Gesänge in ihren abendlichen Jugendmessen mit Begeisterung sang, teilweise freudig mitgetan. Einzelne Gruppen, besonders von Oberschülern, sangen auch Spirituals, zunächst mit englischem Text. Vor allem durch die Initiative von Jugendseelsorgern entstanden für die Meßfeiern viele neue Gesänge. Zu den meist von Seelsorgern verfaßten Texten wurde die Melodie eines Spirituals oder einer Chanson entlehnt, oft auch eine neue gemacht, die teils Reminiszenzen an den Schlager, teils Reminiszenzen an Kirchenliedmelodien erkennen lassen. Zur Begleitung wurden Amateur-Bands herangezogen, die erst durch ihr instrumentales Arrangement den Gesamteindruck erzielten, der der Sache im Volksmund schnell den unzutreffenden Namen

«Jazzmesse» eintrug. Aber auch einige Fachmusiker haben Beiträge geliefert. Vor allem Peter Janssens, ein junger Komponist von Theatermusik, der im Auftrag eines Kreises um Kantor Leo Schuhen in der Pfarrei St. Mariä Himmelfahrt in Duisburg, der Studentengemeinde in Münster und für das Internationale Treffen der Christlichen Arbeiterjugend zu Pfingsten 1966 solche Meßgesänge komponierte. Die Domorganisten Ludwig Doerr (Speyer) und Heino Schubert (Essen) haben sich, wenn auch mit großen Vorbehalten, durch Auftragskompositionen für bestimmte Wortgottesdienste der Jugend an den Versuchen beteiligt. Insgesamt reicht die Skala von billiger Sentimentalität über oberflächliches Lärmen, grobmotorische Unruhe, suggestive Ekstatik bis zu wenigen Beispielen ernsthafter und packender Intensität. Die Grade der technischen Schwierigkeit sind sehr verschieden.[14]

Frankreich

In Frankreich sind, wie P. Zurfluh berichtet, die Versuche, in den Meßfeiern der Jugend in einem neuen Stil zu singen, sehr zahlreich.[15] Er nennt John Littleton, Pater Debaisieux, Robert Fau, Jef Gilson als Komponisten von Gesängen sowie Messen von Pater Akepsimas, Pater Debaisieux und Robert Fau. Die Texte seien im allgemeinen schlecht, soweit man sich nicht an liturgische Texte hält, mit Ausnahme einiger Texte von Didier Rimaud und Pater Rozier. Von den Schöpfern der religiösen Chanson ist nicht mehr die Rede.

Jugoslawien

Aus Jugoslawien schreibt Marijan Smolik, daß die Versuche mit neuen religiösen Liedern in Slowenien vor etwa 10 Jahren begonnen haben und durch das Beispiel der Chansons von P. Duval ausgelöst wurden. Bis heute sind eigene Neuschöpfungen in der Minderzahl, meist handelt es sich um die Übertragung französischer oder deutscher Gesänge. Diese Übertragungen entstehen in der Regel in der Weise, daß nach der Schallplatte der Text übersetzt und die Melodie nachgesungen wird. Die Übertragungen sowohl wie die Neuschöpfungen sind meist Sache von Priestern; Musiker sind dabei nicht beteiligt. Die Gesänge werden im allgemeinen mit der Gitarre begleitet, der Pfarrer in Stranje hat ein Ensemble von Orgel, Trompete, Kontrabaß, drei elektrischen Gitarren, Schlagzeug, Kinderchor und gemischtem Chor und er sagt, daß der Rhythmus seiner Musik nicht der des Jazz oder des Beat ist, sondern aus der Volksmusik stammt. Die einzige Veröffentlichung ist eine Sammlung, die P. Franc Cerar SJ im Mai 1967 unter dem Titel «Zapojmo, bratje» in Maribor vervielfältigt hat. Diese Sammlung ist weit verbreitet. Sie enthält Übertragungen aus dem Französischen (P. Duval, Sœur Sourire), Deutschen (Albert Flury), Englischen (Spirituals), *Kyrie* und *Offertorium* einer «Jazz-Messe» und Gesänge von Jože Tovšak, einem Priester aus Maribor, und Franc Cerar. Bei der Erteilung des *Imprimatur* hat der Bischof von Maribor die Bedingung gestellt, daß der Herausgeber im Vorwort den liturgischen Gebrauch dieser Gesänge ausschließt. Allenthalben hat jedoch insbesondere die Jugend nach und nach begonnen, sie auch in der Messe zu singen; das ist zwar nicht erlaubt, aber es wird geduldet.

In Kroatien gibt es ein Vokal- und Instrumentalensemble «Žeteoci» am Theologischen Seminar in Zagreb, das großen Erfolg bei der Jugend hat, aber nicht im Gottesdienst singt. In der Pfarrkirche Sv. Blaž in Zagreb soll man 1968 damit begonnen haben, Messen mit jazzartiger Musik zu feiern. Die zweimal monatlich erscheinende katholische Zeitung in Kroatien erwähnt solche Versuche nicht, es gibt weder Literatur noch Schallplatten noch Tagungen, die sich mit den Problemen beschäftigen.

Italien

In Italien führte die konzertante Aufführung einer «Jugendmesse» in der Sala Borromini in Rom im April 1965 zu einer heftigen Diskussion in der römischen Presse. Im September 1966 wurde im Rahmen einer Tagung der «Amici di Catechesi» in Turin ein Abend der «Canzone spirituale» gewidmet, außerdem wurde ein Wortgottesdienst mit neuen Liedern gefeiert. Wie die Zeitschrift *Il Canto dell'Assemblea* berichtet, äußerten viele Teilnehmer den Eindruck, daß geistliche Konzerte ein geeigneter Ort für Experimente seien und daß das neue geistliche Lied der Mutterboden neuer liturgischer Gesänge sein müsse. Es wurde aber auch die Frage aufgeworfen, warum eigentlich einige der vorgeführten Gesänge nicht in der Liturgie verwendet werden sollten. Sakral und profan, so heißt es in dem Bericht, sind oft leere Worte, Widerspruch, der vielleicht aus dem Unbehagen kommt, von einer unlebendigen, toten Liturgie Abschied nehmen und mitten in der Welt leben zu sollen.[16]

Bei einem Studententreffen wurde am 28. 12. 67 in Assisi eine «Messa Alleluja» für Singstimmen, Orgel, elektrische Gitarren und Schlagzeug mit

Musik von Marcello Giombini und Text von Gino Stefani gesungen. Im April 1968 fanden drei Aufführungen dieser Messe im Rahmen der Abonnementskonzerte der Piccola Scala in Mailand statt. Das Programm dieser Konzerte umfaßte außerdem die Messe «Lauda Sion» von Palestrina und – gesungen von den «Folkstudio Singers» – die «Missa Nobis» von Eddie Hawkins. Im März 1968 gab der Kardinalvikar von Rom die Genehmigung, die Feier der Sonntagsmesse mit Gesängen und Instrumenten der Jugend in der Kirche S. Alessio fortzusetzen.[17]

Spanien

Alberto Taulé berichtet aus Spanien, daß es sich bei den neuen Liedern zum großen Teil um Übersetzungen und Bearbeitungen von Negro Spirituals handelt. Daneben gibt es Übersetzungen von deutschen Liedern aus den Tutzinger Wettbewerben und von französischen Gesängen der Patres Debaisieux und Guy de Fatto. In Katalonien erfreut sich der nordamerikanische Folk Song (Joan Baez, Pete Seeger, Bob Dylan, Peter Paul und Mary) großer Beliebtheit. Einige dieser Lieder hat man, in entsprechender Übersetzung und Bearbeitung, bei der Liturgiefeier verwendet. Neuerdings haben auch einige spanische Komponisten sich der Sache angenommen und Lieder in diesem Stil komponiert. Publiziert wurden bisher Gesänge von Manuel Mancano, Kiko Ärgüello und Alberto Taul.

Der Jazz wird wenig verwendet. Im Schuljahr 1967/68 wurden einige Experimente an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in S. Cugat del Vallés (Barcelona) unternommen, aus denen sich der Eindruck ergibt, daß der eigentliche Jazz nicht volkstümlich ist: Er erleichtert nicht die tätige Teilnahme der Gläubigen und wird nur von einer Minderheit verstanden.

Die Experimente mit neuen Gesängen in der Liturgiefeier haben im Schuljahr 1966/67 begonnen und sich im Schuljahr 1967/68 weit verbreitet. Sie gingen von Jugendgruppen, Oberschulklassen usw. aus und fanden in Vorstadtpfarreien Eingang, in denen eher eine Gitarre als eine Orgel zur Verfügung steht. Zentren der Versuche finden sich in Zamora um Miguel Manxano, bei den Hermanos de la Doctrina Cristiana in Salamanca und im Seminar in Sevilla. Die meisten Versuche werden bisher in der Diözese Barcelona unternommen. Sie gingen von einer Gruppe von Laien in der Vereinigung CICF und einigen Theologiestudenten des Jesuitenordens aus und fanden in der Kapelle der Marianischen Kongregationen in Barcelona statt. Inzwischen gibt es verschiedene Pfarreien, die jeden Sonntag Messen mit den neuen Gesängen feiern. Dabei zeigt sich, daß nicht nur Jugendliche, sondern auch Erwachsene und ältere Leute ihre Befriedigung darüber zum Ausdruck bringen.

Als stilistische Vorbilder lassen sich Spiritual, nordamerikanischer Folk Song, Konsummusik und Jazz unterscheiden. Es scheint, daß die Entwicklung dahin geht, sich vor allem am Folk Song zu orientieren, der der Beteiligung des Volkes am besten entgegenkommt und daß der Jazz, der einen guten Solisten oder einen guten Chor erfordert, demgegenüber als Vorbild zurücktritt.[18]

Porto Rico

Aus Porto Rico wurde 1965 die Schallplattenaufnahme einer Messe über Motive der portorikanischen Volksmusik von Pedro Escabí mit Begleitung von Gitarren bekannt. Die Messe wird gesungen von den Schwestern des Instituto religioso de Jesús Mediador, einer in jüngerer Zeit gegründeten Gesellschaft, die sich der Verbreitung der kirchlichen Soziallehre und der liturgischen Erneuerung widmet.[19]

Brasilien

In dem Bericht aus Brasilien weist José Weber vor allem anderen darauf hin, daß dort die Voraussetzungen von denen in Europa und den USA ganz verschieden sind: Der Jazz spielt nur eine geringe Rolle. Es gibt in Brasilien etwas ähnliches, das der gleichen Wurzel entsprossen ist, aber es hat noch seine Ursprünglichkeit. Die brasilianische Folklore ist in der Begegnung mit der technischen Zivilisation lebendig geblieben, weil sie es verstanden hat, sich dem veränderten Milieu anzupassen. Die neuen technischen Mittel haben sogar zur Herausbildung einer gemeinsamen brasilianischen Volksmusik beigetragen: Gesänge aus dem Nordwesten kennt man jetzt auch im Süden und Gesänge aus dem Süden in anderen Teilen des Landes.

Den größten Einfluß auf die brasilianische Volksmusik hat die Musik der Neger ausgeübt, die bis 1850 als Sklaven aus Afrika herübergebracht wurden. Viele Formen der Musik und des Tanzes in Brasilien gehen auf die Musik der Neger zurück. Weitere Quellen der brasilianischen Volksmusik sind die Musik der Indianer und die der europäischen und asiatischen Einwanderer.

«Yea-yea» und «Beat Music», die aus Europa und den USA als Nebenprodukte des Jazz nach Brasilien kamen, fanden insbesondere unter der

Jugend Verbreitung. Aber sie wurden der brasilianischen Volksmusik angepaßt: Es bleibt der Rhythmus, die Melodik wird quasi-brasilianisch. Es gibt Stars der neuen Lieder wie in Europa; das Internationale Schlagerfestival in San Remo (Italien) wurde 1968 von dem Brasilianer Roberto Carlos gewonnen, der das Idol der Yeah-yeah-Jugend in Brasilien ist.

In einigen Städten gibt es «Messen für die Jugend» mit Begleitung der Gitarre. Der Stil der Gesänge dabei ist nicht der des Jazz oder des Beat, es sind Gesänge im Stil der Folklore, die alle singen. Man hat Lieder nach Art der Chansons von Pater Duval, aber sie tragen spezifisch brasilianische Züge. Charakteristisch sind Lieder von P. Jocy Rodrigues und P. José Alves.

Die Aufgabe der brasilianischen Kirchenmusiker ist die Aneignung und Anpassung der brasilianischen Volksmusik und volkstümlichen Musik für den liturgischen Gesang. Darum bemüht sich die Nationale Kommission für Liturgie und Musik. 1965 bis 1968 wurden vier nationale Studientagungen veranstaltet, auf denen die Probleme unter verschiedenen Aspekten studiert wurden. Durch solche Untersuchungen hofft man, nach und nach eine brasilianische liturgische Musik zu schaffen, die der Ausdruck des Volkes im gemeinsamen Gebet ist. Die praktischen Versuche sind nicht vollkommen, aber sie schreiten doch befriedigend voran. Bezeichnend ist die Sammlung «Povo de Deus», Proprien für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahrs, die in Form von Einzelblättern mit Melodien und einer kurzen liturgischen Einführung nach dem *Missel de l'Assemblée Dominicale* der Abtei Saint-André in Brügge erscheint.[20] Dazu werden Schallplatten herausgegeben. Bisher ist diese Sammlung nicht sehr verbreitet. Für die Katechese hat P. Jocy Rodrigues eine Sammlung «Evangelho em ritmos brasileiros» herausgegeben, in der biblische Texte in die Form von Liedern im Stil der brasilianischen Volksmusik gebracht sind.[21]

Zusammenfassung

Es handelt sich bei den Experimenten nicht nur um lokale Erscheinungen, sie erstrecken sich über die ganze westliche Welt und darüber hinaus. Daß die Musik und die Musizierformen, an denen die Versuche anknüpfen, der Mode unterworfen sind, darf nicht zu dem Schluß verführen, die Sache selber sei eine Modetorheit.

Die Voraussetzungen, von denen die Versuche ausgehen, sind in verschiedenen Ländern verschieden. Es liegen primär zweierlei Absichten zugrunde: Auf der einen Seite geht es zunächst darum, daß in der Liturgiefeier überhaupt gesungen wird. Auf der anderen Seite zielen die Versuche auf eine zeitgemäße, volkstümliche, auf die eigene musikalische Sprache in der Liturgiefeier, und dieses Bedürfnis artikuliert sich vor allem in der Jugend. Beide Strömungen sehen sich der gleichen, durch die Massenkommunikationsmittel internationalisierten Musik gegenüber, die regional nur sekundäre Unterscheidungsmerkmale aufweist.

Weniger uniform ist die Einschätzung dieser Musik. In manchen Ländern geht die traditionelle Volksmusik fast bruchlos in die populäre Musik der Massenkommunikationsmittel über. Die Befangenheit dieser Musik gegenüber ist natürlich um so größer, je mehr eine Tradition des Kirchengesangs und der Kirchenmusik lebendig und je weiter verbreitet die Kultur der «klassischen Musik» ist. Die Jugend ist unbefangener als die Erwachsenen. Gesellschaftliche Unterschiede hingegen spielen wohl kaum eine Rolle: Musikalische Hörgewohnheiten und musikalische Bildung sind in der modernen Gesellschaft nicht mehr an soziale Schichten gebunden. Und es scheint, daß gerade in solchen Kreisen der Jugend, die an moderner Kunst und avantgardistischer Musik besonders interessiert sind, nicht so sehr eine Kluft zwischen der musikalischen Kunst und der Konsummusik empfunden wird als zwischen den verschiedenen musikalischen Erscheinungen der Gegenwart – von der Konsummusik bis zur musikalischen Avantgarde – einerseits und der Musik der Vergangenheit andererseits.

Die Versuche werden weithin von Studentengruppen und Gruppen von Oberschülern getragen, also von der intellektuellen Elite der Jugend. Die Vorstellung, als wolle eine stupide und ungeistige Masse die Musik der Liturgie auf ihr Niveau herunterziehen, ist offenbar falsch. Wichtig ist es, nicht zu übersehen, daß die musikalischen Experimente nicht allein stehen, sondern Teil der Bemühung um die Aneignung und Gestaltung der Liturgiefeier überhaupt sind. Die Berichte weisen mehrfach darauf hin, daß die Jugendgruppen gemeinsam mit dem Priester die Gottesdienste vorbereiten und gestalten. Auch in Berichten von evangelischer Seite wird das hervorgehoben: «Ein Hauptgrund für die meisten Jugendgottesdienste und Versuche mit neuen religiösen Liedern scheint die Tatsache zu sein, daß viele Jugendliche den Gottesdienst nicht länger als etwas ansehen,

das als Veranstaltung institutionell festgelegt ist, so daß sie selbst nur Besucher, im Rahmen des Vorgeschriebenen mitwirkendes Publikum sind, das von dem Angebotenen mehr oder weniger intensiv Gebrauch macht. Vielmehr empfinden sie den Gottesdienst als etwas, das sie selbst gestalten und tragen wollen. Selbst dort, wo die Initiative offenbar von einem Jugendpfarrer oder Kantor ausgeht, wird wahrscheinlich bewußt oder unbewußt in erster Linie dieser Tatsache Rechnung getragen. Manche Gottesdienste werden von Tedas bis zu 80 Personen vorbereitet. Auswahl und eigene Gestaltung der Musik und Lieder sind darin nur ein Teil.»[22]

Daß das Singen und die Musik dabei überhaupt ein Teil ist, ja daß das Bemühen der Jugend um den Gottesdienst sich gerade im Singen und in der Musik so sehr artikuliert, ist gar nicht selbstverständlich. Es ist eigentlich erstaunlich, daß die Jugend das unmittelbare Bedürfnis hat, zu singen und Musik zu machen, wenn sie Liturgie feiert.

IV. DIE ARGUMENTE DER DISKUSSION

Es ergibt sich aus den verschiedenartigen Voraussetzungen, daß die Experimente nicht überall in gleicher Weise diskutiert werden. Sie werden vornehmlich da diskutiert, wo sie auf kirchenmusikalische Traditionen treffen. Insbesondere zu Beginn fand diese Diskussion weithin in der Tagespresse statt. Sie ist soweit bibliographisch schwer zu erfassen und wahrscheinlich unergiebig. Die kirchenmusikalischen Zeitschriften haben mehr oder weniger lange gezögert und zögern zum Teil bis heute, sich mit den Experimenten zu beschäftigen. Die bei weitem umfänglichste Literatur liegt bis jetzt in Deutschland vor. Das hängt mit den kirchenmusikalischen Traditionen und dem relativ stark entwickelten musikalischen Publikationswesen in Deutschland zusammen.[23]

Die Argumente, die in der Diskussion der Experimente vorgebracht werden, sind im Grunde immer wieder die gleichen, und zwar in der Hauptsache die folgenden:

Argumente dafür

1. Die Liturgie muß auch musikalisch die Sprache unserer Zeit und der jeweiligen Umwelt sprechen. Auch ihre Musik darf sich nicht nur an eine bestimmte Bildungsschicht wenden.

2. Von jeher hat die Kirche weltliche Stile, Ausdrucksmittel und weltliche Musik übernommen und ins Geistliche gewendet. In der Fähigkeit dazu äußert sich ihre schöpferische Kraft und die Kraft ihres Glaubens. Was man heute für musikalische Sakralstile hält, sind in Wirklichkeit historische und petrifizierte Stile.

3. Für die Qualität liturgischen Singens sind letzten Endes nicht ästhetische Maßstäbe entscheidend, und schon gar nicht Maßstäbe, die anderswo abgezogen sind und der Sache nicht gerecht werden.

Argumente dagegen

1. Eine Musik, bei der sich Assoziationen zur Tanz- und Unterhaltungsmusik einstellen, ist nicht für die Liturgie geeignet.

2. Diese Musik wendet sich vorwiegend an die sensitiven und motorischen Instinkte des Menschen. Sie spricht nicht seine geistigen Kräfte an, ja versucht, diese Kräfte einzuschläfern.

3. Die für die moderne Konsummusik weithin bezeichnenden jazzartigen Elemente stammen aus einer Erlebniswelt, die dem abendländischen Menschen fremd ist.

4. Die Kirchenmusik ist eine Kunst. Ihre Maßstäbe werden, jedenfalls in der abendländischen Kultur, durch die Tradition der *Musica sacra* gesetzt. Nicht kunstlose Ersatzformen gilt es zu produzieren, sondern den Menschen in der Unrast der Zeit auf die geistigen Worte zu verweisen und ihn zu deren Verständnis zu erziehen.

5. Die Musik der modernen Massenmedien ist ein Industrieartikel, sie braucht den Star und wird durch Tonträger verbreitet. Ihre Existenzbedingungen lassen sich, selbst wenn man das wollte, nicht in die Liturgie übertragen. Man könnte sie in der Kirche allenfalls nachahmen.

Die Qualität der Versuche

Die Qualität der Experimente ist jedenfalls dort, wo es Traditionen gibt, die zum Vergleich herausfordern, ein Problem, das nicht nur die Gegner beschäftigt, sondern auch diejenigen, die den Experimenten aufgeschlossen gegenüberstehen und manche Initiatoren selbst beunruhigt. Mancherorts scheint es geradezu bezeichnend zu sein für die Situation, daß die Versuche zwar weithin mit Sympathie betrachtet, die bisher vorliegenden Resultate jedoch als nicht überzeugend angesehen werden.

Einen auch nur einigermaßen hinreichenden Überblick über die Qualität und das Niveau der Versuche in den verschiedenen Ländern zu gewinnen, ist anhand einer Umfrage nicht möglich.

V. DIE STELLUNGNAHME DER TERRITORIALEN AUTORITÄTEN

Unter den Bischöfen und in den Bischofskonferenzen ist die Meinung über die Experimente offenbar überall geteilt. Es gibt Bischöfe, die sich persönlich dafür einsetzen oder sie mit Anteilnahme verfolgen. Andere Bischöfe machen Bedenken und Einschränkungen geltend oder lehnen sie grundsätzlich ab. Das hat mitunter gegensätzliche Rechtsnormen in benachbarten Diözesen zur Folge. Soweit sich aus unserer Umfrage ergeben hat, halten jedoch die meisten Bischofskonferenzen und Bischöfe sich mit offiziellen Stellungnahmen zurück.

Keine Experimente bei der Messe

Wo Einschränkungen erlassen worden sind, richten sie sich zum ersten gegen Experimente bei der Messe. So hat beispielsweise die Konferenz der deutschen Bischöfe, die sich, soweit diese Umfrage ergab, als erste zu den Versuchen geäußert hat, im Frühjahr 1966 den folgenden Beschluß gefaßt: «Solange die Liturgiefähigkeit einer Musik mit Jazz und jazzähnlichen Elementen noch ungeklärt ist, sind Experimente dieser Art für die Eucharistiefeier nicht gestattet. Experimente bei anderer Gelegenheit unterliegen der Aufsicht des Ortsordinarius.»[24] Diesem Beschluß gingen Stellungnahmen einzelner Bischöfe voraus. Bereits im Jahr zuvor hatte der Erzbischof von Köln verordnet: «Spirituals und ähnliche Gesänge sowie schlager- und jazzähnliche Musik, wie sie heute vorliegen, erfüllen nicht die Forderungen, die an die Kirchenmusik zu stellen sind, und passen deshalb nicht zur hl. Messe.»[25]

Instrumentenverbote

Die häufigste Einschränkung scheint jedoch zu sein, daß der Gebrauch bestimmter Instrumente verboten wird. Damit wird eine alte Tradition kirchenmusikalischer Gesetzgebung wieder aufgenommen. Von jeher haben solche Instrumentenverbote eigentlich auf bestimmte Musikübungen, die mit diesen Instrumenten verknüpft waren, und auf die gesellschaftliche Funktion der Instrumente gezielt. Ein weiteres Motiv für Instrumentenverbote ergab sich aus der Entwicklung kirchenmusikalischer Stil- und Klangideale: Instrumente, die diesen Idealen nicht entsprachen oder mit einer diesen Idealen entgegengesetzten Musik verknüpft waren, wurden abgelehnt.[26]

Aus Spanien berichtet Alberto Taulé, daß die musikalischen Experimente in der *Comisión Nacional de Música Sagrada* mehrfach zur Sprache kamen. Es habe jedoch die Tendenz vorgeherrscht, keine neuen Instrumente zur Liturgie zuzulassen, und daher habe die Bischofskonferenz keine Erklärung abgegeben. In Brasilien ist der Gebrauch von Gitarre, Akkordeon, Trommeln und ähnlichen Instrumenten in der Liturgie *ad experimentum* gestattet. In der Erzdiözese Melbourne (Australien) ist der Gebrauch der «klassischen Gitarre» in Jugendgottesdiensten erlaubt, der Gebrauch von elektrischen Gitarren, Bongo-Trommeln und Tam-Tam verboten.

Erlaubnislisten

Eine dritte Methode der Regulierung ist die Aufstellung von Listen, in denen die Gesänge bezeichnet werden, die erlaubt (und evtl. die verboten) sind. Diesen Weg ist, neben dem erwähnten Instrumentenverbot, die Erzdiözese Melbourne gegangen. Sie hat im Anschluß an ein Verzeichnis der zum gottesdienstlichen Gebrauch zugelassenen Liedersammlungen eine Liste von weiteren Gesängen herausgegeben, die entweder in der Messe oder bei paraliturgischen Übungen gesungen werden dürfen. Alle neuen Gesänge sind der Approbation unterworfen.

Im Anschluß an das Verzeichnis sind die Grundsätze dargelegt, von der diese Gesetzgebung ausgeht. Darin heißt es, daß Musik an sich weder sakral noch profan ist. Es gibt aber in der Musik, ebenso wie in den anderen Künsten, Stile, die als sakral oder profan empfunden werden. Der Prüfstein für die Tauglichkeit einer Musik zum Gottesdienst scheinen die Assoziationen zu sein, die sie weckt. Musik, die unmittelbar an den Tanzboden oder an das Theater erinnert, ist ungeeignet, einen religiösen Text zum Ausdruck zu bringen. Damit wird nicht der Ton der volkstümlichen Musik ausgeschlossen: Wenn solche Musik nicht unmittelbar profane Assoziationen weckt, kann sie für religiöse Texte unter der Voraussetzung verwendet werden, daß sie der Würde und dem Ernst dieser Texte gerecht wird. Viele Folk Music drückt echte Liebe, Mitleid, Trauer und andere Gefühle aus, die auf übernatürlicher Ebene auch unsere Beziehung zu Gott zum Ausdruck bringen können. Die Verwendung einer bekannten weltlichen Melodie zu einem sakralen Text ist jedoch aufgrund der Assoziationen, die sie weckt, nicht gutzuheißen.

Es ist aber auch der verschiedene Grad der Feier-

lichkeit in den verschiedenen Formen des Gottesdienstes zu beachten. Musik, die für einen Wortgottesdienst brauchbar ist, eignet sich nicht ohne weiteres auch zum Gebrauch bei der Messe. In der Messe opfern wir Christus und uns selbst durch und mit dem Priester dem Vater. Wir verkündigen in der hervorragendsten Weise das Mysterium Christi und das Mysterium der Kirche. Das sind die Augenblicke unseres intensivsten Lebens. Die Musik der Messe muß in gewisser Weise diese Feierlichkeit ausdrücken.

Die Grundsätze weisen sodann auf den Gemeinschaftscharakter des Gottesdienstes hin. Darum soll die Musik sich eines Stils bedienen, der die ganze Versammlung anspricht und nicht nur eine Gruppe. Insbesondere soll der Stil nicht anderen Anwesenden zum Ärgernis werden. Verschiedene Altersgruppen finden ihren Ausdruck in verschiedenen Stilen. Aber das gemeinsame Wohl hat den Vorrang. Es ist kein Grund, daß die Jugend in ihren besonderen Gottesdiensten nicht ihre eigene Musik machen sollte, wenn diese Musik der Heiligkeit des Ortes, der Würde der Liturgie und der Andacht der Gläubigen angemessen ist. Die Jugend sollte sich jedoch der Musik nicht versagen, die sich ihr nur allmählich erschließt. Sie sollte in der Kirchenmusik, die ihren Wert auch für den Erwachsenen behält, unterwiesen werden und sollte diese Musik singen.[27]

Ermutigung

In Brasilien werden die Versuche mit der *Folk Music* in der Liturgie durch die Kommission der Bischofskonferenz für Liturgie und Kirchenmusik selbst getragen. Und in Frankreich hat das *Centre national de pastorale liturgique* neuerdings eine Verlautbarung herausgegeben, die positiv zu den «Jugendmessen» Stellung nimmt. Die Verlautbarung weist auf die lebendige Teilnahme der Jugendlichen an diesen Meßfeiern hin. Diese lebendige Teilnahme, so heißt es, beruht nicht zuletzt darauf, daß die Jugendlichen bei der Gestaltung dieser Meßfeiern ihre Lebenserfahrung reflektieren können. Von Bedeutung ist ferner die Möglichkeit, Rhythmen und Musikinstrumente zu verwenden, die dem Geschmack der jüngeren Generation entsprechen. Das Problem des Rhythmus und der Musik reicht jedoch tiefer: Die Jugend wünscht, daß die Messe ein einheitliches und dynamisches Handeln sei. Dafür ist die Vorbereitung der Messe, in allen Einzelheiten, von grundlegender Wichtigkeit und sie erfordert eine ernsthafte Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien. Die Erfahrung der Mitarbeiter in den verschiedenen Jugendgruppen ist dabei oft von großem Wert. Den Jugendlichen geht es nicht um eigene, geschlossene Gottesdienste. Sie freuen sich darüber, wenn die Erwachsenen an den Gottesdiensten teilnehmen, die sie vorbereiten. Alle religionspädagogischen Untersuchungen weisen darauf hin, daß ein wesentliches Element der Aneignung des Glaubens sein lebendiger und gemeinschaftlicher Ausdruck ist. Diese wichtige Funktion der Liturgie muß sich in den «Messen in modernen Rhythmen» der Jugend realisieren. Die Versuche sollten aber nicht auf die Messe beschränkt bleiben, sondern sich auch auf Bußgottesdienste, Vigilfeiern usw. erstrecken. Die Bischöfe werden gebeten, in ihren Diözesen Erfahrungen zu sammeln und darauf zu achten, daß in diesen Erfahrungen die verständnisvolle Zusammenarbeit aller in Betracht kommenden Personen und Institutionen sich niederschlage. Das CNPL selber hat, zusammen mit dem Institut für religiöse Unterweisung und den Organisationen der Jugenderzieher eine eingehende Untersuchung über «Die Jugend und die Liturgie» eingeleitet.[28]

VI. ERFAHRUNGEN UND URTEILE DER BERICHTERSTATTER

Am Schluß dieser Umfrage wurden die Korrespondenten gebeten, ihre eigene Meinung über die Experimente zu äußern. Selbstverständlich spiegelt sich auch in diesen Meinungen die Unterschiedlichkeit der Voraussetzungen wider. Und die Experimente selber präsentieren sich an verschiedenen Orten doch wohl verschieden. Es wäre erwünscht gewesen, daß man genauer hätte differenzieren können, aber dem stehen schon allein terminologische Probleme gegenüber. Die Versuche sind sehr unterschiedlich beraten: Es macht einen Unterschied, ob eine kirchenmusikalische und liturgische Kommission die Initiative übernimmt oder ob die Jugendgruppen sich selbst und der Hilfe des Kaplans überlassen sind, ob sie sich vielleicht der Hilfe von Fachleuten des Jazz oder der Konsummusik versichern. Die gehen natürlich von ihrem Metier her an die Sache heran und entwikkeln möglicherweise Ambitionen, es der *Musica sacra* auf ihre Weise gleichzutun. Schließlich orientieren sich die Versuche doch wohl an verschiedenen Strömungen und Gattungen der Musik der Massenkommunikationsmittel.

Ablehnung und Zustimmung

Von den Mitarbeitern dieser Umfrage hat sich nur einer grundsätzlich ablehnend gegenüber den Experimenten ausgesprochen. Saburo Takata ist der Meinung, daß die liturgische Musik sich in Japan eher von der japanischen Musik und auch vom Gregorianischen Gesang inspirieren lassen sollte. Alberto Taulé schreibt aus Spanien: Wenn die liturgische Musik volkstümlich sein soll, dann muß man daraus alle Konsequenzen ziehen. Die Musik zerfällt heute in zwei große Kategorien: In die «kultivierte Musik» und die volkstümliche Musik. Die kultivierte Musik, die heute komponiert wird, können nur Minderheiten sich zu eigen machen. Man mag sie in der Liturgie dazu verwenden, eine Atmosphäre, ein Klangklima zu schaffen, aber nicht, um die tätige Teilnahme des Volkes im Singen zu erreichen. Die andere Musik, die heute komponiert wird und dem Volk geläufig ist, ist die Konsummusik. Dazu kommt die Volksmusik, bei der man sich des «sound» und des Rhythmus bedient, die heute gebräuchlich sind. Ich glaube, daß die Einführung der neuen Rhythmen in den liturgischen Gesang der beste Weg ist, den liturgischen Gesang zur Sache des Volkes zu machen. Auszuschließen ist freilich die eigentliche Tanzmusik, die Melodien von Modeschlagern, die Melodien von Film und Musiktheater; es ist zu vermeiden, was die Assoziation des Außerliturgischen oder sogar des Profanen hervorruft. Am besten geeignet scheint der Stil des rhythmischen *Folk Song*. Die Texte müssen der Liturgie angemessen sein, es genügt nicht, daß sie christliches Gedankengut ausdrücken.

Anthony Newman (Australien) meint: Jazz- und Beatmusik ist eher eine Sache kompetenter Musiker. Sie erschließt sich dem Zuhörer nicht leicht, und oft entspricht sie nicht dem musikalischen Geschmack und den musikalischen Neigungen der Mehrheit der Gottesdienstteilnehmer. Mag sein, daß sie weitere Verbreitung gewinnt. Vieles wird davon abhängen, was die christlichen Musiker komponieren werden; Anthony Newman referiert, daß er die Meinung hörte, man solle die besten Protestsongs der Beatles gegen die soziale Ordnung usw. singen, weil wir einen Mangel an guter Kirchenmusik dieser Art haben. Die Gesänge im Stil der «*Folk Music*» werden leicht aufgenommen und von der Mehrzahl der Kirchenbesucher gesungen. Sie werden wohl insbesondere von den musikalisch weniger Gebildeten geschätzt und es wird ihnen eine Qualität menschlicher Fröhlichkeit nachgesagt, die den Liedern unserer Komponisten im Kirchenstil fehlt. Möglicherweise sei es eigentlich die Orgel, die dem musikalischen Empfinden der Massen so fremd ist.

«Die Volksmusik in der Liturgie ist das wichtigste Mittel, damit Liturgie und Musik in der Ortskirche und in ihrer konkreten Kultur leibhaftige Gestalt gewinnt», schreibt José Weber (Brasilien). Die Volksmusik vermittelt ein wirklich tiefes und authentisches Erlebnis der Liturgie und des Christentums. Die weiter verbreitete Musik aus anderen Ländern sollte man freilich nicht aus der Liturgie ausschließen.

Sympathie und Skepsis

Johannes Aengenvoort (Deutschland) beurteilt das Anliegen grundsätzlich positiv, aber die bisher vorliegenden Versuche mit einzelnen Ausnahmen als nicht gelungen. P. Zurfluh (Frankreich) fragt sich, ob es sich nicht um eine vorübergehende Begeisterung handelt. Aber auf jeden Fall seien die Versuche sympathisch und der Beachtung wert.

Peter Morison (England) weist auf die Schwierigkeit der Aufgabe für den Klerus, der für die Liturgie letztlich verantwortlich ist, hin, im Rahmen der gebotenen Möglichkeiten sicherzustellen, daß der Gottesdienst der Kirche wirklich zeichenhaft und relevant sei. Kein musikalischer Stil sollte verdammt werden, ohne daß die Umstände erwogen werden. Der größte Teil der traditionellen Kirchenmusik ist heute für viele Leute bedeutungslos geworden, da diese Musik einer vergangenen Zeit und einer vergangenen Kultur entstammt und nur von denen gewürdigt werden kann, die dazu erzogen worden sind. Wenn die Liturgie sich unmittelbar an die Zuhörer richten und wenn die tätige Teilnahme sinnvoll sein soll, dann müssen die Worte und die Musik sich der Sprache der Zeit und des Ortes bedienen. Mag sein, daß die Sprache des volkstümlichen Gesangs die richtige ist, und es sollten Versuche ermutigt werden, um festzustellen, wann und wo das der Fall ist. Andererseits ist die bloße Nachahmung eines Stils, der der leichten Unterhaltung dient, nicht ohne Risiko. Die Nachahmer sind in der Regel wenig geübte oder ungeübte Amateure. Sie laufen Gefahr, daß die Mittel, mit denen sie die Kirche im täglichen Leben für jedermann relevant machen wollen, alltägliche und kurzlebige Mittel der Zerstreuung sind. Vorsicht ist also ebenso nötig wie das Experiment, und das eigentliche Ziel darf nicht aus den Augen verloren werden. Das Beste von «Pop»,

«Beat», «Jazz» usw. wird, wie bisher, irgendwie in den Gottesdienst integriert werden. Aber man sollte sich nicht der Illusion hingeben, daß der Weg der Kirche leicht und bequem sei und daß die volkstümliche Musik der letzten Mode uns in das himmlische Königreich wiegen wird.

Marijan Smolik (Jugoslawien) führt, weil er mit den in seinem Land unternommenen Experimenten selber nicht vertraut ist, Urteile von Gewährsleuten an. Man muß die Jugend in ihrer Sprache ansprechen. Freilich kann man die Gesänge nicht alle Sonntage singen, aber doch einige Male im Jahr, heißt es einmal. Und ein andermal: Die Jugendlichen wollen nicht die traditionellen Gesänge, sie wollen ihre neuen Lieder singen. Vielleicht laufen wir Gefahr, daß unser Kult auf diese Weise immer weniger rational, daß er heidnisch wird. Die Grenzen sind nicht klar, und wir wissen nicht, wo diese Entwicklung hinführt.

Nicht Verbote, sondern Zusammenarbeit und Hilfe der Fachleute

In dem oben zitierten Bericht der italienischen Zeitschrift *Il Canto dell 'Assemblea* heißt es: Seit dem ersten Experiment in der Sala Borromini ist viel Wasser den Tiber heruntergeflossen... Es handelt sich jetzt nicht mehr um bloße Hypothesen, sondern um konkrete Lösungen, die von der Autorität aufmerksam, aber auch aufgeschlossen und ermutigend beobachtet werden, und zwar nicht nur in Italien. Hat die Stunde der Jugend auch in der Kirche geschlagen? Wir wollen es hoffen, und daß das so sei, hängt von uns ab. Wir möchten auf die Weisheit der Verantwortlichen, Musiker, Seelsorger und liturgischen Kommissionen hoffen... Die Presse, und zum Teil auch die katholische Presse, fährt fort, Ignoranz und Stumpfsinn unter Beweis zu stellen. Die Tatsachen werden die Autoren vieler Artikel bald beschämen. Man lese doch nur die Berichte vom April 1965 und stelle sie der heutigen Situation gegenüber: Wie viele haben damals verstanden, um was es ging? Weisheit ist der Mut, sich den Ansprüchen der Jugend zu öffnen, im Gegensatz zu einem Konformismus, der zuweilen mit Blindheit geschlagen, oft von Furcht diktiert und nicht selten die Maske der Bequemlichkeit ist. Über den, der kein Risiko eingeht, keine Initiative und keine Verantwortung auf sich nimmt, fällt nach dem Konzil das Urteil, daß er sein Talent in die Erde vergraben hat. Weisheit erfordert aber vor allem Liebe, und das heißt in dieser Sache: Waches Interesse für die Jugend. Seien wir uns doch bewußt: Es geht nicht um einen musikalischen Stil oder um ein Musikinstrument, sondern es handelt sich um den Eintritt in die Kirche für viele Jugendliche, und zugleich geht es um die Frucht der Liturgie selber.[29]

Stephen Somerville (Kanada) sieht die Folk Music-Bewegung in der Liturgie als im ganzen willkommen, gesund und verheißungsvoll an. Es wäre jedoch bedauerlich, wenn sie weiterhin abseits von der üblichen Liturgiefeier wachsen und musikalische Parteiungen in der Kirche hervorrufen würde. Seinen Chorsängern in der St. Michael's Cathedral Choir School in Toronto geht es nicht um die Folk Music. Sie möchten sich irgendwie lebendig und auf neue Weise ausdrücken. Sie lieben sowohl die Gitarre wie die Pfeifenorgel. Der Chor singt gelegentlich Spirituals in guten Chorbearbeitungen, die Gitarre wird öfters zur Begleitung des Gradualpsalms und gelegentlich zu anderen Meßgesängen verwendet. Es sei zu hoffen, daß die Musiker der *Folk Music* und der «ernsten Musik» voneinander lernen, daß sie Brücken bauen zwischen alt und neu, alt und jung, einfach und gelehrt.

Der damalige Präsident der *Church Music Association of America* und jetzige Abtprimas des Benediktinerordens, Rembert Weakland, hat auf dem Kongreß der *Consociatio internationalis Musicae Sacrae* in Milwaukee und Chicago 1966 die Versuche mit neuer Musik in der Liturgiefeier als einen wichtigen Beitrag zur liturgischen Entwicklung bezeichnet. Wesentlich sei die Hilfe der Fachleute bei diesen Experimenten. Er wandte sich gegen den Versuch, auf diesem Kongreß Gesetze oder Empfehlungen für die ganze Kirche aufzustellen. Der Kongreß habe gezeigt, daß das noch nicht möglich sei.[30] «Wenn so engstirnige Gesetze, wie sie von der Leitung dieses Kongresses vorgelegt worden sind, im frühen Mittelalter erlassen worden wären, dann hätte es keine Orgel und keine Mehrstimmigkeit in der Kirche gegeben. Anstatt Verbote aufzustellen, sollten die Musiker ernsthafte Kontakte mit Theologen und Liturgikern aufnehmen. Und sie sollten besser die Bedeutung des liturgischen Gebets, die Bedeutung der Teilnahme an der Liturgie und die historische Relativität liturgischer Gesetzgebung studieren, ferner was für Arten von Musik in der Liturgie heute gebraucht werden, und andere praktische Probleme.»[31]

Perspektiven

Es ist für die ältere Generation, und zumal für den Kirchenmusiker, nicht leicht, den Experimenten

gerecht zu werden. Wir laufen Gefahr, daß wir eigentlich gar nicht die Versuche selber beurteilen, sondern die Konsummusik, den Jazz oder was wir dafür halten, und zwar nicht aufgrund gegenwärtiger Erfahrung, sondern aufgrund der Erinnerung an unsere Erfahrung vor 20 oder vor 40 Jahren. Inzwischen hat diese Musik sich weiterentwickelt, sie hat sich über weitere Lebensbereiche ausgebreitet und sie hat sich differenziert.

Die Vorstellung, daß wir die Liturgie erneuern könnten, indem wir uns an die gewohnten und bewährten, altehrwürdigen Gattungen, Formen und Stile der Kirchenmusik halten, ist sicher falsch. Nicht nur, daß diese Gattungen, Formen und Stile gealtert sind. Wir leben in einer veränderten musikalischen Welt. Musik wird heute anders als früher gemacht und verbreitet und gehört, sie nimmt neue Funktionen im Alltag an, und zwar auch die Musik der Vergangenheit. Aus den neuen Voraussetzungen ist eine neue Musik und eine neue Musikkultur entstanden. Ein Kulturkritiker mag diese neue Musikkultur und ihre Erscheinungen, er mag die Konsummusik, die gegenwärtigen Mittel der musikalischen Reproduktion, die populäre Musik und vielleicht auch die musikalische Kunst der Gegenwart mit Skepsis betrachten oder verwerfen. Die liturgische Erneuerung wird sich mit der neuen Musikkultur auseinandersetzen müssen, sie darf nicht so tun, als lebten wir in einer vergangenen Welt mit ungebrochenen Traditionen des Volksgesangs und ohne Massenkommunikationsmittel.

Einstweilen mag es mancherorts den Anschein haben, als ob es nur die Jugend nach Jazz und Folk Music in der Liturgie gelüste. Ist diese Musik von Dauer, wandelt sie sich nicht wie die Mode? Aber die Voraussetzungen, aus denen diese Musik erwächst, sind keine Mode. Mit ihnen ist unabhängig von den Moden und von der Lebensdauer der Musik zu rechnen, die sie hervorbringt. Und im übrigen: Was ist eigentlich die Musik der Erwachsenen?

Das Erstaunliche an den Experimenten ist nicht, daß sie sich am profanen Musikbetrieb orientieren. Erstaunlich ist, daß sie das Singen und Musizieren überhaupt als einen wesentlichen Teil der Liturgiefeier betrachten. Man mußte damit rechnen, daß mit dem Ende der ursprünglichen Volksgesangstraditionen und der bürgerlichen Musikkultur, mit der Ausbreitung von Schallplatte und Rundfunk der Gesang in der Liturgie verstummen würde. Wir beobachten im Gegenteil, daß das neue musikalische Zeitalter neue Formen des Volksgesangs und des Musizierens hervorbringt; daß der Mensch das Bedürfnis hat, sich dieser Formen in der Liturgiefeier zu bedienen, selbst dort, wo er bisher in der Liturgiefeier gar nicht gesungen hat. Dieses Bedürfnis artikuliert sich insbesondere in der intellektuellen Elite der Jugend.

Die Aufgabe der Auseinandersetzung mit der veränderten musikalischen Umwelt wird nicht damit geleistet, daß man die herkömmlichen Gattungen und Formen der Kirchenmusik jazzartig oder folkloristisch verbrämt. Hier scheint das eigentliche Problem der Experimente (und nicht nur das Problem dieser Experimente) zu liegen: Da wird etwa die traditionelle Ordinariumsvertonung nachgeahmt und mit einem neuen «sound» aufpoliert. Gregorianische oder irgendwelche andere Psalmtöne werden mit rhythmischen Introitusantiphonen versehen; ist das eine neue, bessere Weise, die Gemeinde zum Gottesdienst zu versammeln oder nur die popularisierende Kopie einer historischen musikalischen Form? Oder die Messe wird mit «neuen Liedern» gefeiert: Stimmt das Spiritual zur Darbringung der Gaben, die Chanson zur Kommunion – und jetzt ist nicht nur der Text gemeint – mit dem Sinn dieser liturgischen Akte überein, setzen sie ein deutlicheres Zeichen? Zu den Fürbitten des Allgemeinen Gebets der Gläubigen wird ein sehr einprägsames, sehr rhythmisches «*Herr erbarme dich...*» mit der Gitarre gesungen. Man spürt das Bedürfnis, auf die sorgfältig bedachten Fürbitten nicht in einer stilisierten Weise zu antworten. Aber dieses «*Herr erbarme dich...*» ist nur auf eine neue Weise stilisiert, es ist nicht die Akklamation zu einem Gebet, sondern der Kehrvers eines folkloristischen Rundgesangs.

Es gibt einige Versuche, die wegweisend sein könnten. Dazu dürfte etwa die italienische «*Messa Alleluja*» gehören. Auch sie wird manchem fremd und vielleicht schockierend klingen. Aber es ist eindrucksvoll, wie die verschiedenen Gesänge dieser Messe differenziert sind und je einen eigenen Ausdruck gewinnen, wie beispielsweise die gregorianischen Melismen des Alleluja in Schlagzeugwirbel, in textlose Musik unserer Zeit übersetzt sind. In einer Osternachtsliturgie der *Werkgroep voor Volkstaalliturgie* (Amsterdam), von der leider keine Schallplatte vorliegt, wird eine Lesung aus dem Buch Exodus über die Bedrückungen des Volkes Israel in Ägypten und seine Befreiung durch einen Protestsong unterbrochen, in dem die gegenwärtige Gemeinde mit ihren Zweifeln und ihren Bedrückungen in die Rolle des murrenden Volkes Israel versetzt wird. Diese Osternachts-

liturgie macht sich die verschiedensten musikalischen Stile bis zurück zur Gregorianik zu eigen.

So würde es darum gehen, daß man sich des Jazz, der Folk Music und ihrer Gattungen – ebenso wie auch anderer Phänomene des Musiklebens unserer Zeit – nicht als einer Tünche bedient, mit der man historische Fassaden der Liturgie überpinselt, sondern daß man sie als musikalische Ausdrucksweisen und musikalische Mittel nimmt, mit denen liturgische Erneuerung in unserer Zeit sich auseinanderzusetzen hat. Es scheint an der Zeit, daß die Experimente unter diesem Gesichtspunkt gesehen werden.

[1] Vortrag «Die Möglichkeiten und Grenzen des Jazz innerhalb der Musiksprache der Gegenwart» auf dem Ersten Deutschen Kirchenmusikertag Berlin 1959. Musica sacra in unserer Zeit (Berlin 1960) 49–67. Kompositionen (Schallplattenaufnahmen): «Das Vater Unser», «Lobet, ihr Knechte, des Herren», «Uns ist ein Kind geboren» (Cantate 643 235); «Psalmkonzert» (Cantate 640 229); Vesper – Vier Motetten – Weihnachtslied (Cantate 658 217).

[2] Walter Haas, Das Schlagerbuch (München 1957) 72.

[3] «Es war im Anfang» (In the beginning) und «Wer» (He) (Electrola 17–8650; das zweite Lied auch auf der Schallplatte Decca 18 325). Der Rundfunkbeauftragte der Evangelischen Kirche Deutschlands erklärte dazu: «Natürlich ist uns bekannt, daß der Schlager mit religiösem Text gerade in Amerika und in Italien einen großen Widerhall gefunden hat. In Amerika sicher deshalb, weil hier aus dem Ansatz der Negro-Spirituals eine ganz ernsthafte musikalische Bewegung entstanden ist, deren Auswirkungen wir auch gegenwärtig in Deutschland mit Interesse feststellen. Zum anderen ist sowohl bei der italienischen wie bei der amerikanischen Bevölkerung das religiöse Volkssingen sehr stark eingewurzelt, wie ja auch in dem englischen Ansatz der Methodisten oder der uns bekannter gewordenen Heilsarmee eine ähnliche Unternehmung vorliegt. Interessanterweise sind alle derartigen Versuche im Raum des kirchlichen Deutschland auf Ablehnung gestoßen... Ich glaube, daß es nicht allein damit getan ist, einen Text entsprechend zu gestalten, sondern daß wir gerade in der Christenheit Deutschlands besonders empfindlich auf die Frage reagieren, ob Inhalt und künstlerische Form in ein richtiges Verhältnis zueinander gebracht sind. Sie werden verstehen, wenn ich den Text – besonders von ‹Wer?› – nun doch in Frage stellen möchte, da er mit einer ziemlichen Unverblümtheit sentimentale Effekte, die man sich nur denken kann, zusammenträgt, um zu dem Refrain zu gelangen, daß Gott der Urheber aller dieser Erscheinungen ist... Ich würde von unserer Seite diese Produktion als eine neue Form der religiösen Schnulze oder sogar Schmonzette bezeichnen... Ich bedaure, Ihnen also abschließend von evangelisch-kirchlicher Seite sagen zu müssen, daß wir eine solche Produktion nicht unterstützen, sondern sie ausdrücklich bedauern würden.» Haas, Schlagerbuch 74.

[4] Schallplatten bei Studio SM, Paris; Texte und Melodien bei Éditions de l'Ept, Paris.

[5] Schallplatten bei Disques Lumen, Paris; Texte und Melodien bei Editions du Cerf, Paris.

[6] Vgl. Warum neue religiöse Lieder? Eine Dokumentation, herausgegeben von Günter Hegele (Regensburg 1964). Schallplatten: «Danke» / «Antwort auf alle Fragen» (Der Botho-Lucas-Chor, Electrola E 22073); «Danke» / «Verlorener Weg» / «Weihnachtslied» / «Christ ist erstanden» (Motettenchor St. Matthäus, München, Cantate 643 306); «Weil du ja zu mir sagst» / «Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt» / «Der Weg der Barmherzigkeit» / «Funde am Weg» / «Laßt uns spüren» / «Gott meint es gut mit dir» / «Im Garten von Gethsemane» / «Ich zieh' meiner dunklen Straße» / «Der Teufel» / «Wehr dich nicht» / «Gott ist der Herr» (Der Botho-Lucas-Chor, Kenneth Spencer, Ralf Bendix, Electrola E 83 512); «Ich zieh' meiner dunklen Straße» / «Funde am Weg» (Der Botho-Lucas-Chor, Electrola E 22 534); «Im Garten von Gethsemane» / «Laßt uns spüren» (Kenneth Spencer, Electrola 22 535); «Gott meint es gut mit dir» / «Wehr dich nicht» (Der Botho-Lucas-Chor, Electrola E 22536); «Der Teufel» / «Straße des Lebens» (Ralf Bendix, Electrola E 22 537) «Weil du ja zu mir sagst» / «Weg der Barmherzigkeit» (Ralf Bendix, Electrola 22 538); «Gott ist der Herr» / «Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt» (Der Botho Lucas-Chor, Electrola E 22 539); Choräle, Songs und Neue Lieder. Neue geistliche Lieder vom Evangelischen Kirchentag (Philips P 48049 L); «Weil du ja zu mir sagts» / «Bleibe bei uns, Herr» / «Laß uns spüren» (Der Musica-Nova-Chor, Christiana CGS 12002); «Gott meint es gut mit dir» / «Kennst du den Vater Abraham» / «Selig sind die geistlich Armen» / «Du bist bei mir» (Christiana CGS 12003); «Der Teufel» / «Rahab, ein Freudenmädchen» / «Da stimmt das nicht» / «Das Gesetz von Sinai» (Christiana CGS 12004). Notenhefte: «Danke». Lieder aus dem 1. Wettbewerb der Evang. Akademie Tutzing (Bosse Edition, Regensburg); «Weil du ja zu mir sagst.» Lieder aus dem 2. Wettbewerb der Evang. Akademie Tutzing (Bosse Edition, Regensburg); «Gott ist da». Lieder aus dem 3. Wettbewerb der Evang. Akademie Tutzing (Bosse Edition, Regensburg). «Wenn Gott es will». Lieder aus dem 4. Wettbewerb der Evang. Akademie Tutzing (Bosse Edition, Regensburg).

[7] Rochus Hagen, Jazz in der Kirche? (Stuttgart 1967) 29.

[8] Die Akten des Kongresses liegen noch nicht vor.

[9] Vgl. die Berichte in The Catholic Messenger vom 8.9.1966 («Experimentation with New Music in Liturgiy is defended») und in America vom 24.9.1966 («Congress of lost opportunities»).

Beispiele amerikanischer Versuche: Mass for young Americans (Record and Book), F.E.L. Publications, Chicago. Joe Masters, Jazz Mass.

[10] Schallplatte The Canticle of the Gift (Markle productions M–15001).

[11] Veröffentlichungen: Peter Kearney, «Songs of Brotherhood» (J. Albert & Sons, Sidney); «Throw open your hearts», by Sisters of the Loreto Convent, Normanhurst, N.S.W. (Allan's Music Ltd.); «People of God», Mass hymns by Mother B.M. Moore of the Sacre Cœur Convent Glen Iris, Vic. (J. Albert & Sons, Sidney);

[12] Veröffentlichungen: Hymns, set by Malcolm Williamson (Weinberger); Anglican Mass by Rev. Timothy Beaumont (Weinberger); weitere Publikationen bei den Verlagen Chapman und Vanguard. – Schallplatten bei Tower Records, Argo (darunter ein Jazz Anthem des Michael Garrett Sextett und Donald Swann, ‹Morning Service›) und Pye.

[13] Rochus Hagen, Jazz in der Kirche 29.

[14] Veröffentlichungen (vgl. auch Anmerkung 6): a) von evangelischer Seite: «Überdenk ich die Zeit», Neue geistliche Lieder vom evangelischen Kirchentag 1965; «Herr, wir bitten», Neue geistliche Lieder (1966); «Neue geistliche Lieder», herausgegeben von Oskar Gottlieb Blarr, Christine Heuser, Uwe Seidel (1967); «Der Frieden ist unter uns», Neue geistliche Lieder vom Evangelischen Kirchentag 1967: (1968 Sämtlich Gustav Bosse Verlag, Regensburg). – Bausteine für den Gottesdienst, herausgegeben von Jochen Schwarz im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Musik der Evangelischen Jugend Deutschlands, Reihe XIX, Heft 1–4, Chorblätter D 5–8; Paul Ernst Ruppel, «Crucifixion». Passionsbetrachtung nach Spirituals für Sprecher, Vorsänger, Chor, Posaune und Kontrabaß (Die Kantate Nr. 97); Neue Lieder für Jugend und Gemeinde (Geistliche Chormusik Reihe II,25): Sämtlich Hänssler Verlag, Stuttgart-Hohenheim. – Schallplatten: Acht Schallplatten mit Gesängen aus der Reihe «Bausteine für den Gottesdienst» im Aussaat Verlag, Wuppertal (BFG 101–108); «Von Zeit zu Zeit» / «Wenn Gott es will», Chansons von und mit Eva Vargas (Cantate 659 401); «Einst war die Welt» / «Er offenbart sich überall», Beat-Titel von Claus Stremmel und Eric Hein (Cantate 659 402); Weihnachtslieder von Martin G. Schneider, Uwe Borns Chor, Hamburg (Cantate 659 403); Neue Gemeindelieder von Martin G. Schneider. Uwe Borns Chor, Hamburg (Cantate 659 404); «Halleluja, Billy», Songs aus dem Musical von Helmut Barbe (Cantate 643 262); «Vater unser» / «Keiner, der die Harfe schlägt» / «Lobet den Herrn, alle Völker», Text von Christine Heuser, Musik von Oskar Gottlieb Blarr (Schwann AMS Studio 15 017); «Diese Stunde, Deine Zeit» (Schwann AMS Studio 15 019); «Gott schenkt Freiheit»,

Lieder im Gottesdienst der Jugend, zusammengestellt von Dieter Trautwein (Schwann AMS Studio 15 018); «Einige Leute loben den Frieden», Lieder im Gottesdienst der Jugend, zusammengestellt von Dieter Trautwein (Schwann AMS Studio 15 020); «Auferstanden bist du». Ein Jugendgottesdienst in Ottweiler, zusammengestellt von Martin Ohly (Schwann AMS Studio 15023); Lobe den Herrn» I (Life-Record D 1114, Tonstudio Ingo Engelsmann, Castrop-Rauxel); «Lobe den Herren» II (Life Record E 603, Tonstudio Ingo Engelsmann, Castrop-Rauxel).

b) Veröffentlichungen von katholischer Seite: Liedmesse «Herr, rühre meine Lippen an». Text von Christine Heuser, Musik von Peter Janssens; «Überall wirkt Gottes Geist», Meßgesänge zum Pfingstfest. Texte von Lutz Hoffmann, Franz Mausberg, Karl Norres, Leo Schuhen, Musik von Peter Janssens; «Alles, was atmet, lobe den Herrn», 5 Psalmen für die Messe. Übersetzung Romano Guardini, Musik von Peter Janssens; Erste Duisburger Messe, für Vorsänger, Chor, Gemeinde, Combo und Orgel. Musik von Peter Janssens; «Und erbarmt sich seiner Elenden». Vier swingende Weihnachtslieder, Text von Christine Heuser, Musik von Peters Janssens; «Hymnos akathistos», nach einem alten byzantinischen Marienhymnus, Musik von Peter Janssens (sämtlich Musikverlag Schwann, Düsseldorf); Ludwig Doerr, Neue Psalmengesänge für Vorsänger, Chor, Gemeinde, Schlagzeug, Baß und Orgel: Ps. 79, 144, 109, 136, Alleluja (Orbis Verlag, Münster in Westfalen); «Unterwegs». Neue Lieder des Glaubens, Gemeindelieder, herausgegeben vom Jugendbund des Deutschen Katholischen Frauenbundes (Jugendbund des DKF, Bendorf/Rhein). Schallplatten: Père Cocagnac, «Deine Augen verraten es mir». Religiöse und biblische Chansons in deutscher Sprache (Schwann AMS Studio 501); «Père Cocagnac singt» (in deutscher Sprache), 6 Schallplatten (Schwann AMS Studio 15001–15006); «Immerfort will ich singen». Neue Duisburger Glaubenslieder: «Freut euch, der Herr ist nah» / «Komm, Herr» / «Kommt, sagt es allen Leuten» / «Laß uns nicht allein» / «Er läßt uns niemals verlorengehn» / «Immerfort will ich singen» / «Gib uns allen deinen Geist» / «Propriumsgesänge zum Pfingstfest» «Erste Duisburger Messe» von Peter Janssens (Schwann AMS Studio 502); «Herr, rühre meine Lippen an», Liedmesse von Peter Janssens, Text von Christine Heuser (Schwann AMS Studio 15007); «Alles, was atmet, lobe den Herrn». Fünf Psalmen für die Messe von Peter Janssens. Übersetzung von Romano Guardini (Schwann AMS Studio 15008); «... und erbarmt sich seiner Elenden». Vier swingende Weihnachtslieder von Peter Janssens, Text von Christine Heuser (Schwann AMS Studio 15012); «Stimmt in das Lob mit ein». Psalmen und Meditationen («Steyler Wortgottesdienst») für Combo, Schola und Gemeinde von Bernhard Krol (Schwann AMS Studio 15016); «Freut euch, der Herr ist nah». Liedmesse für die Adventszeit (AMS Studio 15009); «Herr, wir rufen alle zu dir». Liedmesse für die Fastenzeit (Schwann AMS Studio 15001); «Der Herr ist bei uns, Halleluja». Liedmesse zur Osterzeit (Schwann AMS Studio 15014); «Überall wirkt Gottes Geist.» Meßgesänge zum Pfingstfest, vertont von Peter Janssens (Schwann AMS Studio 15015); «Erste Duisburger Messe» für Combo, Schola und Gemeinde in deutscher Sprache von Peter Janssens (Schwann AMS Studio 15013); «Deutsches Proprium zum Kirchweihfest» für Chor, Schola, Orgel und Instrumente ad libitum von Hans Peter Haller (Schwann AMS Studio 15011); Ludwig Doerr, Neue Psalmengesänge I und II (Fono Verlagsgesellschaft Münster in Westfalen, HM 17066 und HM 17067.

[15] Veröffentlichungen bei den Verlagen Le Cerf, Le Levain, Fleurus 31 u.a. – Schallplatten: Père Debaisieux et John Littleton, «Rhythmes et joie» John Littleton et les Petits Chanteurs de Saint-Laurent. Direction P. Zurfluh, Orchestre et orgue F. Rauber (Studio SM 17 M–259); John Littleton, «Donne-moi la main, mon frère.» John Littleton, le trio G. Malé et les petits Chanteurs de Saint-Laurent. Direction P. Zurfluh (Studio SM 17M–253); Raymong Fau, «Cantiques pour aujourd'hui». Avec un groupe de jeunes. Arrangements: G. de Courreges (Studio SM 17M–282); Père Akepsimas, «Alleluja, eternel est son amour». Chorale: Étudiants des ‹Fontaines/Chantilly› et le group Jef Gilson, Soliste W. Chancy (Studio SM 17 A–295); Les Preachers, «Seigneur, voici l'heure». Ensemble rythmique et orgue (Studio SM 17M–294); Raymond Fau, Messe pour les jeunes. Petits Chanteurs de Nancy, direction: Cl. Jacquot. Avec accompagnement de guitare (Studio SM 17 M–267); M. Debaisieux, Messe «Joie de ma jeunesse» dite de la I.O.C. Avec John Littleton et une assemblée de jeunes, Groupe rythmique et orgue. Direction: Francis Le Maguer (Studio SM 30–286. Auf der Rückseite dieser Platte ist das Orchester allein, ohne die Singstimmen aufgenommen); J. Akepsimas, Mes «Battez des mains». Avec Wilbert Chancy. Chorale: Étudiants des ‹Fontaines/Chantilly› et le Groupe rythmique Jef Gilson. Direction: J. Akepsimas (Studio SM 17A–276). Weitere Schallplattenaufnahmen bei Unidisc und anderen Firmen.

[16] Il Canto dell'Assemblea 8 (1966) 35.

[17] Publikationen: Adriana Mascagni, «Grazie, Signora» / «Al Mattino» / «M'ha esaudito il Signore» / «Questo giorno» und Gino Stefani, «Guarda, Signore» / «È risorto: Alleluja» / «Tornerà Gesù» / «Se tu sei libero», Elle Di Ci (Torino-Leumann).

Schallplatten: Adriana Mascagni, «Grazie, Signore» / «Al Mattino» / «M'ha esaudito il Signore» / «Questo giorno» (Elle Di Ci LDC 45/14); Gino Stefani, «Guarda, Signore» / «È risorto: Alleluja» (LDC 45/12); Gino Stefani, «Tornerà Gesù»/«Se tu sei libero» (LDC 45/13); «Messa Alleluja». Musica di Marcello Giombini, Testi di Gino Stefani. Gli Alleluja: Giancarlo Baldaccini, Walter Canini (Organo), Maurizio Palombi (Batteria), Ruggero Perugini (Chitarra e Armonica), Bruno Rükauer (Chitarra), Franco Silenzi, Mautro Sorichetti (Basso) (Edizioni fonografiche Pro Civitate Christiana, Assisi, PCC MS 057–45 EP und 058–45 EP); «Messa Alleluja, Tempo di Natale» (Eingangsgesang und Gesang zwischen den Lesungen für die Weihnachtszeit). Gleiche Besetzung (PCC MS 059–45).

[18] Publikationen: In der offiziellen Sammlung von Liederblättern für den liturgischen Gesang in katalanischer Sprache werden auch Gesänge dieser Art veröffentlicht, darunter bisher Übertragungen des Spirituals «Nobody knows» (Ficha 13); «Danke» von Martin G. Schneider (Ficha 101); Psalm 148 von P. Debaisieux (Ficha 293); ferner Ps. 116 von Alberto Taulé (Ficha 282).

Schallplatten: a) in spanischer Sprache: Manuel Castillo, Misa Andaluza (Pax 3064); Kiko Argüello, Cantos als Misterio Pascual (Pax C 3094); Miguel Manzano, Salmos para el pueblo (Pax Y 701 und L 322); Tino Contreras, Misa en jazz (Pax J 409); Spirituals «Tras el rastro de Dios» (Pax J 3116). b) in katalanischer Sprache: «Espirituals negres (Als 4 vents 3); «Lloeu el Senyor» (Als 4 vents 10); Alberto Taulé, Cantics del nostre temps (Concéntric TC 6090).

[19] Misa en La Menor sobre motivos del Folklore puertorriqueno. Cuatro: Richard Rivera. Guitarras: José Manuel Osorio, Octavio Rosario. Compositor: Pedro Escabí. Instituto religioso de Jesus Mediador.

[20] Editôra Vozes Limitada, Petrópolis, RJ.

[21] P. Jocy Rodrigues, O Evangelho em Ritmo Brasileiro. Heft I: Parábolas, Heft II: Cenas do Evangelho. Edicão da Universa laus, Seccão Brasileira; Eine weitere Sammlung für die Katechese haben die Missionsschwestern vom Gekreuzigten Jesus herausgegeben.

[22] Günter Hegele, Warum neue religiöse Lieder (Regensburg 1964) 5 f.

[23] Bibliographie. *Deutschland* (außer den bereits zitierten Abhandlungen. Auswahl): Franz Mausberg – Dieter Kaulhausen, Jazzklänge im Kirchenraum (Mülheim/Ruhr o. J.); Theo Lehmann, Negro Spirituals, Geschichte und Theologie (Witten 1965); Lothar Zenetti, Heiße (W) Eisen. Jazz, Spirituals, Beatsongs, Schlager in der Kirche (München 1966); Fantasie für Gott. Gottesdienste in neuer Gestalt. Im Auftrage des Deutschen Evangelischen Kirchentags Stuttgart); Georg Geppert, Songs der Beatles. Texte und Interpretationen (München 1968); Gunter Rutenborn, Beiträge zur Theologie des Jazz (Musik und Kirche 28 [1958] 65); Walter Hanft, Theologie und Schwarze Kunst (ebda. 160); Hermann Kobold, Zur 'Theologie des Jazz' (ebd. 169); Hermann Josef Burbach, Religiöse Schlager; Eine neue Form der Verkündigung oder fromme Schnulze? (Musica sacra CVO 85 [1965] 45); Thomas Kohlhase, Anmerkungen zu deutschen Spiritual-Messe für die Fastenzeit (Musica sacra CVO 86 [1966] 178); Volker Hopf, Schlager in der Kirche? (Musica sacra CVO 85 [1965] 267); Lothar Zenetti, Spirituals und Gospel Songs – Eine Möglichkeit für uns? (Musik und Altar 18 [1966] 55); Johannes Aengenvoort, Die Kontrafaktur in der Geschichte des geistlichen Liedes (ebd. 71); Rainer Glen Buschmann, Neue Klänge in der Kirche (ebd. 84); Richard Kliem, Bemerkungen zu einzelnen Texten neuer religiöser Lieder (ebd. 86); ‹Jazz in der Kirche›. Zwei Leserbriefe (von Fritz Schütt und Helmut Gucke) edb. 182; Heft 4 von «Schallplatte und Kirche», Beihefte zu «Musik und Kirche» 1968, mit Beiträgen von Gerhard Schuhmacher, Martin Hünecke, Jochen

Schwarz, Hermann-Joseph Burbach und Dieter Trautwein. Eine Bibliographie der Diskussion auf evangelischer Seite bis 1964 gibt Günter Hegele in der Dokumentation «Warum neue religiöse Lieder?» (Regensburg 1964).

Schweiz: Linus David, Jazz, Spiritual, Gospel: Übernahme oder Anregung (Katholische Kirchenmusik 92 [1967] 23); Theo Lehmann, Die Lebendigkeit der Negro-Spirituals (ebd. 93 [1968] 124).

England: Die Probleme wurden in der Zeitschrift ‹Church Music› der Church Music Association, Dezember 1966 und August 1967 behandelt. Vgl. auch «English Church Music 1963», published by Royal School of Church Music sowie Erik Routley, Twentieth Century Church Music. Die Royal School of Church Music veranstaltete im Mai 1963 eine Studientagung «Whither Church Music». Der Tagungsbericht ist vergriffen.

Frankreich: Artikel in der Zeitschrift Église qui chante. Im März 1968 fand eine Tagung der Association Saint Ambroise in Chartres statt, die sich mit dem Problem beschäftigte.

Italien: Heft 10 (1967) der Zeitschrift Il Canto dell'Assemblea mit einem Leitartikel «Liturgia e canzone» und Beiträgen von S. Varnava («I Negro Spirituals: Canti religiosi autentici?»), E. Fresia («Conosciamo il Jazz?»), A. Costa («La canzone: varia vera banale spirituale»), G. Stefani («Chitarre elettriche e liturgia») und E. Costa («Da Babele alla Pentecoste»).

Spanien: Alberto Taulé, Música sagrada y himbre actual, und Miguel Manzano, El futuro del canto popular religioso, in Phase Nr. 39, Juni 1967.

Brasilien: J. Geraldo de Souza, Folcmúsica e liturgia. (Editora Vozes, Petrópolis RJ). Die Publikation der Berichte über die Tagungen, die sich mit den Problemen beschäftigten, steht bevor.

Diese Bibliographie ist das Ergebnis unserer Umfrage. Sie erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

[24] Musik und Altar 18 (1966) 50.

[25] Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 105 (1965) Nr. 233, 415. Am 13.6.1965 fand im Kölner Dom eine Bekenntnisfeier statt, bei der die Amateur-Bigband der Steyler Missionare spielte. Hagen, Jazz in der Kirche 29.

[26] «Wir wollen die Pansflöte den Hirten lassen, die Flöte aber den abergläubigen Menschen, die zum Dienste der Götzen eilen», heißt es bei Clemens von Alexandrien, und der hl. Hieronymus sagt einmal, daß eine christliche Jungfrau nicht einmal wissen solle, was eine Leier ist. Eine Mailänder Diözesansynode von 1565 ließ lediglich die Orgel als Instrument der Kirchenmusik zu, «Trompeten, Hörner und andere Musikinstrumente» werden verboten (Fiorenzo Romita, Ius Musicae liturgicae [Torino 1936] 66). Eine Synode von Avignon verbietet 1725 die Verwendung kriegerischer Instrumente wie Pauken und Trommeln, nimmt aber die Trompete ausdrücklich aus, weil ihr Klang geeignet ist, die Gläubigen an das Jüngste Gericht zu mahnen (Romita 88). Die Enzyklika ‹Annus qui› Papst Benedikt' XIV. von 1749 untersagt den Gebrauch von Pauken, Jagdhörnern, Posaunen, Trompeten, Flöten und Piccoloflöten, Cembali, Mandolinen und dergleichen Instrumenten, die Theatermusik machen (Romita 266). Das Motu proprio ‹Tra le sollecitudini› Pius' X. schließt das Klavier und alle lärmenden Instrumente und die Instrumente der leichten Musik wie Trommeln, Pauken, Becken, Glöckchen und dergleichen von der Kirchenmusik aus. Pius XII. heißt in der Enzyklika ‹Musicae Sacrae disciplina› von 1955 den Gebrauch der Instrumente, die nichts Weltliches, Schreiendes und Lärmendes an sich haben, insbesondere aber den der Streichinstrumente in der Liturgie gut. Die Instruktion der Ritenkongregation über die Kirchenmusik und die Liturgie von 1958 übernimmt diese besondere Empfehlung der Streichinstrumente und führt eine Unterscheidung ein zwischen Instrumenten, die unmittelbar mit der Musica sacra verknüpft sind, solchen, die sich dem liturgischen Gebrauch leicht anpassen lassen und Instrumenten, die nach allgemeinem Urteil der profanen Musik zugeordnet sind. Letztere werden vom Gebrauch in der Liturgie und bei den frommen Übungen ausgeschlossen, ebenso die «automatischen Instrumente», Rundfunk und Tonbandgerät. Die Konzilskonstitution über die Liturgie überläßt es der Auctoritas territorialis, über den Gebrauch der Instrumente in der Liturgie zu entscheiden, «sofern sich die Instrumente für den heiligen Gebrauch eignen oder für ihn geeignet gemacht werden können, der Würde des Gotteshauses angemessen sind und die Erbauung der Gläubigen fördern» (120). In der Instruktion «Musicam Sacram» ist dem Zitat der Konzilskonstitution wieder die Bestimmung der vorkonziliaren Instruktion von 1958 angehängt worden, daß «Instrumente, die sich nach allgemeinem Empfinden und Gebrauch nur für profane Musik eignen», von der Liturgie und den heiligen Übungen ausgeschlossen sind (63).

In der musikalischen Kunst gibt es heute keine soziologische oder stilistische Diskriminierung von Instrumenten mehr, sie sind – einschließlich der «automatischen» Instrumente – als Klangwerkzeuge frei verfügbar. Daher stellen Instrumentenverbote ein Hindernis für die künstlerische Aussage der Kirchenmusik dar und sie lassen sich schlechterdings nicht mit der Devise vereinbaren, daß die Kirchenmusik eine Kunst sei.

[27] Die kirchenmusikalische Gesetzgebung der Erzdiözese Melbourne ist veröffentlicht in dem Heft Hymns for the Liturgy and Paraliturgies. With an Explanation of recent Diocesan Legislation concerning Liturgical Music. Issued by the Melbourne Liturgical Commission.

[28] La Croix, 11.7.1968

[29] Il Canto dell'Assemblea 13, 1968, 28.

[30] The Catholic Messenger, 8.9.1966

[31] America, 24.9.1966.

HELMUT HUCKE

geboren am 12. März 1927 in Kassel, Katholik. Er studierte am Musikwissenschaftlichen Seminar der Universität Freiburg im Breisgau, wo er 1952 doktorierte. Seit 1966 ist er Lehrbeauftragter für Kirchenmusik am Liturgischen Institut in Trier. Er veröffentlichte: Das «munus ministeriale» der Musik im Christlichen Kult: Kirchenmusik nach dem Konzil (Freiburg i. Br. 1967). Er arbeitet vor allem mit an: Die Musik in Geschichte und Gegenwart.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Vorüberlegungen zu einer Erneuerung des religiösen Sprechens

1. Sprechen als Äußerung des Menschen

Dank vor allem der von Gustave Guillaume[1] und seinen Schülern veröffentlichten Arbeiten ist der Mensch im Sprechen wieder in Erscheinung getreten, und zwar trotz der Angriffe der «Leugner des Sinns» wie Lévi-Strauß und Lacan und des Erfinders des «Außendenkens»[2] (Michel Foucault) gegen das Subjekt. Chomsky erblickt im Sprechen die Äußerung der psychischen Struktur. Diese liefert dem Menschen «einen genetischen Kode, der hinwieder die semantische Interpretation bestimmt (...). Alles geht so vor sich (...), als ob (der Mensch) über eine ‹Muttergrammatik› seiner Sprache verfügte.»[3] So wird in die strukturalistische Linguistik wiederum die Psycholinguistik eingeführt, die auf der impliziten Kenntnis gründet, die der Sprechende von der Sprache, deren er sich bedient, hat.[4] Das Sprechen stellt sich somit als wesentlicher Faktor des Menschwerdens heraus nicht bloß als Urmittel zum Bewußtseinsausdruck, sondern auch als Animator und Organisator der menschlichen Bereiche: des religiösen, ethischen, gesellschaftlich-kulturellen, politischen Bereichs und so weiter.

2. Religiöses Sprechen

Die religöse Rede liegt innerhalb des vielgestaltigen Bereichs des Sprechens; weil sie aber eine Bewußtseinsebene *sui generis* vertritt, mündet sie in eine Perspektive, die ein «anderes» Auslangen nach der Wirklichkeitserfahrung ermöglicht. Da die religiösen Aussagen nie eigenständige Sprechformen einführen, gibt es keine linguistische Essenz des Religiösen. In der Existenz des Gläubigen nimmt das Sprechen eine religiöse Bedeutung an. Durch den Zusammenhang mit dem Glauben des Sprechenden[5] wird das Sprechen religiös; es wird Gebet, Zeugnis, Predigt.

«Sein Ur- und Grundquell ist eine gewisse Intimität mit dem Göttlichen.»[6] Diese Intimität spezifiziert das religiöse Sprechen, hat aber zur Wirkung, daß es über den Sprecher hinausgeht, ohne daß dies für den Nichtglaubenden einsichtig ist, enthüllt sie doch eine Intersubjektivität von paradoxer Art, die der Koexistenz des Gläubigen und seines Gottes auf der Ebene, auf der Gott sich kundtut. Sie verweist somit, in zweiter Linie, auf ein Subjekt, das nicht mit dem Menschen identisch ist, obwohl dieses Subjekt sich durch das Wort äußert, dessen unmittelbares Subjekt der Mensch ist.

Obgleich das religiöse Sprechen sich auch der Redeweisen der kognitiven Ordnung bedient, worin es um Irrtum und Wahrheit geht,[7] gehört es doch eher zur performativen Redeweise, die «integraler Teil des Aktes (den es beschreibt) ist und ihm seine Eigengestalt gibt».[8] Es ist selbst, genauer gesagt, auto-implikativ, «denn Gott richtet sich an den Menschen in einem Ereignis oder einem Tun, das ihn gegenüber dem Menschen engagiert und sein inneres Selbst ausdrückt»;[9] dementsprechend bringt der Gläubige von seinem Glaubensleben aus seine Antwort an Gott hervor und durch sie spricht und engagiert er sich religiös.

3. Gesellschaftlich-kulturelle Kodes und Entwicklung des religiösen Sprechens

Wie wir sahen, liegt der genetische Kode des Sprechsystems in der psychischen Struktur. Nun aber enthält diese, wie jede Struktur, «die drei charakteristischen Eigenschaften: Totalität, Umgestaltung und Selbstregelung».[10] Doch diese Umgestaltungen hängen strikt von der diachronischen Ordnung ab, die in Gestalt irreversibler Evolution von der Zeit eingeführt wird. Darum «ist das synchronische Sprachsystem nicht unbeweglich; es weist die Neuerungen zurück oder akzeptiert sie je nach den von den Oppositionen oder Bindungen des Systems bestimmten Bedürfnissen.»[11] Deswegen könnte diese Totalität, die das Sprechen darstellt, nicht unabhängig vom Spiel ihrer Umgestaltungen bestehen, obwohl sie diese weiterhin unter Kontrolle hält durch den Kompositionsprozeß, der sie als strukturierende Totalität definiert. Weil aber das Sprechen das psychische System zum Ausdruck bringt, worin individuelle und kollektive Variabilitätsfaktoren spielen, setzt die tatsächliche Regulierung seiner Umgestaltungen «Regulierungen voraus, die nicht auf strikten Operationen gründen (...), sondern auf einem Spiel von Antizipationen und Rückwirkungen (feedbacks), deren Anwendungsbereich sich mit dem ganzen Leben deckt».[12]

Nun verstehen wir, warum die Entwicklung des Sprechens sich in sukzessiven Umstellungen vollzieht, worin eine gewisse Konfusion interferiert – negative Grenze der «im Finstern tappenden» Vervollkommnung der individuellen oder kollektiven psychischen Struktur. Diese objektiviert sich in dem Maße, als sie in die Bereiche der Welt und des Menschen eindringt, in sukzessiven gesellschaftlich-kulturellen Kodes, d.h. in Gesamtschauen, Gesamtkonzeptionen, die eine kombinatorische Interpretation gesellschaftlich-kultureller Momente vorlegen, die von der Evolution hervorgehoben und momentan bevorzugt werden. Auf der Ebene des «aktuellen Sprechens», das ihn zum Ausdruck bringt, erhält der Kode nicht durch ein logisches Spiel Kohärenz, sondern von «Zeichen der Zeit», die als neuer Zugang zur Totalität erlebt werden. Von diesem Gesichtspunkt aus hängt die Erfindung eines neuen Kode stets von einem neuen Bewußtseinszustand ab, der durch neue Beziehungs- und Bezugstypen erlebt und symbolisiert wird. Doch die «Zeichen» jedes Kodes hängen vom Spiel der Antizipationen und Rückwirkungen ab, von denen wir oben sprachen: es können in ihnen alte, von einem neuen Sinn umbestimmte Zeichen wieder auftauchen oder sie können, wenn sie wirklich neu sind, eine Interpellation des Zukünftigen an das Gegenwärtige sein und eine beträchtliche Verlagerung der Gesamtschau herbeiführen.[13] Unsere Epoche ist von dieser Interpellation von seiten des Zukünftigen geprägt, was dem Kode und den Zeichen, die er sich schafft, eine provokatorische Macht gegenüber der Vergangenheit gibt und eine Originalität, die das ganze Risiko des Unterschiedes auf sich nimmt.

Die Entwicklung des religiösen Sprechens weist besondere charakteristische Eigenschaften auf. Der Gläubige muß auf der Ebene seines Glaubenslebens und des Sprechens, das es zum Ausdruck bringt, der Faszination der Diskontinuität und dem Rausch des Neuen entfliehen.[14] Mehr als am horizontalen Übergang von einem Kode zum andern muß es dem religiösen Sprechen daran gelegen sein, die progressive Einwurzelung der Gemeinschaft der Gläubigen in Christus zu erleichtern. Jede unbedachte Unterwerfung unter irgendeinen weltlichen Kode würde zu einer Verengung und Verflachung des Glaubensbereiches führen. Gewiß umfaßt und durchdringt die Welt des Glaubens die Welt allseits. Während aber die in der Aufeinanderfolge der weltlichen Kodes verfolgten Objekte von Grund auf an das Aufkommen der Differenz gebunden bleiben, bleibt das Objekt, das vom religiösen Bewußtsein und seinem Sprechen durch die weltlichen Kodes hindurch erreicht wird, identisch. Es ist stets der «selbe» Christus, der sich der Gemeinschaft der Gläubigen als Gott-Mensch darbietet, um sie mit dem göttlichen Leben in Verbindung zu bringen und auf die eschatologische Dimension hin zu öffnen. So gesehen wird der christliche Kode von einer Gesamtschau definiert, die den Schwankungen der Temporalisation entgeht und nicht die Aufrechterhaltung statischer Kategorien erheischt, sondern eine uneingeschränkte Treue zu dem, was für den Glauben eigentümlich und wesentlich ist.

Diese Treue zum Ursprung des christlichen Lebens schließt in sich, daß das religiöse Sprechen von der Mode und erst recht dem Snobismus Abstand nimmt, der in ephemerer, zuweilen negativer Weise einen gegebenen weltlichen Kode bestimmt, der übrigens in dem Maß gut und notwendig ist, als er eine neue Form des menschlichen Bewußtseins zum Ausdruck bringt. Darum muß die Linie des religiösen Sprechens, die der Linie des weltlichen Sprechens folgen muß, damit es einen konkreten Sinn erhält, sich an diese Linie dem Scheitelpunkt ihrer Phasen nach halten und darf sich nicht beeinflussen lassen vom Sinken dieser sukzessiven Kurven. Deswegen hat die Gemeinschaft der Gläubigen die Pflicht, das Sprechen der menschlichen Gemeinschaft, deren integrierender Teil sie ist, einer positiven Kritik zu unterziehen. Im Licht des Glaubens muß sie es nicht zurückweisen, sondern vermeiden, in das religiöse Sprechen nebensächliche Symbole einzuverleiben, welche die echten Zeichen der Zeit, die für die Übersetzung der eschatologischen Zeichen in die Zeit unerläßlich sind, von außen her überladen und verdecken.

4. Befreiung des religiösen Sprechens

Die religiöse Rede ist Instrument zum Ausdruck des Glaubenslebens. Die Krise, an der es gegenwärtig leidet, ist somit die Krise eines Glaubenslebens, das nicht mehr weiß, wie es sich der Welt zum Ausdruck bringen soll. Da die Gemeinschaft der Gläubigen kaum mehr imstande ist, mit der Welt durch eine adäquate Sprache in Verbindung zu treten, ist sie von ihr abgeschnitten und zweifelt so sehr an sich selbst, daß sie ihre eigene Existenz in Frage stellt und ihrem Sprechen in bezug auf den konkreten Sinn den Wert abspricht.[15] Betrachtet man es in seiner jetzigen Form, so befindet sich das religiöse Sprechen in der Tat in einer von der

Evolution der Welt unglaublich distanzierten Situation. Dieses Überholtsein geht unter anderem auf ein unbedachtes Festhalten an alten, ja antiken Kodes zurück und auf eine nahezu servile Unterwerfung unter die traditionelle theologische Sprache des scholastischen Typs. Infolge dieser Unterwürfigkeit hängt das religiöse Sprechen auf kognitiver Ebene von einem Schema ab, dessen theoretische Quadrierung sich schlecht mit dem Bereich der Existenzphilosophien und dem der positiven und Humanwissenschaften deckt – Bereiche, denen die neue Theologie bis in ihr Sprechen hinein mehr und mehr Rechnung trägt.

Das christliche Bewußtsein muß in diesem entscheidenden Punkt hellsichtige Selbstkritik üben und sich von veralteten Formen auf gesellschaftlich-kultureller und linguistischer Ebene lösen, indem es das religiöse Sprechen dem Schiedsspruch des in seinem beständigen Ursprung, im Gott-Menschen, dem Christus gelebten Glaubens unterstellt. Jede Entmythologisierung, die unter einem andern Schiedsspruch vorgenommen würde, müßte zu einer «Profanierung» des religiösen Sprechens führen. Doch diese Selbstkritik ist nur insoweit sinnvoll, als sie zu einer Hinwendung des religiösen Sprechens zu dem führt, was der neue menschliche Kode an Positivem bietet. Dieser Kode besitzt eine Universalisationsmacht, die sich viel besser als die früheren gesellschaftlich-kulturellen Kodes dazu eignet, das dem Glauben Wesentliche und Eigentümliche zum Ausdruck zu bringen. Wie «Gaudium et spes» dies anerkennt, ist ein neues kollektives Bewußtsein entstanden, das nach einem «erfüllten und freien Leben» begehrt, nach einem wahrhaft humanisierten Leben, das sich «alles, was die heutige Welt so reich darzubieten vermag», dienstbar macht und darin zum Ausdruck kommt, daß man «immer stärker nach einer gewissen allumfassenden Gemeinschaft» (9,3) strebt. Es handelt sich um eine «Gesamtmutation», die zu einer «wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung» führt, «die sich auch auf das religiöse Leben auswirkt» (4,2).

Das religiöse Bewußtsein muß auf diese Metamorphose aufmerksam werden und sich ihr anpassen, indem es in seinem Sprechen damit den Anfang macht. Die Selbstimplikation, die dieses mit sich bringt, muß das Engagement für Christus – Gott stärken durch die Hinweise auf das Engagement für die Menschen, die von der Sozialisierung und Demokratisierung der Gesellschaft aus nach universaler Gemeinschaft streben. Die «mythischen» Symbole, die dem gemeinsamen Gebet einen magisch-abergläubischen Anstrich geben und die Frömmigkeit in die ungesunde Atmosphäre eines Evasionstraums versetzt, müssen den Symbolen der Freiheit weichen, die ihre eigenen Formen schafft, den Symbolen des zwischenmenschlichen Dialogs, worin der Mensch Gott darstellt und sich ihn vorstellt, den Symbolen der legitimen menschlichen Freuden, die in spontanen Gesten den Leib mit dem Geist verbinden.

[1] Vgl. André Jacob, Temps et langage (Paris 1967). Zum Zusammenhang des Sprechens mit dem psychischen System vgl. Gustav Siewerth, Wort und Bild (Düsseldorf 1958).

[2] Zum «Außendenken» vgl. Michel Foucault, La pensée du dehors: Critique, Nr. 229, Juni 1966; Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique (Paris 1961); Les mots et les choses (Paris 1966).

[3] N. Chomsky, De quelques constantes de la théorie linguistique: Diogène 51 (1965) 14; Syntactic Structures (La Haye 1957).

[4] Zum linguistischen Strukturalismus vgl. Jean Piaget, Le structuralisme (Paris 1968) 63–81.

[5] Frans Theunis c.p., Hoe spreekt men religieus?: Streven 10 (1968) 1024–1025.

[6] J. D. Robert, Difficultés de croire aujourd'hui (Paris 1968) 66.

[7] Vgl. William T. Blackstone, The problem of religious knowledge (Prentice-Hall Englewood Cliffs 1963) 47–73.

[8] Jean Ladrière, Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans: Tijdschrift voor Filosofie 28 (1966) 446.

[9] ebd. 449. [10] Jean Piaget aaO. 7. [11] ebd. 11. [12] ebd. 15.

[13] Vgl. die Ausführungen von Michel de Certeau SJ über das figurative Sprechen: Le Langage figuratif: Études (April 1968) 588.

[14] Vgl. M. de Certeau S. J., Apologie de la différence: Études (Jan. 1968) 81–106.

[15] Zur Krise des religiösen Sprechens vgl. Le langage et la foi: Lumière et Vie 88 (1968); M. de Certeau S. J., La parole du croyant dans le langage de l'homme: Esprit, (2. Semester 1967) 456; Frans Theunis c.p. aaO.; Ph. Roqueplo O.P., Une foi normalement difficile: Science et foi (Paris 1962).

Einige bibliographische Angaben

P. Barthel, Interprétation du language mythique et théologie biblique (Leiden 1963); H. Boeracker, De gelovige en het evangeliewoord: Tijds. v. Theologie 1 (1968) 1–20; R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie (Tübingen 1958); B. Catao, Renouveau de l'Église et language de la foi: IDO-C 67–34, 12. X. 1967; Connaître Dieu (E. Borne, C. Bruaire, F. Varillon): Recherches et Débats (Paris 1965); H. Denis, Pour une prospective théologique (Paris 1967); F. B. Dilley, Metaphysics and religious language (New York 1964); G. Ebeling, Wort und Glaube (Tübingen 1960); D. C. Evans, The logic of self-involvement. A philosophical study of everyday language with special reference to the christian use of language about God as creator (London 1963); H. Halbfas, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht (Düsseldorf 1968); G. Stachel (Hrsg.), Existentiale Hermeneutik (Einsiedeln 1969); H. G. Hubbeling, De betekenis van de analytische filosofie voor de wijsgerige theologie: Tijds. v. Theologie (Dezember 1967) 734–769; J. A. Hutchison, Language and Faith (Philadelphia 1963); J. B. Metz, Die christliche Sprache in unserer Welt: Zur Theologie der Welt (Mainz 1968) 116–122; H. Mynarek, Mensch und Sprache (Freiburg i. Br. 1967); J. P. de Rudder, Gelvig spreken en theologische taal: Tijds. v. Theologie 3 (1968) 260–278; I. Ramsey, Religious Language (London 1967); G. Ph. Widmer, Sens ou non-sens des énoncés théologiques: Revue des sciences philosophiques et théologiques L I/4 (1967) 644–665.

Übersetzt von Dr. August Berz

Um die ›Mitte des Evangeliums‹, den ›Kern der christlichen Ordnung‹, das ›Christliche am Christentum‹ müht sich die Theologie der christlichen Konfessionen.

Auf diese Grundfrage heutigen Glaubens sucht Rolf Baumann mit seiner Arbeit Antwort zu geben.

Rolf Baumann
Mitte und Norm des Christlichen

Rolf Baumann zeigt an 1 Korinther 1,1–3,4 in sorgfältiger Exegese die «Mitte und Norm des Christlichen», die hier Paulus – gleichsam «vor Ort» – explizit und implizit zur Sprache und Geltung bringt.

Der besondere Reiz dieses Textes liegt darin, daß sich Paulus nicht mit Judaisten, sondern mit Enthusiasten auseinandersetzt. Eine enthusiastische Kirche hat er in Korinth vor sich, «den christlichen Monismus der Korinther, der das Reich Gottes für schon aufgerichtet hält». Kirche steht somit gegen Kirche, Christentum gegen Christentum. Doch der Apostel erkennt hierin nicht zwei in gleicher Weise mögliche Ausformungen des Christentums; für ihn steht alles auf dem Spiel; für ihn handelt es sich um einen «Angriff auf das, was das Christentum zum Christentum macht». Deshalb sieht er sich genötigt, die letzten Fundamente seiner Theologie und deren innerstes Anliegen bloßzulegen und unerbittlich auf das unaufgebbare Zentrum des christlichen Glaubens zu pochen. Rolf Baumann versucht, Mitte und Norm des Christlichen zu umschreiben, wie Paulus sie in diesem Text zur Geltung bringt.

Das Buch erscheint als Band 5 der «Neutestamentlichen Abhandlungen». 325 Seiten, kart. 44.– DM (Best.-Nr. 3624), Leinen 48.– DM (Best.-Nr. 3625).
Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff Münster

Vorwort

Es braucht keine besondere Rechtfertigung, warum die pastorale Sektion ein eigenes Heft mit dem Thema «Dienst und Leben des Priesters in der Welt von heute» herausgibt. Die vielfach bestimmten Krisen um den priesterlichen Beruf sind überall manifest und handgreiflich. Es hat keinen Sinn, sich vor den damit gegebenen Problemen zu verschließen. Wir gingen also bei der Konzeption und Redaktion dieses Heftes von der Voraussetzung aus, daß wir uns hinsichtlich des priesterlichen Amtes und des amtspriesterlichen Selbstverständnisses in einer Periode des Übergangs befinden, der sowohl theologisch als auch gesellschaftlich bedingt ist. Das bleibende theologische Wesen des katholischen Amtspriestertums hat dogmatisch genügend freien Spielraum, um die jeweils konkret notwendige Gestalt des priesterlichen Dienstes im Lauf der Kirchengeschichte realisieren zu können.

Das vorliegende Heft stellt sich bewußt in diese «kritische» Zone des Übergangs und des Wandels, ohne indessen freilich das bleibende Wesen der Kirche und des Priestertums aus dem Blick zu verlieren. Eine bibeltheologische Erörterung zeigt zunächst die innere Vielfalt, die verschiedenen Wesensausprägungen und die tief geschichtlich bedingten Spuren im neutestamentlichen Verständnis von Dienst und Diener in der Kirche. In den folgenden Beiträgen wird dann deutlich, wie sich vom Neuen Testament her verschiedene Ansatzpunkte zum theologischen Verständnis des Priestertums bilden lassen. Leider ist es trotz längerer Bemühungen nicht gelungen in der verfügbaren Zeit, einen Autor zu finden, der über die geschichtliche Evolution des «Priesteramtes» handelt. (Themen: Wo sind in der nachneutestamentlichen Zeit wichtige Knotenpunkte der «Entwicklung»? – Welche geschichtlich bedingten Verständnishorizonte erwachsen den jeweiligen Wandlungen? – Was für spezifische kultur- und kirchensoziologische Elemente spielen bei der Ausprägung des klassischen Priesterbildes jeweils mit? – Wie vollzieht sich dieser Wandel?). Die heutigen Wandlungen wären auf diesem Hintergrund wohl nicht so «aufregend», «destruktiv» und «willkürlich» erschienen, wenn sich zugleich freilich auch die Intensität, die Unausweichlichkeit und das Ausmaß der Veränderungen plastischer abgezeichnet hätte. Eine folgende soziologische Untersuchung berührt sich mit der theologischen Problematik: Die Monopolisierung verschiedener Funktionen und Dienste im einen Priester-«amt» hat in einer Gesellschaft der Arbeitsteilung, der Spezialisierung und der «Professionalisierung» das klassische Priesterbild in eine ernste Krise gebracht, woraus sich die heute so stark empfundene «Ortlosigkeit» und Identitätskrise leicht verstehen lassen. Herkömmliche Strukturen des priesterlichen Lebens und Wirkens müssen neu überlegt werden: das Verhältnis zum Bischof, der Priester untereinander und zu den Laien; die territoriale Struktur der Pfarreien und die praktischen Axiome, die den konkreten Einsatzmodus der Priester bestimmen; die Formen des gemeinschaftlichen oder gemeinsamen Lebens für den Weltpriester (hier dargestellt am Beispiel Polens durch einen Bischof Osteuropas); die Beziehung zwischen Diözesanklerus und den Orden bzw. den Säkularinstituten. – Zur Motivation der Meinungsumfrage über das Verhalten der Priester angesichts revolutionärer Tendenzen und zum Ziel des Berichtes über die gegenwärtige Zölibatsdiskussion vgl. die diesen Abschnitten jeweils vorausgestellte eigene Einleitung.

Noch längst sind nicht alle wichtigen Themen im Umkreis dieses Problems in diesem Heft auch nur genannt. Vieles, was gesagt wird (z. B. über den verschiedenen theologischen Ansatzpunkt des Priestertums: Kasper, Hastings, Pin, Rahner), läßt sich nicht ohne weiteres «synthetisieren». Manches, was in eine neue Richtung weist (z. B. über die Neuordnung der Seelsorge, über die konkrete Form der Spiritualität, die äußeren Bedingungen einer «vita communis» usf.), bleibt fast notwendig in vielem noch etwas «abstrakt» und zu «prinzipiell». Aber es ist ein Anfang gemacht. Herausgeber und Mitarbeiter dieses Heftes wollten nicht einfach bei den Schlagworten der «Entsakralisierung», «Säkularisierung», «Entideologisierung», «Entpatriarchalisierung» usw. stehenbleiben.

Niemand kann die Situation seines eigenen Lebens nach Belieben auswählen. Der Kirche und dem Priester von heute ist so die große Aufgabe und die manchmal unerträglich erscheinende Last zugemutet, die erwähnte Übergangsperiode in Glauben und Hoffnung mutig und treu durchzustehen. Die Unsicherheiten hinsichtlich des Priesterbildes von morgen, die uns heute bedrücken und uns in vielem ratlos machen (was man sich

unbefangen eingestehen darf), können durchaus koexistieren mit der selbstverständlichen, festen Überzeugung des Glaubens, daß es in der Kirche Jesu Christi immer das Amt des Priesters geben wird.

KARL RAHNER
KARL LEHMANN
HEINZ SCHUSTER

Beiträge

Karl Hermann Schelkle

Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit

I. DER BEGRIFF «PRIESTER»

In der jüdischen wie der heidnischen Umwelt des Neuen Testamentes gab es viele Priester vieler Gottheiten. In der allgemeinen wie in der jüdisch-hellenistischen Grazität wird der Priester «hiereus» *(ἱερεύς)* genannt. Auch das Neue Testament bezeichnet so jüdische (Mk 1,44; Lk 1,5; 10,31f; Jo 1,9; Apg 6,7) wie heidnische Priester (Apg 14,13).[1]

Priestertum in Jerusalem und Qumran

Zur Zeit des Neuen Testamentes hatte in Jerusalem eine aristokratische Oberschicht der Priester eine erhebliche politische und soziale Bedeutung; die niedere Priesterschaft war zahlreich, aber nicht sehr angesehen. Der Stand der Schriftgelehrten wuchs über die Priester empor. Nach dem Urteil der Gemeinde von Qumran taten in Jerusalem unheilige Priester unheiligen Dienst (1 QpHAB 9,4f). Der Jerusalemer Hohepriester verfolgte die Gemeinde von Qumran und ihren Lehrer (1 QpHAb 8,8–13; 9,1–12; 12,6–10). Die Gemeinde von Qumran scheint indessen durch Priester gegründet zu sein und sie hatte auch ihre Priester (1 Q S 8,1). Sie verkündeten Gottes Werke (1 Q S 1,18–21), gaben der Gemeinde ihren Rat und vermittelten ihr den Segen (1 Q S 2,1–4; 1 Q S 6,3–5). Von den beiden Messiassen der Endzeit sollte der eine ein davidischer König, der andere ein aaronitischer Priester sein (1 Q S 9,11; 1 Q Sa 2,11–21). Die Gemeinde von Qumran lehnte alle materiellen Opfer ab und übte nur geistige Opfer des Gebetes und der Sühne (1 Q S 9,3–5; CD 6,12). In der Endzeit freilich wird die Gemeinde von Qumran die wahre priesterliche Gemeinde sein (1 Q M 2,5). Einiges weist von Qumran auf das neutestamentliche Verständnis des Priestertums voraus.

Ablehnung des üblichen Begriffs «Priester» im NT

Das Neue Testament nennt nie einen Amtsträger der Kirche mit dem üblichen Wort «hiereus» *(ἱερεύς)* = Priester. Die Gründe mögen religionssoziologische sein, da Bedeutung und Ansehen des Priesterstandes damals in Israel nicht sehr groß waren. Die Gründe sind aber wohl noch stärker religionsgeschichtliche, da das Wort Priester durch die Geschichte und Übung der Religionen in seinem Inhalt bestimmt war. Es bedeutete den Diener der Gottheit, der zwischen ihr und den Menschen in einzelnem und ausschließlichem Dienst sühnend oder heilschaffend vermittelte, insbesondere kultisch opferte und mantisch weissagte. Indem das Neue Testament das übliche Wort für Priester ablehnt, bekundet es, daß es ein solches Priestertum in seiner Gemeinde nicht kennt. Nur zögernd wurden Jahrhunderte später die Wörter «hiereus» *(ἱερεύς)* bzw. sacerdos in die Kirche eingeführt. Tertullian (über die Taufe 17) nennt einmal den Bischof summus sacerdos; Hippolyt (Widerlegung der Häresien 1,6) spricht einmal vom Hohepriestertum «archierateia» *(ἀρχιερατεία)* der Apostel. Erst Eusebius (Kirchengeschichte 10, 4,2) spricht in einer Festrede die Kleriker der Kirche als «hiereus» *(ἱερεῖς)* an.

Christus, der wahre Hohepriester

Das Neue Testament verwendet jedoch das Wort Priester in sehr bedeutsamer Weise. Im Hebräerbrief (2,17; 4,14; 5,10) ist Christus der wahre Hohepriester «archiereus» *(ἀρχιερεύς)*, in dem Israels Tradition vom Hohepriestertum sich erfüllt. Christus opfert priesterlich in der gehorsamen Erfüllung des Willens Gottes (Hebr 5,7; 10,7), durch Überwindung der Versuchungen und Leiden

(2,18; 4,15), endlich in der Hingabe in den Tod (7,27). Wie die vornehmste Aufgabe des alttestamentlichen Hohepriesters die Sühnung am großen Versöhnungsfest war, so hat nun Christus Sühne (2,17), Reinigung (9,14) und Heiligung (9,13) geschaffen. Da Christus als Mensch in der gleichen Situation mit den Menschen (2,18; 4,15) als ihr Bruder (2,15) war, ist er ein Priester, der alle versteht, der mitfühlen (4,15; 5,1) und helfen kann (2,18). Muß ein echter Priester sich derer annehmen, für die er bestellt ist, so tritt Christus sich erbarmend (2,17) für die Brüder ein (7,25). Wenn der Hebräerbrief – wohl um 90 geschrieben – so vom einen Hohepriester Christus spricht, ist ein anderes selbständiges Priestertum in der Kirche nicht möglich. Durch Christus, der als Hoherpriester in das Heiligtum eingegangen ist, bringt die Kirche das einzig mögliche Opfer des Lobes dar (13,15 f). Ein Priesteramt kann nur als Darstellung des einen Hohenpriestertums Christi bestehen.

«*Priesterliche*» *Prädikate in Anwendung auf die Kirche*

Andere Texte des Neuen Testamentes sprechen von der priesterlichen Würde der Kirche. Nach 1 Petr 2,5 u. 9 ist die Kirche Gottes «zu eigen erworbenes Volk», «heilige und königliche Priesterschaft». Dabei klingt Ex 19,6 an. Als diese Priesterschaft hat die Kirche «Gottes Großtaten zu verkünden» (2,9) und «geistige, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen durch Jesus Christus» (2,5). Geistiger Kult ist aber nicht etwa uneigentlicher Kult, sondern ein in der allerstärksten Wirklichkeit, dem göttlichen Geist, gefeierter Kult. Das Opfer ist nicht selbständiges Opfer, sondern es ist nur möglich durch Jesus Christus. Er ist das Gott wohlgefällige Opfer (Eph 2,5). Es war Israels Hoffnung für die messianische Zeit, Gottes priesterlich und königlich freies Volk zu sein (Is 61,6; 62,3). Die Hoffnung ist jetzt in der Kirche erfüllt. Die priesterliche Würde bedeutet den freien Zugang zu Gott (Röm 5,2; Eph 2,18) in der Freiheit des Wortes (2 Kor 3,12; Eph 3,12; Hebr 4,16; 10,19). Das Königtum mag jetzt noch verborgen sein. Einst wird es als königliches Herrschen offenbar werden (Mt 19,28; Röm 5,17).[2]

In der Johannesapokalypse (1,6; 5,10; 20,6) werden die Gläubigen in ihrer Gesamtheit wie ihrer jeder einzelne «Priester für Gott» genannt. Auch hier klingt Ex 19,6 an. Während aber Israel nur in seiner Volksgesamtheit priesterliche Würde zugesprochen ist, geht die Apokalypse darüber hinaus, indem sie jeden Gläubigen Priester nennt.

1 Petrusbrief und Johannesapokalypse haben sich nicht gekannt und sie sind nicht voneinander abhängig. Wenn beide je selbständig das gemeinsame Priestertum in der Kirche bezeugen, offenbart dies deren tiefes und allgemeines Bewußtsein.

II. DIE AUSÜBUNG DES GEMEINSAMEN PRIESTERTUMS

Die Wortverkündigung

Das gemeinsame Priesteramt wird in der Gemeinde des Neuen Testamentes durchaus ausgeübt. Wort und Kult sind der ganzen Kirche aufgetragen und werden von ihr vollzogen. «Wenn alle prophetisch reden und es kommt dann ein Ungläubiger oder ein Uneingeweihter herein, dann wird er von *allen* überführt und von *allen* gerichtet. Er fällt auf sein Antlitz und betet Gott an und bekennt, daß in Wahrheit Gott in eurer Mitte ist» (1 Kor 14,24). Nur dann ist der Gottesdienst glaubwürdig, wenn alle das Wort bezeugen. In der Gemeinde in Jerusalem «verkündigten alle das Wort Gottes freimütig» (Apg 4,31). Da Paulus im Gefängnis an der Predigt gehindert war, wurden viele in Philippi «durch seine Fesseln ermutigt, das Wort Gottes ohne Furcht zu sagen» (Phil 1,12–18). Für dieses ihr Zeugnis ist die ganze Gemeinde von Gott ausgerüstet. «Alle sind von Gott belehrt» (1 Thess 4,9). «Alle sind voll guter Gesinnung, erfüllt mit aller Erkenntnis, fähig, einander zu ermahnen» (Röm 15,14). «Ihr habt die Salbung von Gott empfangen und habet es nicht nötig, daß euch jemand belehrt» (1 Jo 2,20). Der ganzen Kirche ist die Seelsorge aufgetragen. «Wir mahnen euch, Brüder, weiset die Ungeordneten zurück, ermuntert die Kleinmütigen, nehmet euch der Schwachen an, seid geduldig gegen alle» (1 Thess 5,14).

Die Eucharistiefeier

Auch der Kult wird von der ganzen Gemeinde geübt. Das Herrenmahl hat Ursprung und Grund in jenem Mahl, das Jesus mit den Zwölfen als letztes am Abend vor seinem Tod gefeiert hatte. Daß zunächst nur die Zwölf den Auftrag hörten «Tut dies zu meinem Andenken» (Lk 22,19), ergibt sich aus den Umständen der letzten Tage des Lebens Jesu. Der Auftrag gilt jedoch der ganzen Kirche. Aufgetretene Mißbräuche veranlassen Paulus (1 Kor 11,17–34), die Mahlfeier in Korinth

zu beschreiben. War der Apostel anwesend, feierte er das Eucharistische Mahl mit der Gemeinde. Wie geschah dies aber in seiner Abwesenheit? Die Mahnungen des Paulus wenden sich an die ganze Gemeinde, nicht an einzelne Amtsträger. Ein einzelner hatte wohl notwendigerweise für die äußere Ordnung zu sorgen. War er Vorbeter oder kultisch vermittelnder Priester? Hat vielleicht die ganze Gemeinde kraft ihrer einen priesterlichen Würde die Feier des Mahles vollzogen? Das hieße nicht, daß wir heute wieder zu einer solchen Weise der Eucharistiefeier zurückkehren können. Die Entwicklung hat ihr gültiges Recht. Wenn jedoch neuerdings Verhältnisse es erzwingen können, daß Gemeinden bisweilen ohne Priester nur Wortgottesdienste feiern können und müssen, dürften sich wohl diese Gemeinden ihrer ursprünglichen Berufung zum gemeinsamen Priesteramt erinnern. Paulus spricht der ganzen Kirche Auftrag und Würde zu, durch ihr Sein «Gott ein lebendiges, heiliges und wohlgefälliges Opfer darzubringen in einem geistigen Gottesdienst» (Röm 12,1). «Durch Christus lasset uns Gott jederzeit ein Opfer des Lobes darbringen, das heißt, eine Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen! Die Wohltätigkeit aber und die Pflege der Gemeinschaft vergesset nicht! Denn an solchen Opfern hat Gott sein Wohlgefallen» (Hebr 13,15).[3]

Die Ordnung der Kirche

In der Kirche des Neuen Testamentes hatten die «Laien» wie in Verkündigung und Kult, so auch in der Ordnung der Kirche ihre Aufgaben. Ein mit Recht als «älteste Kirchenordnung» bezeichnetes Kapitel des Matthäusevangeliums besagt: «Hat dein Bruder gesündigt, so gehe hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein. Hört er auf dich, so hast du einen Bruder gewonnen. Hört er nicht, so nimm noch einen oder zwei mit dir, damit durch zwei oder drei Zeugen jede Sache festgestellt sei. Hört er auf diese nicht, dann sage es der Gemeinde. Hört er auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er dir wie der Heide und Zöllner» (Mt 18,15). Im Angesicht der Kirche, nicht in einem geheimen Verfahren von Behörden muß in der Kirche das Recht gefunden und gesprochen werden. Da Paulus einmal gezwungen war, auf Missionsreisen von Korinth abwesend zu sein und in der dortigen Gemeinde eine schwerwiegende Entscheidung zu treffen war, wollte er dies nicht aus eigener Machtvollkommenheit tun, sondern gemeinsam mit der Gemeinde. Diese soll sich versammeln. Da Paulus nicht leiblich anwesend sein kann, will er wenigstens im Geiste anwesend sein. «Im Namen unseres Herrn Jesus Christus sollt ihr und mein Geist sich versammeln und mit dem Geist unseres Herrn Jesus Christus soll die Entscheidung getroffen werden» (1 Kor 5,4).

Die Bedeutung der Laien für die Frühzeit der Kirche

Im Neuen Testament werden, offenbar ohne Absicht der Vollständigkeit, viele Helfer der Apostel, Männer und Frauen, mit Namen genannt. Bisweilen wird gesagt, daß sie durch Gebet und Handauflegung in ihr Amt eingesetzt waren; so – nach freilich schon späteren Texten – Apg 6,6; 13,3; 1 Tim 4,4; 5,22; 2 Tim 1,6. Diese waren also ordiniert. Doch traf dies schwerlich bei allen, oder auch nur bei den meisten dieser Helfer zu. Sie waren also – nach heutigem Recht – Laien. Im Umkreis der von Paulus gegründeten Gemeinden in den großen Städten entstanden neue Gemeinden; so in Kolossae Laodicaea, Pergamon im Hinterland von Ephesus. Die Missionare und Gründer dieser Gemeinden waren offenbar Laien. Sie waren, selbst wohl unterrichtet, Boten und Lehrer des Evangeliums, dann Leiter und Seelsorger neuer Gemeinden, für die sie ihre Kraft und ihr Vermögen aufwandten. In ihren Häusern fanden die Gemeindeversammlungen statt (Röm 16,5.23; 1 Kor 16,19; Kol 4,5; Apg 2,4–6; 12,12; 20,20). Das gastfreundliche und zu hören willige Haus war Mitte und Kern einer Gemeinde (so schon Mt 10,12f; Lk 10,5 f; Apg 20,20). Die Bedeutung der Hausgemeinden bekundet die Bedeutung der Laien für die früheste Zeit der Kirche.

Die Rolle der Frauen im Dienst der Kirche

In der neutestamentlichen Kirche hatte auch die Frau Dienst und Amt. Bisweilen wird das Wort des Apostels Paulus angeführt: «Die Frauen sollen in den Versammlungen schweigen. Es ist ihnen nicht gestattet, zu reden. Wenn sie sich über etwas unterweisen lassen wollen, sollen sie zu Hause ihre Ehemänner befragen» (1 Kor 14,34 f). Doch der gleiche Apostel sagt im gleichen Brief kurz zuvor, die Frau soll, wenn sie in der Kirche betet oder prophetisch redet, das Haupt verhüllen (1 Kor 11,5). Beide Aussagen des Paulus müssen gelten. Die Frau hat also das Recht, in der Kirche das öffentliche Gebet zu sprechen, wie das Recht, als Prophetin zu lehren. Nur wünscht Paulus, sie soll damaliger Sitte gemäß dabei einen Schleier tragen. Da-

nach muß das Wort 1 Kor 14,34 f wohl so aufgefaßt werden, daß Paulus es unschicklich fände, wenn die Frauen sich an Lehrdisputen in der Kirche beteiligen wollten. Manche Exegeten meinen allerdings, die beiden Sätze des Briefes widersprächen sich. Der zweite Satz, das Verbot der Frau, in der Kirche zu reden, stamme nicht von Paulus, sondern sei spätere Einfügung aus einer Zeit, da die Rechte der Frau in der Kirche allerdings beschränkt wurden, wie 1 Tim 2,12 sagt: «Zu lehren gestatte ich der Frau nicht. Sie soll auch nicht über den Mann herrschen, sondern sich still verhalten.» Gibt die Überlieferung einen Anhalt, 1 Kor 14,34 aus dem ursprünglichen Text zu streichen, da der Vers in einigen Handschriften nach 14,40 steht?

Paulus nennt in seinen Briefen viele Frauen mit Namen, indem er mit hohen Worten ihre Dienste anerkennt, die sie den Gemeinden leisten. Paulus mahnt die Gemeinden zum Dank gegenüber der Hilfe der Frauen. Wiederholt wird in der Apostelgeschichte (18,26) wie in den Paulusbriefen (1 Kor 16,19; Röm 16,3 f) das judenchristliche Ehepaar Aquilas und Priska genannt. Paulus sagt von ihnen: «Sie haben für mein Leben ihren Hals dargeboten, und nicht nur ich, sondern alle Christen schulden ihnen Dank.» Paulus erwähnt (Röm 16,2 f) eine Diakonissin Phoebe, die der Kirche in Kenchreae bei Korinth «viele Dienste geleistet» hat. Die Christen sollen ihr in jedem Geschäft beistehen, wie sie vielen, auch dem Paulus selbst, beigestanden hat. Paulus nennt Phil 4,2 f Euodia und Syntyche neben einem Klemens, die mit dem Apostel «für das Evangelium gekämpft haben». Zum Beschluß des Römerbriefes nennt und grüßt Paulus viele ihm in Rom bekannte Christen mit Namen. Unter diesen sind zahlreiche Frauen, deren Arbeit für die Kirche Paulus rühmt (Röm 16,6. 12, f. 15).[4]

III. ANDERE BEZEICHNUNGEN FÜR DIE DIENSTE UND ÄMTER

Bei aller Bedeutung der Gesamtheit der Kirche überliefert das Neue Testament doch viele Bezeichnungen einzelner Dienste und Ämter, Dienst- und Amtsträger in den Gemeinden. Es nennt (Röm 12,7; 1 Kor 12,8 f. 28; Eph 2,20; 4,11; 1 Petr 2,25; Apg 20,28): Apostel (in weiterem Sinn, außer den Zwölfen), Hirten, Vorsteher, Propheten, Evangelisten, Lehrer. Für die Ordnung der Kirche wurden besonders wichtig die Bezeichnungen «presbyteros» *(πρεσβύτερος)* (Apg 11,30; 14,23; 1 Tim 5,17) «episkopos» *(ἐπίσκοπος)* und «diakonos» *(διάκονος)* (Apg 20,28; Phil 1,1; 1 Tim 3,2.8), da diese Namen in die christliche Sprache und in das kirchliche Recht eingingen.

Presbyter, Episkopen und Diakone

Im alttestamentlichen Volk Israel wie im Judentum neutestamentlicher Zeit hatten «presbyteroi» *(πρεσβύτεροι)* = «Älteste» wichtige, konstituierende Aufgaben in den Gemeinden wie im gesamten Volk. Die Bedeutungen einer Altersbezeichnung und eines Amtsträgers sind nicht scharf zu trennen. In der Gemeinde von Qumran sind Älteste und Priester unterschieden (1 Q S 6,8–10). Ganz profan sind die Titel «episkopos» *(ἐπίσκοπος)* = Bischof, was ursprünglich Aufseher heißt, und «diakonos» *(διάκονος)* = Diakon, ursprünglich einfachhin Diener. Da beide Titel zuerst in der (heidenchristlichen) Gemeinde von Philippi (Phil 1,1) bezeugt sind, mögen sie ihren Ursprung im hellenistischen Genossenschaftswesen haben.[5] Bischöfe und Presbyter sind teils (zunächst?) identisch (Apg 20,17.28), teils (später?) unterschieden (Tit 1,5). Der monarchische Episkopat beginnt.

Der Begriff «Diakonia»

Diakonia ist im Neuen Testament das alles umfassende und wesentliche Wort für «Amt». Dieses Amt hat den Auftrag der Verwaltung (1 Kor 4,1 f; Kol 1,25), das Recht, zu führen (Hebr 13,17) und vorzustehen (1 Thess 5,12; Röm 12,8), die Befugnis, zu richten (Mt 19,28) und zu strafen (1 Kor 5,5). Doch in allem ist es Dienst. Christus sagt von der Verpflichtung des Jüngers allen gegenüber: «Wer unter euch der Erste sein will, sei aller Knecht» (Mk 10,44). Im Gleichnis wird der Dienst des Jüngers beschrieben (Mt 24,45–51; in der Parallele Lk 12,41–46 ist in das Bild des Knechtes der Apostel der Kirche eingezeichnet). Paulus nennt sich Knecht Gottes, Christi und der Kirche (1 Kor 8,19; 2 Kor 4,5). Apostolisches Amt ist einfachhin «Dienst» (Röm 11,13; 1 Kor 3,5; 2 Kor 6,3; Apg 20,24; 21,19). Die vielen Aufgaben sind Entfaltung des einen Dienstes: «Es sind viele Arten von Diensten, aber ein Herr» (1 Kor 12,5). Die Auferbauung des Leibes Christi ist *ein* Dienst (Eph 4,11). Das Neue Testament verwendet im Griechischen als Bezeichnung eines Amtes übliche Wörter (wie «arche» *[ἀρχή]*, «time» *[τιμή]*, «telos» *[τέλος]*) nur für jüdische oder weltliche, nicht aber für kirchliche Ämter. Ordnung und

Recht sind in Kirche und Welt so wesenhaft verschieden, daß sie nicht mit gleichen Wörtern benannt werden können.

Verschiedene «Dienste» und «Ämter»

Dienste in der Kirche sind großenteils als Charismen, als Geistesgaben (Röm 12,6–8; 1 Kor 12,7–11), als unmittelbare Schöpfungen Gottes (1 Kor 11,28–31) und als Gaben Christi an seine Kirche (Eph 4,11f) verstanden. Andere Ämter, wie das der Presbyter, sind wohl von Anfang juridisch verfaßt (Apg 11,30; 14,23 u.ö.) Die verschiedenen Auffassungen glichen sich aus. Das Charisma wurde in Sakrament und Amt institutionalisiert (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6).

Aus dem Dienst wird ein Amt, wenn ein Amtsträger auf Dauer und endlich in rechtlichen Formen beauftragt wird. Schon in der Berufung der Apostel läßt sich der Ursprung dessen finden. Als «Menschenfischer» stehen die in ihre Aufgabe Berufenen bleibend in der Mitte zwischen der Welt und der herandrängenden Königsherrschaft Gottes, zwischen Vergangenheit und Zukunft, Menschen und Gott (Mk 1,16–20). Sie werden als die Zwölf «geschaffen» und ausgesandt, zu predigen und die heile Welt wiederzubringen (Mk 3,14f; Mt 10,1). Ihre Entscheidungen gelten in der Königsherrschaft Gottes. Ihr Handeln ist das gegenwärtige Handeln Gottes (Mt 16,19; 18,18). Gleiches sagt Paulus. In der Predigt des Apostels wirkt das Wort Gottes in der Gemeinde (1 Thess 2,13). Die Kirche hat Wort und Amt der Versöhnung (2 Kor 5,18–20). Ihr liturgischer Dienst weiht die Völker zu Gottes Opfergabe (Röm 15,15–19). Die Apostel sind Gottes Mitarbeiter (1 Kor 3,9; 1 Thess 3,2).

Die Funktion der «Zwölf»

Berufung und Bestellung der Zwölf wird in den Evangelien dem historischen Jesus zugeschrieben. Der Auferstandene sendet sie endgültig aus (Mt 28,19). Schwerlich kann der Kreis der Zwölf als rein nachösterliche Schöpfung verstanden werden. Der Name «Apostel» freilich ist später, wie die Evangelien selber erkennen lassen (Mk 3,14 u. Mt 10,2 sind ursprünglicher gegenüber Lk 6,13). Das Wort «apostolos» *(ἀπόστολος)* wurde vielleicht von der Gemeinde im Anschluß an das häufige Zeitwort «apostellein» *(ἀποστέλλειν)* gewählt, weil es wegen seines seltenen profanen Gebrauches noch mit neuem Inhalt gefüllt werden konnte.[6]

Das ursprüngliche und persönliche Amt der Zwölf, die vom Herrn unmittelbar berufen und ausgesandt sind, ist nicht wiederholbar und nicht übertragbar. Doch der Auftrag des apostolischen Amtes wird weiter verwaltet. Die Apostel bestellten an ihrer Statt Vorsteher in den Gemeinden (Phil 1,1; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6; Apg 14,23). Sie werden ihr Amt wieder anderen weitergeben (1 Tim 1,3; 4,11; Tit 1,5; 2 Tim 2,1f). Da der Geist durch die Kirche handelt, sind «die Bischöfe vom Heiligen Geist eingesetzt, die Herde zu weiden» (Apg 20,28). Als bleibende Amtsträger treten sie als «Presbyter = Priester» aus der Gemeinde heraus und stehen ihr gegenüber (1 Tim 5,18). Sie erhalten schon von seiten der Gemeinde Vergütung, was ihnen freilich zur Versuchung werden kann (1 Kor 9,14; 1 Petr 5,2f). Die Priester haben den besonderen Auftrag der Krankenseelsorge (Jak 5,14). Da die Heilung der Kranken nach dem Evangelium Zeichen der eschatologischen Heilszeit ist (Mt 12,28; Lk 13, 10–17) und Jesus die Apostel damit beauftragt hat (Mt 10,8), wird damit ein sehr ursprüngliches neutestamentliches Anliegen verwirklicht.[7]

IV. AUSBLICK AUF DIE KÜNFTIGE ENTWICKLUNG

Die Väterzeit

Im Neuen Testament ist das gemeinsame Priesteramt der Kirche gelehrt und verwirklicht. Von der priesterlichen Würde der ganzen Kirche wissen und sprechen noch die Väter. Wiewohl gerade sie die kirchliche Hierarchie in Lehre und Tat bauten, betonen sie doch die Einheit der Kirche in den Ständen von Priestern und Laien. Bischof Cyprian von Karthago schreibt in einem Brief (66,8; vgl. 33,1): «Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischof». Der Bischof ist nicht die Kirche, sondern er stellt sie dar, wie das Volk im Bischof sich darstellt. Augustinus (Vom Gottesstaat 20,10) formuliert: Alle Christen bezeichnen wir als Priester, weil sie Glieder des einen Priesters Christus sind, wie wir alle als Gesalbte bezeichnen wegen der geheimnisvollen Salbung; redet sie doch der Apostel Petrus an als ‹heiliges Volk und königliche Priesterschaft›.» Das Wort an Petrus (Mt 16,18): «Dir will ich die Schlüssel des himmlischen Königtums übergeben... Was du auf Erden lösen und binden wirst, wird auch im Himmel gelöst und gebunden sein», legt Augustinus (Erklärung des Johannesevangeliums 124,7) so aus: «Nicht Petrus allein löst, sondern die ganze Kirche bindet und

löst die Sünden». «Auch ihr bindet, auch ihr löst. Denn wer gebunden ist, wird von eurer Gemeinschaft getrennt; und wer von eurer Gemeinschaft getrennt ist, wird von euch gebunden; und wenn er ausgesöhnt wird, wird er von euch gelöst, weil auch ihr Gott für ihn bittet» (Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti, ed. G. Morin [1930] 16,2). Die ganze Kirche, die vom Heiligen Geist die Liebe hat, vergibt die Sünden. Johannes Chrysostomus, der Bischof von Konstantinopel, erklärt zur Liturgie der Eucharistie (Homilien zu 2 Kor 18, 3 in PG 61, 527): «Die Eucharistie ist allen gemeinsam. Nicht der Priester allein feiert sie, sondern das Volk mit ihm zusammen. Denn er beginnt erst, nachdem er durch den Ruf ‹Es ist würdig und recht...› die Zustimmung der Gläubigen eingeholt hat.» Nach dieser Überzeugung der Väter vermittelt die ganze Kirche die Gnade, die Kirche als Ganze läßt die Sünde nach, heiligt, verleiht das Leben in der Wahrheit. Durch Altertum und Mittelalter hindurch bezeugt sich das Wissen, daß die Sakramente nicht nur vom kirchlichen Amtsträger vollzogen werden, sondern die Fürbitte der Kirche in das sakramentale Geschehen miteinbezogen ist.

Im Bann von Reformation und Gegenreformation

Daß dieses Bewußtsein zurücktrat und fast ganz verschwand, ist wie manches andere ein ungewolltes und unglückliches Ergebnis aus Reformation und Gegenreformation. Die Reformation, zumal die Bewegung Martin Luthers, hat den Stand des Christen aus der überkommenen Bindung an die obrigkeitliche Kirche gelöst und die kirchlichen Standesunterschiede abgetan. Jeder Mensch, ob Mann, ob Frau, ist durch die Taufe Priester und zum priesterlichen Dienst befähigt. Luther bestritt das besondere Priestertum und anerkannte nur noch das allgemeine Priestertum der ganzen Kirche.

Die Amtsträger der alten Kirche und ihre Theologen sahen sich gezwungen, in der katholischen Gegenreformation gegenüber der Reformation die bisherige kirchliche Lehre vom besondern Priesteramt so nachdrücklich zu verteidigen, daß katholische Lehre und Praxis unausgeglichen einseitig wurden. Die biblische und bisher katholisch-kirchliche Lehre vom gemeinsamen Priestertum der Kirche war zwar grundsätzlich noch gültig, aber sie trat zurück gegenüber der Betonung des besonderen Priesteramtes, sie wurde verdunkelt und dann wohl vergessen. Auch in manch anderer Hinsicht ging die sonst zwischen Reformation und Gegenreformation ausgeglichene Lehre dadurch verloren, daß die Gegensätze überbetont wurden. Wir wissen heute, daß wir uns auf die Grundlagen zu besinnen haben und die Mitte wieder gewinnen müssen.

Die Rolle des II. Vatikanischen Konzils

Die neueste Entwicklung der Lehre und des Lebens der Kirche führt zum ursprünglichen Selbstverständnis der Kirche zurück. Das Zweite Vatikanische Konzil führt im Dekret über das Laienapostolat (Nr. 1; 2 u. 3) 1 Petr 2,4–10 an und erklärt, daß auch die Laien am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben und in Kirche und Welt ihren Teil an der Sendung des Volkes Gottes verwirklichen. Nach der Enzyklika Pius' XII. «Mediator Dei» stellt ebenso das Zweite Vatikanische Konzil den liturgischen Dienst des gemeinsamen Priesteramtes dar. Es sagt in der Konstitution über die heilige Liturgie (Nr. 48): «Alle sollen die unbefleckte Opfergabe darbringen, nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen.»

Die Wendung wird nunmehr im Kirchenbau augenfällig, wenn der Altar von der oft fernen Chorwand wieder zur Gemeinde gerückt wird, und der Priester dem Volk zugewandt mit ihm eine feiernde Gemeinde darstellt. Wir nennen den feierlichen Hauptgottesdienst der Gemeinde am Sonntag das Amt oder das Hochamt. Der Gottesdienst ist sicherlich nicht nur das Amt des Zelebranten, sondern eben das Amt der ganzen Gemeinde. Das ist ihr hohes Amt und ihr Amt einfachhin, den Gottesdienst zu feiern.

Lange Zeit war bekanntlich für die liturgischen Feiern vorgeschrieben, daß der Priester im Hochamt alle Gebete leise für sich sprechen mußte, wenn sie von den Altardienern oder vom Volk vorgetragen wurden (wie Gloria, Credo, Epistel, Evangelium). Das bedeutete, daß in der Kirche nur getan ist, was der Priester tut, und daß die Hierarchie alles an sich zog. Auf diese Vorschrift wird nun verzichtet. Was das Volk laut bekennt, muß vom Priester nicht noch einmal gemurmelt werden. Der Vollzug des Volkes ist Vollzug der Kirche.

[1] Von den Artikeln in Wörterbüchern seien vor allem genannt: K. H. Rengstorf, apostolos: Theol. Wörterb. z. N. T. 1 (1933) 406–446; W. H. Beyer, diakonos: ebd. 2 (1935) 81–93; W. H. Beyer, episkopos: ebd. 2 (1935) 604–617; G. Schrenk, hiereus: ebd. 3 (1938) 257–284; G. Bornkamm, presbys: ebd. 6 (1959) 651–683.

[2] K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (Freiburg i. Br. [2]1964) 57–67.

[3] J. Beck, Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit: Münchener Theologische Zeitschrift 19 (1968) 17–34.

[4] E. Kähler, Die Frau in den paulinischen Briefen (Zürich 1960); G. Fitzer, Das Weib schweige in der Gemeinde (München 1963); G. G. Blum, Das Amt der Frau im N. T.: Novum Testamentum 7 (1964) 142–162; auch Concilium 4, 4 (1968).

[5] J. Gnilka, Der Philipperbrief, (Freiburg i. Br. 1968) 32–40).

[6] B. Rigaux, Die zwölf Apostel: Concilium 4 (1968) 238–242 (Lit.); D. Müller, Apostel: Bibeltheologisches Wörterbuch 1 (1968) 31–38; E. M. Kredel, Der Apostelbegriff in der neuesten Exegese: Zeitschr. f. Kathol. Theologie 78 (1956) 169–193; 257–305; G. Klein, Der Ursprung des Zwölfapostolats (Göttingen 1961); W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt (Göttingen 1961); M. Hengel, Nachfolge und Charisma (Berlin 1968).

[7] W. Michaelis, Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Licht der Heiligen Schrift (Bern 1953); H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht (Tübingen [2]1963); H. v. Campenhausen, Die Anfänge des Priesterbegriffes in der alten Kirche: Tradition und Leben (Tübingen 1960) 272–289; K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt (Freiburg i. Br. [3]1965); C. Romaniuk, Le sacerdoce dans le Nouveau Testament (Le Puy 1968); E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament: Exegetische Versuche und Besinnungen 1 (Göttingen 1960) 109–134; W. Marxsen, Die Nachfolge der Apostel: Der Exeget als Theologe (Gütersloh 1968) 75–90.

KARL HERMANN SCHELKLE

geboren am 3. April 1908 in Steinhausen, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen und Bonn, doktorierte in Philosophie (1936), in Theologie (1941), habilitierte sich 1949 und ist Professor für neutestamentliche Theologie an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er veröffentlichte: Jüngerschaft und Apostelamt (1965) und Priester und Laien in der Kirche (1968). Er arbeitet vor allem an der «Theologischen Quartalschrift» mit.

Walter Kasper

Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes

I. DIE AKTUELLE PROBLEMATIK

Die Frage nach dem Verständnis des priesterlichen Amtes ist einer der neuralgischen Punkte in der nachkonziliaren Kirche. Die weit verbreitete Unsicherheit in der Beantwortung dieser Frage nimmt immer mehr den Charakter einer ernsten Krise an. Der Mangel an Priesterberufen, die Diskussion um die Zölibatsverpflichtung, die Reformwünsche für die Priesterausbildung, die menschlichen und beruflichen Krisen im Leben vieler Priester, die vielen Animositäten zwischen Priestern und Laien, Priestern und ihren «vorgesetzten Behörden» sind zu einem großen Teil nur Epiphänomene dieser weltweiten Krisensituation.

Die Hintergründe für die Infragestellung des bisherigen dogmatischen Verständnisses des priesterlichen Amtes sind sehr vielfältig. In diesem Zusammenhang können nur ein paar dieser Gründe angedeutet werden. Zu nennen ist zunächst der sehr umfassende soziologische Umbruch und die allgemeine Demokratisierungstendenz in unserer heutigen Gesellschaft. Das kirchliche Amt hat in der Vergangenheit weitgehend die äußeren soziologischen Formen der jeweiligen Zeit angenommen. So leben in seiner konkreten Gestalt noch viele feudale, obrigkeitsstaatliche und ständische Elemente fort, die in der übrigen Gesellschaft unaufhaltsam im Verschwinden sind. Das bringt viele, besonders jüngere Priester in einen inneren Zwiespalt und stellt sie vor die sehr schwierige Aufgabe, das Wesentliche und Unaufgebbare des bisherigen kirchlichen Amtsverständnisses aus den alten Formen zu lösen und in neuer, zeitgemäßer Weise zu verwirklichen.

Diese Aufgabe wird durch eine zweite Gruppe von Schwierigkeiten mehr innertheologischer Art erschwert. Die biblische Grundlegung des priesterlichen Amtes erweist sich als immer schwieriger. Dogmen- und kirchengeschichtlich hat das Verständnis und die Ausübung des priesterlichen Amtes erhebliche Wandlungen vollzogen. Die starke Betonung der Verantwortung aller Christen macht es immer schwieriger, die Funktionen zwischen dem priesterlichen Amt und der Gemeinde, bzw. zwischen den einzelnen Stufen des priesterlichen Amtes abzugrenzen. Offensichtlich ist hier eine ziemlich große Variationsbreite möglich.

Schließlich ist als Ursache der gegenwärtigen Krise noch der allgemeine Säkularisierungsprozeß in unserer Gesellschaft zu nennen. Er wirft ganz allgemein für jeden Christen erhebliche Glaubensprobleme auf, die sich aber bei den Priestern potenzieren, da diese nicht nur ihre menschliche, sondern auch ihre ganze berufliche Existenz auf den Glauben gründen. Dazu kommt, daß das Priesterbild

der Vergangenheit in einem weiten Ausmaß von in der säkularisierten Welt von heute unvollziehbar gewordenen Sakralvorstellungen bestimmt war. Der Priester galt als besonders heilige, dem Kult zugeordnete Person, die sich schon rein äußerlich in vielem (Kleidung, Lebensstil, Ehelosigkeit) von den Laien unterschied. In dem Maß als die Kirche auch durch ihre Amtsträger wieder in der Welt präsent sein will und sich nicht auf einen sakralen Gettobezirk zurückziehen möchte, müssen sich solche Vorstellungen als hinderlich erweisen. Auf der anderen Seite scheint das priesterliche Amt dogmatisch wesentlich in kultisch-sakralen Funktionen verankert zu sein. So ergeben sich für das rechte Verständnis des priesterlichen Amtes nicht unerhebliche Spannungen.

Alle diese Schwierigkeiten haben zu einer erheblichen Rollenunsicherheit vieler Priester geführt. Man kann diese Probleme nur dann befriedigend lösen, wenn man sie an der Wurzel anpackt und sich um ein neues dogmatisches Verständnis des priesterlichen Amtes bemüht. Nur aus einer solchen Grundlagenbesinnung können sich auch die rechten angemessenen Formen ergeben. Freilich gibt es gegenwärtig noch keine alle anstehenden Probleme vollständig befriedigende Lösung. Eine solche Lösung kann deshalb auch hier nicht vorgetragen werden. Es soll lediglich versucht werden, von einem neutestamentlichen Ansatzpunkt aus, fast thesenhaft einige mögliche Perspektiven anzudeuten für ein solches neues Verständnis, in das sich die wesentlichen traditionellen Elemente integrieren lassen müssen.

II. GRUNDLEGUNG DES NEUEN VERSTÄNDNISSES

1. Christologische Begründung

Jede Theologie des Priestertums muß von der eindeutigen Aussage der Schrift ausgehen, daß es nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2,5) und nur einen Hohen Priester gibt, Jesus Christus (Hebr 8,6; 9,15; 12,24). Jesus Christus ist aber auf eine Weise Priester, die alle sonst bekannten religionsgeschichtlichen Parallelen sprengt. Sein Gegensatz zur damaligen Priesterkaste ist unübersehbar. Er durchbricht die Schranken des Kultischen und wendet sich den kultisch Unreinen, den Gottlosen und den Deklassierten zu. Damit stellt er im Grunde die ganze antike Unterscheidung zwischen sakral und profan in Frage. Er geht ganz ein in die volle Menschlichkeit des Menschen und wird uns in allem gleich mit Ausnahme der Sünde (Hebr 4,15). Gerade in seiner Menschlichkeit ist er das vergegenwärtigende Zeichen und die leibhaftige Gestalt der erlösenden Liebe Gottes für alle Menschen. Seine menschliche Hingabe an den Willen des Vaters und sein Dienst für die Menschen sind die Erscheinungsformen der Liebe Gottes.

Das priesterliche Werk Christi wird deshalb in der Schrift als Hingabe an den Vater (Hebr 7,27; 10,5 ff) und als Hingabe «für die vielen» (Mk 10,45; 14,24 u. ö.) verkündet. Damit ist der alte dingliche Kult- und Opferbegriff überwunden. Das Opfer Christi findet außerhalb des Lagers (Hebr 13,13), d. h. nicht im abgegrenzten sakralen Bereich, sondern in der Öffentlichkeit und Alltäglichkeit der Welt statt. Darum gilt es nun, Gott im Leibe (Röm 12,1; 1 Kor 6,20), d. h. im Alltag der weltlichen Existenz zu dienen. In ähnlicher Weise überwindet Christus auch alles menschliche Macht- und Herrschaftsdenken. Er ist unter seinen Jüngern wie einer, der dient (Lk 22,27); wahre Größe besteht für ihn im Dienst (Mk 9,35 par). Damit sind alle menschlichen Vorstellungen von Größe und Macht in Frage gestellt und umgekehrt. Sie dürfen bei den Jüngern Jesu keine Rolle spielen; wer hier der Erste sein will, muß der Diener aller sein (Mk 10,43 f).

Das Priestertum Christi, das sich in Gehorsam und Dienst vollzieht, hat ein für alle Mal Bestand (Hebr 9,12.26; 10,10; 1 Petr 3,18); Christus ist Hoher Priester in Ewigkeit (Hebr 6,20; 7,3.24; 10,14); er tritt für immer ein für uns beim Vater (7,25). Durch ihn und in seiner Person sind Gott und Welt endgültig versöhnt. Das Priestertum Christi bedarf deshalb weder der Weiterführung noch der Ergänzung durch andere menschliche Priester. Es ist die Vollendung allen Priestertums; mit ihm ist alles Priestertum an sein Ende gekommen. Jesus Christus ist deshalb der einzige Priester des Neuen Bundes. Er ist es, der tauft, konsekriert, predigt und der die Kirche leitet.[1] Weil aber die priesterliche Versöhnungstat Jesu Christi ein für alle Mal geschehen ist, ist in diesem einmaligen Werk der Versöhnung auch der bleibende «Dienst der Versöhnung» mitgestiftet. Der apostolische Dienst, der für Christus, im Auftrag Christi und an Stelle Christi den Ruf zur Versöhnung ergehen läßt, ist ein konstitutives Element am Heilswerk Christi selbst (2 Kor 5,18–20). Er kann aber nicht mehr sein als die geschichtliche Erscheinungsform und das Organ des einen und einzigen Priestertums Christi.

Diese Einsicht in das eine und einzige Priestertum Christi bedeutet schon rein menschlich eine ungeheure Entlastung; sie befreit von einem sonst unerträglichen «Verantwortungskomplex». Weil Jesus Christus der eine und einzige Priester ist und bleibt, ist menschliche Verantwortung für das Heil anderer Menschen überhaupt erst tragbar und realisierbar. Sie ist tragbar in dem Maß als einer wirklich glaubt, daß Jesus der Herr ist, dem die Geschichte und damit die Zukunft gehört. So wird der Glaube an Jesus Christus als dem Herrn zur entscheidenden Voraussetzung für die Übernahme des priesterlichen Amtes. Die Teilnahme am Priestertum Christi geschieht konkret durch den Gehorsam des Glaubens und die Bereitschaft zum Dienen.

2. Ekklesiologische Begründung

Die Teilnahme am priesterlichen Dienst Jesu Christi kommt primär der ganzen Kirche (bzw. Gemeinde) zu. Schon im AT wird das ganze Volk Gottes als priesterliches Volk bezeichnet (Ex 19,6; Is 61,1; 2 Mkk 2,17). Auch im NT sind alle Christen zusammen das königliche und priesterliche Volk, das berufen ist, die Großtaten Gottes zu verkünden und geisterfüllte Opfer darzubringen (1 Petr 2,5.9; Apk 1,6; 5,10). Das ganze Volk Gottes ist also berufen zur Verkündigung, zur Darbringung geisterfüllter Opfer und zur königlichen Leitung. Dieses Priestertum aller Christen ist nicht als bloße Teilnahme am amtlichen Priestertum zu bestimmen. Vielmehr ist die ganze Kirche (Gemeinde) der eigentliche und primäre Träger der kirchlichen Heilssendung und jeder Einzelne, ob Papst, Bischof, Priester oder Laie, kann nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen und als Organ des Ganzen wirksam werden.[2] Die Kirche als Ganze und nicht nur der Episkopat ist kollegial verfaßt. Diese Kollegialität der Kirche ist freilich nicht dasselbe wie Demokratie im formellen Sinn des Wortes, weil hier die Gewalt nicht vom Volke, sondern von Christus ausgeht (DS 1769, 1777). Wohl aber ergibt sich daraus, daß viele demokratische Formen in der Kirche eine analoge Anwendung finden könnten. Die Brüderlichkeit und Gleichheit aller geht allen späteren Unterscheidungen voraus und hält sich in ihnen durch.

Die Verantwortung und die fundamentale Gleichheit aller bedeutet indes nicht, daß in der Kirche alle alles tun können. Es gibt in der Kirche vielmehr «vielerlei Dienste» (1 Kor 12,5), zwischen denen wesentliche Unterschiede bestehen. Paulus zählt als solche Dienstleistungen (Charismen) auf: Apostel, Verkünder, Wunderkräfte, Heilungsgaben, Hilfsdienste, Leitungsdienste, verschiedene Arten entrückter Sprache (1 Kor 12,28). Diese Liste ist keineswegs erschöpfend (vgl. Röm 12,6 ff; Eph 4,11 f). Die Charismen können sich aus der Freiheit des Geistes je nach der geschichtlichen Situation wandeln. Da die Kirche jedoch aufgebaut ist auf dem Grund der Apostel und der Propheten (Eph 2,20), ist sie nicht nur apostolische Kirche, sondern auch Kirche der charismatischen Prophetie. Die Charismen gehören deshalb zur bleibenden Struktur der Kirche.[3]

Charismen sind für Paulus nichts anderes als Dienstleistungen innerhalb der Kirche (Gemeinde) (Röm 12,4; 1 Kor 12,4). Jeder Christ besitzt sein Charisma (1 Kor 7,7); jedes Charisma soll dabei dem allgemeinen Besten dienen (1 Kor 12,7). Die Charismen sollen sich gegenseitig unterordnen, begrenzen, korrigieren und integrieren. Inbegriff und Norm aller Charismen ist die Liebe (1 Kor 13 f). Keiner kann alle Charismen besitzen und niemand kann alles sein wollen in der Kirche; jeder muß auf den anderen hören und bedarf seiner als Korrektiv und Ergänzung. Das gilt auch von dem Charisma der Leitung (1 Kor 12,8), also dem kirchlichen Amt. Auch es kann nicht alle anderen Charismen in seiner Hand vereinigen; seine Funktion ist nicht die Kumulation, sondern die Integration aller Charismen. Es ist für das geordnete Zusammenwirken und die Einheit aller Charismen verantwortlich; es dient damit in besonderer Weise der Einheit der Kirche.[4] Damit kommt ihm ein wesentlicher, von den anderen Diensten unterschiedener Dienst in der Kirche zu. Aber es ist ein Dienst unter anderen Diensten; es ist ein Dienst für die anderen Dienste.

Der Ausgangspunkt für ein neues Verständnis des priesterlichen Amtes liegt also bei dem Charisma der Gemeindeleitung. Dieser Ausgangspunkt entspricht dem Sprachgebrauch der Schrift. Die Schrift vermeidet nämlich in der Bezeichnung des kirchlichen Amtes nicht nur alle damals zur Verfügung stehenden Titel für die Amtsautorität *(ἀρχή, τιμή, τέλος)* und ersetzt sie durch Bezeichnungen, die eine schlichte Funktion des Dienstes und der Verwaltung ausdrücken *(διακονία, οἰκονομία)*; die Schrift vermeidet auch alle sakral-kultischen Titulaturen *(ἱερεύς*, sacerdos, pontifex) und ersetzt sie durch Funktionsbezeichnungen aus dem profanen Bereich. Im Einzelnen ist hier die Terminologie noch sehr fließend. Paulus spricht von den Charismen der Dienstleistung und der Leitung (1 Kor 12,28), von den Vorstehenden (1 Thess

5,12; Röm 12,8), von denen, die sich in der Gemeinde mühen (1 Thess 5,12; 1 Kor 16,16). In der Gemeinde von Philippi begegnen uns zum ersten Mal Episkopen und Diakone (Phil 1,1). Diese beiden später so grundlegenden Titel sind ursprünglich betont unkultisch und unsakral. Episkopos kann im Grunde jeder genannt werden, der irgendeine Aufsichtsfunktion innehat, etwa ein Statthalter, Polizeibeamter, Kommunalbeamter, Baukommissar. Auch der Titel Diakonos kann sehr verschiedene Bedeutungsnuancen annehmen: Tischdiener, Bote, Hausverwalter, Untersteuermann, Kultassistent. In den judenchristlichen Gemeinden begegnen uns statt der Episkopen und Diakone die Presbyter (z.B. Apg 11,30; 14,23; 15,2; Jak 5,14). Hier handelt es sich um die aus der jüdischen Synagogalverfassung übernommene Einrichtung der Gemeindeältesten. Von diesem durchaus unkultischen Titel ist das deutsche Wort Priester und das französische Prêtre abgeleitet. Bei allen diesen Titeln steht also die Funktion der Gemeindeleitung im Vordergrund. Sie wird aber nie autokratisch verstanden, sondern als Dienst interpretiert. Sie kann nur kollegial im Zusammenwirken aller Charismen ausgeübt werden.

Der Dienstcharakter des priesterlichen Amtes wird auch darin deutlich, daß es sich nicht um ein starres Ämtersystem handelt. Vielmehr prägt sich das eine Leitungsamt innerhalb der Schrift je nach den verschiedenen und sich wandelnden Situationen verschieden aus. Es sind sowohl nebeneinander wie nacheinander verschiedene Gemeindestrukturen möglich. Die Ämter des Episkopos, des Presbyters und des Diakons entsprachen jeweils verschiedenen Gemeindetypen. Sie waren ursprünglich also selbständig. Erst allmählich, andeutungsweise schon in der Apostelgeschichte (20,17.28) und in den Pastoralbriefen (Tit 1,5.7), vollständig bei Ignatius von Antiochien (Magn 6,1; 13,1; Trall 3,1; 7,2 u.ö.) wurden sie zu dem heutigen dreigliedrigen hierarchischen Schema vereinigt. Aber auch danach sind im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte noch viele Wandlungen zu verzeichnen.[5] Die genaue Abgrenzung zwischen Amt und Gemeinde und zwischen den Ämtern hat nach dem Prinzip der sakramentalen Ökonomie zu geschehen, d.h. nach den jeweiligen Erfordernissen der Gläubigen, denen das Amt zu dienen hat. Das gibt uns heute eine relativ große Freiheit in der Neugestaltung des Verständnisses und des praktischen Vollzugs des priesterlichen Amtes.

Unser Ausgangspunkt für die Wesensbestimmung des kirchlichen Amtes ist also das Charisma der Leitung und damit der Dienst an der Einheit der Kirche. Mit diesem Ausgangspunkt bestimmen wir das priesterliche Amt nicht mehr in erster Linie von seiner kultisch-sakramental-konsekratorischen Funktion und von seiner ontologischen Amtsvollmacht her, sondern von seiner kirchlich-sozialen Funktion her. Dieser Ausgangspunkt muß sich jedoch daran bewähren, daß er sich als fähig erweist, die wesentlichen traditionellen Elemente in sich aufzunehmen und wieder zu einem verständlichen Ganzen zu integrieren.

III. ENTFALTUNG DES NEUEN VERSTÄNDNISSES

1. Charisma und Amt

Mit der vollzogenen «Entsakralisierung» und «Entmythologisierung» des priesterlichen Amtes wird man nicht nur dem Zeugnis der Schrift gerecht; damit macht man das priesterliche Amt auch erst wieder menschlich realisierbar. Reduziert man nämlich das Spezifikum des Amtes auf die Vollmacht, bestimmte Konsekrationsworte wirksam sprechen zu können, dann stellt das Amt keinen menschlich ausfüllenden, einen jungen Menschen begeisternden Beruf dar. Anders verhält es sich mit der Aufgabe, eine Gemeinde zu leiten. Das setzt schon rein menschlich ein «Charisma» voraus: Fähigkeit zum Kontakt, zum Gespräch, zur Menschenführung, zur Organisation, zum Management (im guten und notwendigen Sinn des Wortes); das erfordert ein verbindliches, verträgliches, ausgleichendes Wesen; das ist schließlich nicht möglich ohne Initiative, Führungswillen, Phantasie und Menschenkenntnis.

Dieses funktionale Verständnis des Amtes darf freilich nicht aktualistisch mißverstanden werden. Auch eine Funktion ist letztlich etwas Ontologisches. Im geschöpflichen Bereich sind die zwischenmenschlichen Relationen sogar das ontologisch Höchste; sie bestimmen den Menschen nicht nur in dem, was er tut, sondern in dem, was er zutiefst als Mensch «ist». So nimmt auch die Funktion der Gemeindeleitung den Priester ganz in Anspruch; sie wird nicht nur je und je im aktuellen Vollzug relevant, sondern bestimmt ihn in dem, was er als geschichtlicher und sozial verfaßter Mensch «ist». Der priesterliche Dienst ist deshalb nie nur ein «Job»; noch mehr als andere Berufe liegt er auf der Ebene des «Lebensprojekts». Hier

wird der Glaube an Jesus Christus nicht nur zur tragenden Grundlage der menschlichen Existenz im allgemeinen, sondern in einer gegenüber anderen Berufen qualifizierten Weise auch zur Grundlage der beruflichen Existenz. Durch dieses berufliche Zeugnis für Christus geschieht zeichenhaft und stellvertretend etwas für die dem Priester anvertraute Gemeinde. In dem, was der Priester ist und nicht nur in dem, was er jeweils tut, ist er zugleich etwas für die andern. Die Funktion der Gemeindeleitung hat also durchaus eine ontologische Seite.

Die Einheit der Kirche, der diese Funktion zugeordnet ist, ist jedoch nicht nur eine soziologische, sondern auch in erster Linie eine theologische Größe. Es ist eine Einheit im einen Herrn und im einen Geist. Der Dienst der Einheit in der Kirche kann deshalb nur im heiligen Geist geschehen. Er stellt nicht nur ein menschliches Charisma, sondern auch ein Charisma im speziell theologischen Sinn des Wortes dar. Das Amt läßt sich nicht in eine rein soziologische Funktion innerhalb der Kirche auflösen. Umgekehrt ist das Charisma nicht als eine grundsätzlich institutions- und amtsfeindliche Größe zu verstehen. Charisma und Amt lassen sich nicht grundsätzlich trennen. Trotzdem besteht zwischen Amt und Charisma eine bleibende Spannung, die in dem zwischenzeitlichen Wesen der Kirche begründet ist. Weil die Kirche noch unterwegs ist zwischen dem alten und dem neuen Äon, ist auch die Einheit von Amt und Charisma nicht einfach eine schlichte Gegebenheit, sondern eine bleibende Aufgabe, und die Differenz zwischen beiden ist eine für jeden Priester erfahrbare Tatsache.

Diese für das priesterliche Amt konstitutive Spannung zwischen Amt und Charisma sucht auch die traditionelle katholische Lehre vom Sakrament des Ordo zum Ausdruck zu bringen. Einerseits handelt es sich beim kirchlichen Amt um eine öffentliche, sichtbare, durch Handauflegung geschehende (Apg 6,6; 14,23; 1 Tim 4,14; 5,22) Berufung zu einer öffentlichen Funktion in der Kirche. Da diese Funktion in der rechten Weise nur im Glauben und im Dienst erfüllt werden kann, bedarf sie jedoch des Charismas. So wird die sichtbar-äußere Berufung ins Amt zum verheißenden und wirksamen Zeichen der Gnade, die dem priesterlichen Amt nicht zur eigenen persönlichen Heiligung, sondern für die Heiligung der andern gegeben wird (DS 1766; 1773). Neben dem engen Zusammenhang zwischen Amt und Charisma wahrt die Lehre vom Sakrament des Ordo jedoch auch die bleibende Differenz zwischen beiden. Dies geschieht in der Unterscheidung zwischen dem «unauslöschlichen Merkmal» und der eigentlichen Amtsgnade.[6] So mißverständlich und weitgehend unverständlich diese Lehre auf den ersten Blick erscheinen mag, darf man doch ihren berechtigten sachlichen Kern nicht verkennen. Der mißverständliche Terminus «unauslöschliches Merkmal» meint richtig verstanden nicht eine in sich ruhende mysteriöse ontologische Qualität, gleichsam ein metaphysisches klerikales Privileg, sondern die Tatsache, daß der ins Amt Berufene mit seiner ganzen menschlichen Existenz (und insofern durchaus ontologisch) in Dienst genommen wird, seine öffentliche kirchliche Funktion qualifiziert ihn in dem, was er ist. Aber daran erfährt er auch die Spannung zwischen dem, was er personal verwirklicht und dem, was ihm als Aufgabe zugefallen ist. Zwischen Charisma und Amt, Person und Funktion bleibt eine Differenz. So verstanden ist die Lehre vom «unauslöschlichen Merkmal» nicht Ausdruck eines «metaphysischen Klerikalismus», sondern eben Ausdruck dafür, daß das Amt nichts in sich und für sich ist, sondern als Funktion und Dienst um der andern wegen gegeben ist. Um dieser «objektiven» Sendung willen darf die Funktion des Amtes nicht von der subjektiven Heiligkeit des Amtsträgers abhängen. Wäre das nämlich der Fall, dann entstünde nicht nur eine unerträgliche Heilsunsicherheit in der Kirche, dann bekäme das Amt auch ein ihm nicht zustehendes Eigengewicht, durch das verdunkelt würde, daß der eigentliche Priester Jesus Christus selbst ist.

2. Die Funktionen des priesterlichen Amtes

Die eine Leitungsfunktion des Amtes faltet sich aus in verschiedene Einzelfunktionen. Diese Einzelfunktionen ergeben sich organisch aus der einen Grundaufgabe: Dienst an der Einheit der Kirche (Gemeinde). Die Einheit der Kirche vollzieht sich konkret in der Einheit des Bekenntnisses, in der Einheit der Eucharistiefeier, auf die alle anderen Sakramente bezogen sind, und in der Einheit durch den gegenseitigen und gemeinsamen Dienst der Liebe. Aus diesen drei Vollzugsformen kirchlicher Einheit ergibt sich, daß das priesterliche Amt in besonderer Weise dem Dienst des Wortes, dem Dienst der Sakramente, besonders der Eucharistie, und der gegenseitigen und gemeinsamen Diakonie zugeordnet ist.

Zunächst ist die Kirche die Gemeinschaft derer, die durch den Glauben an das Wort Gottes zusam-

mengerufen sind: congregatio fidelium. Kirche sammelt sich durch das Wort und in der Gemeinschaft des Bekenntnisses. Der Dienst am Wort ist ein priesterlicher Dienst (Röm 15,16). Analog den Sakramenten spricht das Wort ja nicht nur über die Gnade und über die Erlösung, sondern es wirkt, was es sagt (Js 55, 11; 1 Thess 2,13; Hebr 4,12 u. ö.); es ist verbum efficax, durch das Kirche entsteht. Zu diesem Dienst am Wort sind zunächst alle Christen berufen. Bei entsprechender Befähigung könnte deshalb den Laien neben der missio catechetica auch die missio homiletica übertragen werden. Trotzdem bleibt für das Amt eine für die Einheit der Kirche in der Verkündigung und im Bekenntnis richtungsweisende Funktion. Es bleibt ihm also ein Lehramt, das sich von dem ganz anders gearteten Lehramt der Theologen unterscheidet: ein Wächteramt im Dienst der Einheit (Apg 20,28; 1 Tim 5,17; 6,3 ff. 12.20; 2 Tim 1,8.13; 2,14ff; 4,1 ff; Tit 1,9 ff. u. ö.).

Die im Glauben versammelte Kirche realisiert sich am konkretesten und «dichtesten» in der Einheit der Eucharistiefeier. Sie ist in besonderer Weise Zeichen der Einheit (1 Kor 10,17). Deshalb steht auch dem Amt, als Dienst an dieser Einheit, der Vorsitz in der eucharistischen Feier zu, und deshalb besteht auch ein enger Zusammenhang zwischen priesterlichem Dienst und Eucharistie (DS 1764; 1771). Der besondere Dienst des Priesters bei der Eucharistie läßt sich vom Dienst an der Einheit der Kirche besser verstehen. Durch die Einsicht in den Zusammenhang zwischen dem Leib Christi, der die Kirche ist, und dem Leib Christi in der Eucharistie entgeht die priesterliche Konsekration der Gefahr eines magischen Mißverständnisses.

Von der Erkenntnis dieses grundsätzlichen Zusammenhangs her lassen sich auch einige schwierige Grenzfragen leichter einer Lösung näher führen. Wahrscheinlich hat es in der Geschichte Fälle gegeben, in denen «Nicht-Geweihte» das Eucharistiegebet sprachen (1 Kor 14,16; Did 10,7). Auch wenn man diese Fälle nicht leichthin als Mißbräuche abtun kann, so bleibt doch bestehen, daß dem Amt die öffentliche Verantwortung und die Einheit der eucharistischen Tischgemeinschaft zukommt. Deshalb wäre eine Eucharistiefeier gegen das Amt auf jeden Fall ein die Eucharistie in ihrem tiefsten Wesen aufhebendes Unding; was Zeichen der Einheit sein soll, würde zum Ausdruck des Streits. Anders verhält es sich jedoch wohl in extremen Notsituationen, in denen sehr lange Zeit kein Priester erreichbar ist. Eine eventuelle Feier der Eucharistie durch einen Nichtgeweihten geschähe hier nicht im Trotz gegen das Amt, sondern im Schmerz über die Trennung ohne das Amt. Wenn deshalb Christen in einer solchen extremen Situation zusammenkämen, um im Gedächtnis des letzten Willens Jesu gemeinsam Mahl zu feiern, dann wäre Christus gewiß unter ihnen; die Gemeinschaft mit der Kirche und ihrem Amt wäre wenigstens der Gesinnung nach (in voto) gegeben. Ob es sich dabei freilich um Eucharistie im formellen Sinn des Wortes handeln würde, ist eine bisher nicht ausdiskutierte Frage, die jedoch ihre Brisanz dann sofort verliert, wenn man bedenkt, daß es verschiedene «Dichtigkeitsgrade» in der Verwirklichung der Eucharistie und verschiedene Weisen der Gegenwart Christi gibt.[7]

Schließlich realisiert sich Kirche im gegenseitigen und gemeinsamen Dienst der Liebe. Hier kommt dem Amt eine Ordnungsfunktion für die Einheit der Gemeinde zu. Diese Ordnungsfunktion hat nichts mit einer autoritären Machtausübung zu tun. Sie besteht vielmehr gerade umgekehrt darin, die verschiedenen Charismen in ein sinnvolles und fruchtbares Miteinander zu bringen, Charismen zu entdecken und zu wecken, ihnen Raum zu verschaffen, sie zu ermuntern, sie aber auch zur Ordnung zu rufen und zu ermahnen, wenn sie die Einheit in der Kirche gefährden.

Weil die Ordnungsfunktion des Amtes der Einheit und dem Frieden in der Kirche dient, deshalb verfehlt das Amt seine wahre Funktion, wenn es Anlaß und Gegenstand des Streites statt Integrationspunkt der Einheit in der Kirche (Gemeinde) wird. Aus dem inneren Sinn des Amtes ergibt sich deshalb, daß das kirchliche Amt wesentlich kollegialer Struktur ist. Die Kollegialität erstreckt sich also nicht nur auf das Verhältnis der Bischöfe untereinander und der Bischöfe gemeinsam zum Bischof von Rom, es erstreckt sich auch auf das Verhältnis der Priester zueinander und auf das Verhältnis der Priester zu ihrem Bischof.[8] Schließlich erstreckt sich die Kollegialität auf das Verhältnis zwischen dem Charisma der Leitung und den anderen Charismen in der Kirche. Was auf dem Vatikanum II vom Bischofsamt ausgesagt wurde, hat also exemplarische und grundsätzliche Bedeutung für das rechte Verständnis des kirchlichen Amtes überhaupt. Verantwortung in der Kirche kann immer nur kollegial, in möglichst breiter Zusammenarbeit und Übereinstimmung aller erfolgen. Das schließt jede autokratische Amtsführung aus und erfordert einen «demokratischen» Führungsstil, bei dem die Entscheidungen nach einer

möglichst breiten Meinungsbildung aus den gemeinsamen Überlegungen und Diskussionen heraus gefällt werden.

Wenn hier der Versuch unternommen wurde, das priesterliche Amt, ausgehend von der Funktion der Gemeindeleitung, neu zu verstehen, dann wird damit keineswegs das Hirtenamt gegen das Lehramt und das Priesteramt ausgespielt. Der hier versuchte Ansatz liegt vielmehr diesen Unterscheidungen voraus und erweist sich als fähig, sie wieder in ein verständliches Ganzes zu integrieren.

Dieses einheitliche «Berufsbild» des Priesters bestand im Grunde während des ganzen ersten Jahrtausends der Kirchengeschichte. Erst im zweiten Jahrtausend wurde aus dem zeichenhaft und funktional verstandenen Amt eine seinshaft in sich bestehende Amtsvollmacht, die losgelöst war von ihrer kirchlichen Funktion.[9] Sie wurde als reine Konsekrationsvollmacht (potestas in corpus Christi eucharisticum) verstanden und von der kirchlichen Leitungs- und Einheitsfunktion (potestas in corpus Christi mysticum) isoliert; die priesterliche «Weihegewalt» (im engeren Sinn) wurde damit von der «Jurisdiktionsgewalt» unterschieden. Diese für das erste Jahrtausend und für die Ostkirche bis heute unvollziehbare Trennung von ordo und iurisdictio wurde erst auf dem Vatikanum II in ersten schüchternen Ansätzen wieder etwas durchbrochen.[10] Die Eucharistie als Zeichen der kirchlichen Einheit läßt sich ja nicht trennen von der Einheit der Kirche. Deshalb lassen sich auch die «Vollmacht», Eucharistie zu feiern und die «Vollmacht», die Kirche zu leiten, nicht auseinanderreißen. Der vollmächtige sakramentale Dienst des Priesters läßt sich nur dann wieder angemessen verständlich machen, wenn man ihn wieder reintegriert in seinen Dienst für die Einheit der Kirche (Gemeinde).

Versucht man den priesterlichen Dienst von der Funktion der Gemeindeleitung und dem Dienst an der Einheit der Kirche wieder neu zu verstehen, dann kann man ihm zugleich auch wieder einen Ort innerhalb der heutigen Gesellschaft geben. Die Einheit der Kirche ruht ja nicht einfach in sich selbst; sie versteht sich als Zeichen und Sakrament der Einheit der Welt.[11] Damit ordnet sich der priesterliche Dienst ein in den umfassenderen Dienst am Frieden und an der Einheit der Menschheit. Auf diese Weise steht der Dienst des Priesters in engstem Zusammenhang mit einem der tiefsten und umfassendsten Anliegen der heutigen Menschheit.

[1] Augustinus, In Ioannem tr. 6, cap. 1, n. 7: PL 35, 1428; Pius XII, Enz. «Mystici corporis» (1943), Nr. 53, 57; Vatikanum II, Konstitution über die Liturgie, Nr. 7.

[2] Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche. Nr. 10–12, 33 ff.

[3] ebd. Nr. 12; zur charismatischen Struktur der Kirche vgl. H. Küng, Die charismatische Struktur der Kirche, Concilium 1 (1965) 282–290; H. Schürmann, Die geistlichen Gnadengaben: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia 1 (Freiburg/Br. – Frankfurt/M. 1966) 494–519.

[4] Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 30.

[5] J. Guyot (Hrsg.), Das apostolische Amt (Mainz 1961); Y. Congar (Hrsg.), L'Episcopat et l'Eglise universelle (Paris 1962); J. Colson, L'Episcopat catholique (Paris 1963); H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 458–522.

[6] E. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960) 61 ff. Zum Verständnis des sakramentalen Charakters im Sinn einer bei Taufe, Firmung und Priesterweihe je verschiedenen Eingliederung und Funktion in der Kirche vgl. E. Ruffini, Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche: Concilium 4 (1968) 47–53, dort (Anm. 8) weitere Literatur.

[7] Vatikanum II, Dekret über den Ökumenismus, Nr. 22 f.

[8] Auf das Verhältnis von Priester und Bischof kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Dieses Verhältnis ist grundsätzlich im Rahmen der Kollegialität des kirchlichen Amtes und des Verständnisses der Kirche als communio zu bestimmen. Vgl. B. Botte, Presbyterium et ordo episcoporum: Irénikon 29 (1956) 5–27; ders., Der Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes: J. Guyot (Hrsg.), Das apostolische Amt (Mainz 1961) 68–91; J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe: Concilium 1 (1965) 16–29.

[9] Y. Congar, Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965) 43–46; 75–77.

[10] Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 22 und die Nota explicativa praevia, Nr. 2 mit dem Kommentar von J. Ratzinger: Das Zweite Vatikanische Konzil 1 (Freiburg 1966) 352–354.

[11] Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 9; Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 42.

WALTER KASPER

geboren am 5. März 1933 in Heidenheim, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen und München und doktorierte 1961 in Theologie. Seit 1964 ist er Professor für dogmatische Theologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Mainz 1965) und Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965). Er arbeitet vor allem an der «Theologischen Quartalschrift» mit.

Adrian Hastings

Das theologische Problem der Ämter in der Kirche

Was wir von einem absoluten, nur auf dem Grundsätzlichen beruhenden Standpunkt aus, ohne Berücksichtigung von Jahrhundert oder Land über das kirchliche Amt und seine von Gott gewollte Gestalt aussagen können, so wie sie uns durch die Lehre der Schrift, das ständige Zeugnis der Tradition und der höchstamtlichen Erklärungen der Kirche vorgezeichnet ist – und das soziologische Muster der konkreten Ausprägung dieses Amtes zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Platz, ist zweierlei und sehr voneinander verschieden. Das ist ebenso selbstverständlich wie jenes andere: daß dieses soziologische Muster sich, der historisch gewordenen Gestalt der Welt entsprechend, der die Kirche ihren Dienst zu leisten hat, beträchtlich wandeln kann und soll und dies auch immer wieder getan hat. Es wäre daher vollkommen unbegründet, für ein einzelnes derartiges Muster, etwa das, was sich in der Zeit zwischen 1815 und 1939 auf der Grundlage spätmittelalterlicher und tridentinischer Formeln entwickelt hat, einen Anspruch auf besondere Verbindlichkeit oder gar Endgültigkeit zu erheben. Angesichts der sehr offensichtlichen Wahrheit – auf die in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums, namentlich in *Gaudium et spes*, immer wieder Bezug genommen ist – daß die menschliche Gesellschaft gegenwärtig eine Periode unvergleichlich schneller Umwandlung erlebt, ist es *von vornherein* klar, daß auch im soziologischen Muster des kirchlichen Amtes eine beträchtliche Wandlung eintreten muß.

Wir wollen in diesem Artikel weder eine theologische Untersuchung über das Amt als solches und seine vielgestaltigen Probleme bringen, noch prüfen, welche strukturellen Wandlungen im gegenwärtigen Augenblick für die Erneuerung des Amtes notwendig oder wertvoll sein könnten. Unser Ziel besteht ganz einfach darin, die theologischen Schlüsse zu umreißen, die uns als Grundlage für diese Erneuerung besonders angemessen erscheinen. Natürlich können nur solche Lehrgrundsätze als Grundlage für eine pastorale Erneuerung akzeptiert werden, die theologisch mehr oder weniger unbestritten sind. Nehmen wir ein Beispiel: Verschiedene Autoren (vor allem H. Küng), welche die Entwicklung des Amtes in den allerfrühesten Zeiten der Kirche studiert haben, vertreten den Standpunkt, daß es in den frühen paulinischen Kirchen keine «ordinierten» Amtsträger gab; daß in den ersten Jahren der Kirche von Korinth nichtordinierte Christen den Vorsitz bei der eucharistischen Feier führten, und daß «Presbyter» erst später, nach Paulus' Tod, eingeführt wurden. Müßten solche Auffassungen als gesichert angenommen werden, so würde dies unweigerlich beträchtliche praktische Implikationen haben. Doch da diese Annahme tatsächlich historisch wie vom Standpunkt der Lehre aus nicht unbestritten ist, kann man sie gegenwärtig bei der Neugestaltung unseres Musters für das kirchliche Amt nicht verwenden.

Unsere Untersuchung will so vorgehen, daß sie verschiedene Lösungen in Betracht zieht, die theologischen Gehalt und allgemein gültige praktische Bedeutung miteinander verbinden. Grundlage der ganzen Diskussion ist die Anerkennung dessen, daß die gesamte Kirche, das ganze Gottesvolk, wahrhaft und wirklich am Priestertum und an der Sendung teilnimmt, die Christus allen gegeben und jedem einzelnen in der Taufe und Firmung mitgeteilt hat; daß die Aktivierung dieser allgemeinen und gemeinsamen Teilnahme sich auf vielerlei Wegen vollzieht, von denen einige, die wir geistliche Ämter nennen, bestimmten Personen zugewiesen sind; und daß die Gestalt dieser Ämter von Gott gegeben ist – in den bekannten Strukturen der Kirche und durch Auftrag der Hierarchie, beziehungsweise durch Gottes unvorhersehbare Eingebung in einzelnen Menschen und unter bestimmten Umständen.

1. *Die innere Ordnung des dreifachen Amtes*

Unsere erste Überlegung gilt der inneren Ordnung des in der dreifachen Stufung des Episkopates, Presbyterates und Diakonates übertragenen Amtes. Dieses Muster ist eindeutig während der frühesten Jahre des dynamischen Wachstums der Kirche entstanden. Es hatte sich, noch ehe hundert Jahre vergangen waren, fest etabliert und ist im Grunde seitdem geblieben. In jüngster Zeit ist es neu bestätigt worden durch das Kapitel 3 der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*. Pastorale Reformen, die dieses Muster nicht beachten, dürften theologisch unannehmbar sein, wenn auch auf

der anderen Seite in aller Offenheit zugegeben werden muß, daß in einem großen Teil der Kirche die dritte Stufe des Diakonates faktisch Jahrhunderte hindurch verkümmert war (wenn man nicht das Diakonische als in jedem echten kirchlichen Dienstamt mitgemeint versteht, oder zumindest jedes dieser Ämter als mit einer Art kirchlichem Dienstauftrag versehen; und ein solches Verständnis ist keineswegs unmöglich).

Mit der Anerkennung des als Auftrag übergebenen Dienstamtes und seiner dreifachen Ausprägung ist jedoch nur wenig darüber gesagt, wie das Dienstamt konkret und in der Praxis strukturiert ist. So ergibt sich zum Beispiel deutlich, daß ein kollegiales Verhältnis zwischen den Amtsträgern der einzelnen Ortskirche und der Ortskirchen untereinander gefordert ist. Doch wie sich dieses Verhältnis gestaltet, bleibt offen und variabel. Die Theologie hat nichts Entscheidendes zu sagen, wenn etwa zur Diskussion steht, ob eine normale Diözese eine Gemeinschaft mit einer Geistlichkeit von zehn oder tausend Presbytern ist. Sie kann nicht entscheiden, ob ein Bischof Oberhaupt einer kleinen Ortskirche oder ständig auf Reisen befindlicher Überwacher einer Vielzahl von Ortskirchen ist; sie hat nichts Bestimmtes zu der Frage zu sagen, ob ein Bischof von den Laien der Ortskirche oder ihrer Geistlichkeit oder den Nachbarbischöfen oder gar von der Ebene der Gesamtkirche herauszuwählen ist. Er hat auf eine bestimmte Weise die Ortskirche innerhalb der gesamten Gemeinschaft der Weltkirche zu repräsentieren, ebenso wie er den ganzen apostolischen Auftrag auf der Ebene der Ortskirche zu repräsentieren hat; doch mit solchen grundsätzlichen Forderungen lassen sich durchaus verschiedene Arten der Auswahl und der Lebens- und Tätigkeitsweise vereinigen.

Ferner kann die Theologie, wenn sie auch erkennen läßt, daß der Begriff «Ortskirche» durchaus eine Einheit bezeichnen kann, die größer ist als eine übliche Diözese (ja in der Praxis sogar nicht selten größer als eine ganze Kirchenprovinz oder gar ein Patriarchat), doch nichts über den Rechtscharakter einer solchen Einheit aussagen; ebensowenig kann sie verbindlich erklären, was für eine Autorität eine Regionalsynode einem Einzelbischof gegenüber besitzt, wenn sie auch mit Sicherheit sagt, daß es über dem Einzelbischof eine Autorität geben muß und immer gegeben hat.

Im Verhältnis Episkopat – Presbyterat bildet die Spendung des Sakramentes der Firmung einen wichtigen Einzelfall. Die Theologie dieses Sakramentes bleibt ein wenig unklar und zwar nicht zuletzt im Hinblick auf seine Beziehung zum bischöflichen Amt. Diese Beziehung hat sich in der westlichen Kirche immer mehr konsolidiert, bis sie, zumindest dogmatisch, in Trient formuliert werden konnte (Denzinger 873). Doch diese Formulierung ignorierte die praktische Erfahrung der Ostkirche, die sich in einem entgegengesetzten Sinne bewegte. Es ist wohlbekannt, daß die ersten Entwürfe der Konstitution über die Kirche auf dem Zweiten Vatikanum die tridentinische Formel wiederholten, die Bischöfe seien die «ordentlichen» Spender der Firmung. Unter Berücksichtigung der östlichen Tradition wurde diese Feststellung umformuliert in «erstberufene Spender (ministri originarii)» (*Lumen gentium*, 26). In ähnlicher Weise hieß es in den ersten Schemata zum Dekret über die östlichen Kirchen, die Bischöfe seien die «einzigen ordentlichen Spender des Sakramentes des Chrisams». Diese Feststellung wurde in dem abschließenden Dokument ganz einfach entfernt. Die pastorale Praxis der westlichen Kirche war in diesem Punkt bereits wesentlich modifiziert worden durch ein Dekret von Pius XII. aus dem Jahre 1946. Heute ist es, theologisch gesehen, eine vollkommen offene Frage, ob in einer Ortskirche der normale Spender der Firmung ein Presbyter oder ein Bischof sein muß. Hier haben die pastoralen Erwägungen das letzte Wort. In einer Diözese mit nur wenigen Tausenden von Christen kann die generelle Beibehaltung der Spendung dieses Sakramentes durch den Bischof zu einem sinnvollen Mittel zur Erhaltung eines persönlichen Verhältnisses zwischen den Christen und ihrem örtlichen Oberhirten werden. In einer Diözese mit Millionen von Gläubigen kann die gleiche Beibehaltung zu einer sinnlosen Formalität werden.

Hier wie fast überall ist das Verhältnis Bischof-Presbyter im Prinzip äußerst flexibel. Nur hinsichtlich der Priesterweihe muß die geltende katholische Theologie darauf beharren, daß es sich hier gegenwärtig nicht um eine vom pastoralen Standpunkt aus offene Frage handelt, mag die theologische Diskussion darüber auch weiter offen bleiben: die Priesterweihe muß von einem Bischof vorgenommen werden. Im übrigen aber ist es in fast allen Fällen: in der Liturgie, der Sakramentenspendung, der Seelsorgsarbeit, der Wahl und dem Treffen der erforderlichen Entscheidungen – durchaus möglich, daß die letzte Antwort auf die Frage nach der Rolle des Bischofs und des Presbyters von den menschlichen und pastoralen Erfordernissen der lebendigen Orts- und Gesamtkirche abhängig gemacht wird.

2. Ordinierte und nichtordinierte geistliche Ämter

Ein zweiter Punkt, der sich unserer Überlegung stellt, betrifft das Verhältnis zwischen durch Ordination übertragenen und ohne Ordination übertragenen geistlichen Ämtern. Es ist nicht zu leugnen, daß die frühesten Schriften des Neuen Testamentes uns eine reiche Vielfalt von Ämtern zeigen und daß zumindest mehrere von ihnen ganz offenbar nicht durch eine Handauflegung übertragen wurden. Das Bild von der inneren Ordnung einer Ortskirche, wie wir es im Ersten Korintherbrief finden, ist auffallend verschieden von dem, das uns etliche Jahre später die Pastoralbriefe entwerfen. Was am Zeugnis des Ersten Korintherbriefes ganz gewiß von Bedeutung ist, dürfte sein positiver – und nicht sein negativer – Aspekt sein. Tatsächlich zeigt auch die Apostelgeschichte ganz deutlich eine große Vielfalt und Verschiedenheit geistlicher bzw. kirchlicher Ämter. Wenn man die Aussagen der Pastoralbriefe und der Briefe des hl. Ignatius von Antiochien dagegen hält, so kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, als liege zwischen beiden Zeugnissen ein Vorgang der inneren Verarmung: Die «hierarchische» Struktur hat gleichsam die übrigen geistlichen Ämter verschlungen (das ist zumindest der Eindruck, den die Zeugnisse vermitteln). Das könnte bereits ohne weiteres auf eine Kirche hindeuten, in der man nur von einer kleinen Zahl von Mitgliedern die aktive Ausübung einer Sendung erwartet, ebenso wie (wenig später) nur von einer Minderheit erwartet wurde, daß sie nach dem strebte, was man als «Vollkommenheit» bezeichnete oder ihr allgemeines Priestertum praktisch ausübte.

Das Konzil hat ausdrücklich anerkannt, daß es in der Kirche eine Verschiedenheit von Ämtern gibt (*Lumen gentium*, 18; *Apostolicam actuositatem*, 2) entsprechend der Verschiedenheit der Charismen. Das muß vom biblischen wie vom theologischen Standpunkt aus als gewiß gelten. Ebenso gewiß ist es, daß der größere Teil der Tätigkeiten, die in der Regel mit dem Leben des Priesters in Verbindung gebracht werden, heutzutage ebensogut von nichtordinierten Amtsträgern übernommen werden kann: viele Arten seelsorglicher Tätigkeit; die religiöse Unterweisung der Katechumenen und der Jugend; Krankenbesuche; Eheberatung; Verwaltung kirchlichen Besitzes. In der Praxis werden solche Funktionen schon seit vielen Jahren regelmäßig von Katechisten und Ordensschwestern wahrgenommen. Dabei harrt auch das grundlegende theologische Verhältnis dieser Ämter zu dem historischen Diakonat noch der Klärung. Auch *Lumen gentium* bietet in § 29 unmittelbare pastorale Richtlinien hierzu nur für eine Übergangszeit und keineswegs eine endgültige Lehraussage.

Historisch kann man beim Presbyteramt immer wieder die Tendenz beobachten, andere Ämter zu absorbieren und eine möglichst klare Scheidung zwischen den Amtsdienern und denen, welchen ihr Dienst gilt, zu schaffen. Die schon zur Apostelzeit einsetzende Uniformierungstendenz setzt sich in den folgenden Jahrhunderten immer wieder durch. Im 3. und 4. Jahrhundert setzte eine auffallende Entwicklung der sogenannten «Ordines minores (Niedere Weihen)» ein, das heißt der Ämter des Ostiariers, des Exorzisten, des Lektors und des Akolythen. Wir können darin nur eine Bewegung zu kirchlichen «Laienämtern» in einer ihrer Zeit entsprechenden Form erblicken. Natürlich bedurften auch Laienämter, wenn sie öffentlich und ständig ausgeübt wurden, verschiedener Formen kirchlicher Anerkennung. So und nicht anders muß die ihnen erteilte «Weihe (ordo)» verstanden werden. Doch auch diese Ämter gingen wiederum im Laufe der Zeit in dem einen Presbyteramt auf. Im Hochmittelalter traf, zumindest in der lateinischen Kirche, den Rang des Diakons dasselbe Schicksal. Sie alle wurden schließlich zu rein liturgischen Etappen auf dem Weg zum Priestertum.

Das innere Bedürfnis einer gesunden Kirche nach nichtpresbyteralen Ämtern zeigte sich jedoch erneut im Aufkommen von Ordensgemeinschaften – Mönche, Brüder und Nonnen. Ihre männlichen Mitglieder waren anfangs nur selten für die Priesterweihe vorgesehen. Wurden sie aber Priester, so betrachtete man ihre Verwaltung des geistlichen Amtes als von der der Diözesangeistlichkeit weithin verschieden. Doch auch hier setzte schnell ein Nivellierungsprozeß ein, indem man gewisse typische Eigenarten des «Ordenslebens» auf die traditionelle Geistlichkeit übertrug und auf der anderen Seite zugleich die Tendenz zur Priesterweihe aller hinreichend gebildeten männlichen Ordensleute entwickelte. Wenn in neuerer Zeit wiederholt darauf gedrängt wurde, die Brüder aus den Lehrorden zu ordinieren, so gehört das durchaus in den Rahmen der beschriebenen Tendenz und muß in ihrem Lichte gesehen werden.

Doch jedesmal, wenn das soziologische Muster eines monolithisch aufgefaßten Amtes auftauchte, meldeten sich neue Kräfte, die in die entgegengesetzte Richtung tendierten. Auch die moderne Bewegung des Laienapostolates ist durchaus in diesem Sinne zu verstehen: Fast spontan entstan-

den hier und da neue Ämter, doch augenblicklich setzte fast überall das Bemühen ein, diese abweichende Linie so oder so zu «disziplinieren», zum Beispiel dadurch, daß man in einem Land nur eine einzelne Bewegung der «Katholischen Aktion» gestattete (die tatsächlich nichtpresbyteral war, aber als Teilnahme am hierarchischen Apostolat definiert wurde, was natürlich eine in Wirklichkeit presbyterale Konzeption ist).

Das Zweite Vatikanum hat die Existenz verschiedener Charismen und die Notwendigkeit einer Vielzahl von Ämtern bestätigt. Die Theologie ist nicht in der Lage, das konkrete Muster zu bestimmen, nach dem diese Ämter zu einem bestimmten Zeitpunkt Gestalt gewinnen sollen, doch kann sie feststellen, daß diese Ämter auf keinen Fall – weder auf der sakramentalen Ebene, noch auf der der hierarchischen Leitung – in einer dem Presbyterat assimilierbaren Form verstanden werden dürfen. «Den Laien darf die Möglichkeit nicht genommen werden, aus eigener Initiative und Verantwortung zu handeln» (*Apostolicam actuositatem*, 24): ein Satz, der nicht mehr und nicht weniger bedeutet als die Grundvoraussetzung für eine Vielfalt fruchtbar wirksamer Ämter in der Kirche Gottes.

3. Die Aussonderung

Ein drittes Thema, das heutzutage eine besondere Bedeutung hat, ist das der «Aussonderung». Auch dies Thema ist außerordentlich umfangreich und kann hier nur angedeutet werden. Doch ist sein richtiges Verständnis grundlegend für das Denken und Leben des Neuen Testamentes, obwohl es sich in verschiedenen Formulierungen ausdrücken kann. Das christliche Leben bedeutet eine totale Trennung von der Sünde, von der Welt, vom Unreinen und vom Fleisch (vgl. Röm 6,11–14; 7,5–6; 8,5–9; 12,2; usw.). Diese Trennung oder Aussonderung vollzieht sich im wesentlichen durch die Taufe –, das Zeichen des Rufes Gottes, und dessen Annahme durch den Menschen im Glauben. Diese Trennung und dieser Eintritt in das Erbe Christi bedeutet wahrhaft und wirklich eine «Weihe (consecration)», eine Heiligung, aufgrund deren die Christen «Heilige (saints)» genannt werden können. Doch diese christliche Weihe bedeutet keine Absonderung von bestimmten Dingen oder an bestimmten Plätzen. Abgesehen vom Verzicht auf Handlungen, die positiv als sündhaft anzusehen sind, wird sie soziologisch überhaupt nicht sichtbar. Es gibt keine profanen und heiligen (sacred) Dinge, keine profanen und heiligen (sacred) Orte: «Dem Herrn gehört die Erde und alles, was auf ihr ist» (1 Kor 10,26). Es gibt nichts, was außerhalb des Menschen ist, das ihn unrein machen könnte (vgl. Mk 7,14); «Ihr werdet weder auf diesem Berg noch in Jerusalem... sondern in Geist und Wahrheit den Vater anbeten» (vgl. Jo 4,21–23). «Was Gott gereinigt hat, sollst du nicht gemein machen» (Apg 10,15). Und die Probleme von 1 Kor 8 und Röm 14 sind speziell die hier zur Debatte stehenden: «Weder fehlt uns etwas, wenn wir nicht (Götzenopferfleisch) essen, noch gewinnen wir etwas, wenn wir essen» (1 Kor 8,8). Die christliche Weihe und Aussonderung bedeutet kein Aufgeben irgendwelcher Tätigkeiten oder eine Beschränkung auf bestimmte Plätze. Die Taufe macht heilig (sacred), doch findet sie das Heilige im Geschaffenen in seiner Gesamtheit.

Einen besonderen Augenblick gibt es im christlichen Leben, der in einer einzigartigen Weise heilig (sacred) ist und der von Anfang an eine Absonderung bedeutete: der Augenblick des Abendmahles. Dies war den Christen allein vorbehalten, und die Vergleiche, die Paulus in 1 Kor 10 bringt, legen den Gedanken nahe, daß er es irgendwie als christliches Äquivalent zu den israelitischen und heidnischen Sacra betrachtete. Doch ist es klar, daß jeder Christ gleichermaßen in diese Art «Aussonderung» und ihre Heiligkeit einbezogen ist, und daß diese überdies irgendwie ein Zeichen für die potentielle Heiligkeit alles übrigen und damit der Nicht-Aussonderung alles übrigen aus dem christlichen Leben ist: «Was immer ihr tut, tut alles zur Ehre Gottes» (1 Kor 10,31).

Diese allgemeine theologische Lehre bildet die eigentliche Grundlage für ein gesundes Verständnis des kirchlichen Amtes, denn wenn auch das christliche Dienstamt eine spezielle «Aussonderung» bedeuten mag, so bleibt diese doch voll und ganz im Rahmen des oben entwickelten theologischen Typus: eine intensivere Konzentration auf das Evangelium Gottes, aber keine soziologische Trennung. Paulus selbst stellt das Vorbild dafür dar. Er ist «ausgesondert für das Evangelium Gottes» – Aussonderung –, bleibt aber Zeltweber und verdient seinen Lebensunterhalt durch Verkauf seiner Erzeugnisse oder seiner Arbeitskraft an Ungläubige. Das ist grundlegend für die Theologie des kirchlichen Amtes. Wir können hier nicht auf die vielschichtige historische Entwicklung in den folgenden Jahrhunderten eingehen, in deren Verlauf das Heilige (sacred) allzu häufig als äußerlich erkennbare und vom Profanen trennbare

Lebenssphäre angesehen wurde und damit als Lebenssphäre, die im eigentlichen Sinne die der Ordinierten und nicht die aller Christen war, und in deren Verlauf schließlich die Weihe zur Heiligkeit (holiness) als Wirkung der Ordination oder Ordensprofeß und nicht mehr als Wirkung der Taufe verstanden wurde. All dies zusammen führte nach und nach zu einer Auffassung, nach der das Priestertum mit weltlichen Tätigkeiten irgendwie unvereinbar war. Diese Auffassung war niemals ausdrücklich anerkannt, stand aber immer im Hintergrund – zumindest von der Zeit Cyprians von Karthago an bis in unsere Tage –, so daß man von Zeit zu Zeit erklären konnte, gewisse nicht-sündhafte menschliche Tätigkeiten seien nichtsdestoweniger *per se* für den Priester unziemlich. Die Theologie muß diesen Standpunkt ablehnen – sowohl vom Zeugnis des Neuen Testamentes als auch vom inneren Wesen der christlichen Ordnung aus.

Das Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester betont, daß die vom Priestertum geforderte «Aussonderung» streng theologisch und nicht soziologisch ist (Nr. 3). Paulus wird hier ausdrücklich als Vorbild hingestellt. Logischerweise spricht sich das Dekret im weiteren sowohl über die Arbeiterpriester (Nr. 8) als auch über die verheirateten Priester (Nr. 16) positiv aus. Pastorale Erwägungen mögen dafür oder dagegen sprechen, daß der Priester seinen Lebensunterhalt mit seiner Hände Arbeit verdient, dafür oder dagegen, daß er verheiratet ist: Das theologische Wesen des christlichen Priestertums läßt solche Fragen völlig offen.

Die Idee einer Art Heiligkeit (sacredness) des ordinierten kirchlichen Amtsträgers, die aus «Angemessenheitsgründen» seine Aussonderung von verschiedenen legitimen menschlichen Tätigkeiten, einschließlich der Ehe, verlangen würde, ist offenbar untrennbar mit einer impliziten Klerikalisierung des Abendmahles und ebenso einer Klerikalisierung des Ideals der Nachfolge Christi verbunden. Sie ist unvereinbar mit dem neutestamentlichen Verständnis der Weihe (consecration) und des Heiligen (holy).

Wenn das Wesen des Weiheamtes in keiner Weise irgendeine nicht sündhafte menschliche Tätigkeit für seinen Inhaber ausschließt, so bedeutet dies, daß die Theologie letzten Endes auch kaum etwas darüber auszusagen hat, welcher Anteil der Zeit des Priesters für seine spezifischen Amtsfunktionen zu verwenden ist und ebensowenig, wieweit er finanziell von der Kirche unterhalten werden müßte. Zu allen Zeiten hat es viele und gute Priester gegeben, die den größeren Teil ihrer Arbeitszeit für «weltliche» Tätigkeiten verwendet haben, wie Zeltmachen, landwirtschaftliche Arbeiten, Unterricht in nichtreligiösen Fächern, historische Forschung. Der allgemeine Grundsatz, daß die Kirche für den Unterhalt ihrer Amtsträger sorgen soll, hängt in der Praxis davon ab, wieviel Zeit die einzelnen auf die eigentliche Amtstätigkeit verwenden, und dies wiederum hängt von den seelsorglichen Erfordernissen in einer bestimmten Situation und nicht von theologischen Grundsätzen ab.

4. Der Zölibat

Ein viertes, bereits berührtes Thema ist das des Zölibates. Es ist biblisch wie theologisch unbestreitbar, daß es in der Kirche ein Charisma des Verzichtes auf die Ehe um Gottes willen gibt, der ein besonderes Zeugnis für das Reich Gottes bedeutet und daher auch beträchtlich zur Wirksamkeit mancher Ämter beitragen kann. Die Geschichte des Christentums bestätigt, daß der Zölibat seelsorglich von großem Wert sein kann, vor allem in Diensten, die eine starke Reisetätigkeit verlangen und für den Missionar. Theologisch gesehen muß die Kirche zweifellos, wenn sie dem Neuen Testament treu sein will, für dieses Charisma Raum schaffen und zu seiner Annahme ermutigen. Ebenso unbestreitbar ist, daß dieses Charisma, obwohl es auch von Nichtordinierten (auch von Frauen!) angenommen werden kann, unter den mit dem episkopalen und presbyteralen Dienst in der Kirche Betrauten stets besonders häufig zu finden sein wird. Doch ist es grundsätzlich ebenso klar und kann ebenso aus der christlichen Erfahrung bewiesen werden, daß die Verbindung des Weihe- und Ehesakramentes in einer Person nicht allein theologisch zulässig, sondern auch vom seelsorglichen Standpunkt wertvoll ist. Wenn auf diesem Gebiet die Grundsätze nicht in vollkommen anderer Weise angewandt werden sollen, wie es auf anderen Gebieten der Theologie allgemein üblich und anerkannt ist, bleibt es unmöglich, eine feste Verbindung zwischen Amtspriestertum und Zölibat zu schaffen. Auch eine seit Jahrhunderten im größten Teil der Kirche verbreitete kirchenrechtliche Praxis kann keineswegs als solche theologisch ausschlaggebend sein.

In diesem Punkt haben wir aus dem Neuen Testament ein absolut klares Zeugnis. Es gibt eine positive und keine negative Orientierung; ja es beschränkt sich nicht nur auf die Feststellung von Tatsachen, sondern erklärt auch, was angemessen ist. Will sie die Pastoralbriefe nicht aus dem Kanon

herausnehmen, so bleibt der Theologie nichts anderes, als das Zeugnis von 1 Tim 3,2–5 und Tit 1,5–6 anzunehmen. Hier haben wir einen klaren Fall, in dem die lateinische Kirche, die eine kirchliche Sondertradition entwickelt hat, ganz konkret die Botschaft des Zweiten Vatikanums anerkennen muß, daß «das Lehramt... nicht über dem Wort Gottes (ist), sondern ihm dient» (*Dei verbum*, 10). Im übrigen ist es eine theologische Tatsache, welche die Theologie ihrerseits nicht ignorieren kann, daß es verheiratete katholische Priester gegeben hat, die in jeder Epoche der Kirchengeschichte, vom ersten bis zum 20. Jahrhundert, ihr Amt gut und tüchtig verwaltet haben.

Daher kann die Theologie nichts anderes als anerkennen, daß zwischen dem Charisma des Weiheamtes und dem des Verzichtes auf die Ehe um des Reiches Gottes willen ein Unterschied besteht. Sie muß ferner anerkennen, daß die Verbindung von Priestertum und Zölibat sowie die Verbindung von Priestertum und Ehe im Leben des einzelnen beide historisch gesehen providentiell waren, beide biblisch begründet sind und beide seelsorglich fruchtbar sein können.

5. Das kirchliche Amt ist ein Dienst

Das fünfte und abschließende Thema ist faktisch schon in jedem der vier vorhergehenden angeklungen. Das Amt ist für die Kirche und ihre Sendung, und nicht die Kirche für das Amt. Man kann also beispielsweise nicht zuerst und zunächst in abstrakter Form ein «Leben und eine Spiritualität für die Priester» postulieren und dann die Bedingungen, unter denen das Amt ausgeübt werden muß, dazu in Beziehung setzen. Die Akzentverschiebung in den verschiedenen Entwürfen der Priesterdekrete auf dem Zweiten Vatikanum ist auffallend und eindrucksvoll. Die ersten Entwürfe hatten nämlich gerade das versucht, was wir oben abgelehnt haben: an erster Stelle die Grundsätze der Heiligkeit und des Lebens der Priester festzulegen. Das Dekret selbst verfährt im entgegengesetzten Sinne. Es beginnt mit dem Amt. Amt ist Dienst – Dienst an Jedermann; es ist normalerweise Dienst im Rahmen einer Ortskirche. Und gerade das ist das tiefste Wesen des neutestamentlichen Amtes: daß es *diakonia (διακονία)* ist; und der theologische Grundsatz für seine Struktur ist eben der der Zweckdienlichkeit und Brauchbarkeit für die örtliche Gemeinschaft und das Zeugnis des Gottesvolkes in einem bestimmten raum-zeitlichen Zusammenhang.

Historisch gesehen ist dies auch mehr oder weniger der Fall gewesen. Doch läßt sich auch nicht leugnen, daß gewisse soziologische Muster des Amtes, namentlich in neuerer Zeit, allzu starr geworden und selbst dann beibehalten worden sind, wenn sie sich als vollkommen ungeeignet für die *diakonia* des Gottesvolkes in einer bestimmten Situation erwiesen. Das läßt sich anhand zahlloser Beispiele, vor allem aus der Missionsgeschichte, mit absoluter Objektivität beweisen.

Die *diakonia* des Weiheamtes besteht darin, der Kirche das Wort und das Sakrament zu reichen. Das schließt die regelmäßige Feier der Eucharistie für jede wirkliche örtliche Gemeinde getaufter Gläubiger ein. Jedes soziologische Muster des Weiheamtes, das in einem spezifischen sozio-historischen Zusammenhang dies ernstlich versäumt, ist daher theologisch abzulehnen und zu verurteilen. Zugleich muß dieses Muster des Weiheamtes so beschaffen sein, daß es eine Vielfalt anderer Ämter – missionarischer, prophetischer und sozialer – in der Kirche eher erweckt als verdrängt, so daß die Berufung des ganzen christlichen Volkes und die Vielfalt der Charismen gefördert und dem Zeugnis wie der Gemeinschaft der Orts- und Gesamtkirche effektiv gedient wird bei ihrer Aufgabe, die Welt in ihrer historischen, geographischen und ökonomischen Dimensionen zu wandeln.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ADRIAN HASTINGS

geboren im Juni 1929 in Kuala Lumpur (Malaya), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Cambridge und Oxford und an der Hochschule der Propaganda Fide in Rom. Er ist Master of Arts und Doktor der Theologie (1958). Er ist Herausgeber der Zweimonatsschrift «Post-Vatican II» (für den Klerus in Ostafrika) und Herausgeber von «The African Ecclesiastical Review». Er veröffentlichte: Church and Mission in modern Africa (London 1967).

Emile Pin

Die Differenzierung der priesterlichen Funktion. Eine soziologische Analyse

Seit etwa drei Jahren wächst die Anzahl der Artikel und Bücher über den Priester ständig.[1] Es wirkt schon fast banal, wenn von der Krise des katholischen Priestertums gesprochen wird. Tatsächlich geben viele Priester ganz offen ihr Amt auf, und die Zahl der Kandidaten für den Priesterberuf scheint mehr oder weniger überall beträchtlich abzunehmen. Wird auf einem Treffen über Probleme der nachkonziliaren Kirche diskutiert, so taucht unvermeidlich früher oder später die Frage auf, welche Rolle oder Funktion der Priester heute hat.

Nicht selten wird dieser ganze Fragenkomplex unter dem Aspekt des Pflichtzölibates angegangen. Immer häufiger geben Laien wie Priester ihrem Zweifel an der Berechtigung und Wohlbegründetheit dieser kirchlichen Gesetzesvorschrift Ausdruck.[2] Doch bei denen, die sich ernsthaft und eingehend mit der Frage auseinandersetzen, scheint sich der Gedanke durchzusetzen, daß eine einfache Aufhebung des Zölibatsgesetzes die Krise nicht lösen kann. Zweifellos wirft der Pflichtzölibat als solcher Probleme auf, die ein näheres Studium verdienen, namentlich im Hinblick auf die übliche Art und Weise der Kandidatenwahl, den moralischen Druck, dem die Kandidaten nicht selten während ihrer Vorbereitungs- und Ausbildungszeit ausgesetzt sind und das Alter, in dem sie generell ihre endgültige Verpflichtung zum Zölibat eingehen.[3] Und doch liegt das eigentliche, grundlegende Problem auf der Ebene der Rolle, genauer gesagt: der Funktion des Priesters.[4] Die Zölibatskrise oder richtiger: die gegenwärtigen Aspekte dieser Krise dürften letztenendes darauf zurückzuführen sein, daß die priesterliche Funktion als solche in Frage gestellt ist.

Man hat vom Priester gesagt, er sei ein Mann ohne richtigen Beruf[5], er habe nur einen Verlegenheitsberuf[6] und er befinde sich in einer Identitätskrise; er wisse nicht mehr, was er ist; er finde in der Erwartung, mit der ihm die Gläubigen gegenübertreten, nicht mehr ein klares Bild dessen, was er sein und was er tun soll. Nicht wenige Priester haben das Empfinden oder glauben, sie seien nutzlose Menschen. Vielleicht könnte man diese Eindrücke und Zweifel in der Feststellung zusammenfassen, daß die priesterliche Funktion heute keinen Status mehr verleiht, das heißt kein Ansehen, keine Macht, keine «Anerkennung», wie sie früher mit dieser Funktion verknüpft waren. Wir möchten versuchen, den Grund dafür zu sagen. Danach werden wir uns die verschiedenen Arten vergegenwärtigen, in denen die Priester auf diese Statuskrise reagiert haben. Und schließlich werden wir die verschiedenen Wege prüfen, die sich für eine Neudefinition der «priesterlichen» Funktion oder vielmehr Funktionen anbieten: Erleben wir nicht heute eine wahre «Brechung» dessen, was bisher eine und dieselbe Funktion war?

I. DIE KRISE DES PRIESTERLICHEN STATUS

Seit langem schon hat sich die Macht des Priesters verringert. Schließt man einmal die kleinen Ortschaften in ländlichen Gebieten mit Polykultur aus, so ist *der Priester heute nirgendwo mehr die Zentralfigur der örtlichen Gemeinde*, die überdies selbst dabei ist auseinanderzufallen. Der Sakralcharakter der traditionellen bäuerlichen Gemeinschaften verlieh dem Priester eine faktische Macht und Privilegien, die sich, ausgehend von seiner rituellen und ethischen Funktion, auf alle Gebiete der menschlichen Existenz erstreckten.

Der Vorgang der Rationalisierung und Spezialisierung auf der einen und der Säkularisierung, der daraus erwächst, auf der anderen Seite, haben nach und nach Macht und soziale Privilegien des Priesters zerstört. Man lehnt es ab, ihn auf Gebieten anzuhören, die nicht die seinen sind. Er verliert die Macht, direkt und global das Leben der Gemeinschaft und der Einzelmenschen zu kontrollieren. Seine Macht und sein Einfluß werden indirekt, das heißt sie beschränken sich auf den Personenkreis, der freiwillig darauf eingeht, und auf den ethischen und rituellen Bereich. Diese indirekte Macht, die ihm bleibt, ist aber ebenfalls bedroht. Zunächst bestreitet man ihm mehr und mehr, selbst innerhalb der Gläubigengemeinde die Befähigung, kompetent über ethische Fragen zu sprechen. Das Alltagsleben auf wirtschaftlichem, politischem, literarischem und künstlerischem Gebiet, an dem er zweifellos auch in der Vergangenheit nicht unmittelbar aktiv, sondern nur als Überwachungsinstanz teilgenommen

hat, verläuft fortan außerhalb seiner Kontrolle. Verbannt in die Sakristei oder den Beichtstuhl, ohne effektive Teilnahme an den Tätigkeiten der spezialisierten Bereiche des sozialen Lebens, wird er unfähig, dieses zu begreifen und den Gewissen Führung zu geben. Sein Rat, sein Urteil und seine Ermahnung sind häufig nicht stichhaltig. Dann lassen sie mehr seine Unwissenheit als seine Kompetenz erkennen.[8]

Diese Umwandlung, die sich im Laufe des verflossenen Jahrhunderts vollzogen hat, *gelangt in unseren Tagen zu einem Abschluß*. Doch bis in die letzten Jahre hinein hatte sie noch nicht ihre volle psychologische Wirkung erreicht. Selbst als er sich seiner sozialen Ohnmacht bewußt wurde, selbst als er seine Inkompetenz auf ethischem Gebiet erkannte, tröstete der Priester sich immer noch mit dem Vollzug seiner rituellen Tätigkeiten. Vielleicht nahm er nicht am Aufbau dieser Welt teil, – weder direkt, noch auf dem Weg über die Gewissensführung, doch rettete er zumindest die Seelen durch Verwaltung und Spendung der Sakramente. Fest gestützt auf die dogmatische Lehre des *ex opere operato*, bemühte er sich in gesteigertem Maße, die Gläubigen dazu bereit zu machen, daß sie trotz der Belanglosigkeit oder materialistischen Orientierung ihrer Alltagstätigkeit jede Woche ein paar Minuten für die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten opferten. Ein Repertoire von Kunstgriffen mußte herhalten, um eine solche regelmäßige Teilnahme an den Sakramenten zuwege zu bringen. Und der absolute Glaube an ihre Wirksamkeit verlieh Priestern wie Gläubigen die innere Sicherheit, wobei das Vertrauen der Gläubigen zu dem des Priesters die Überzeugung hinzufügte, die Tätigkeit, der er sich widme, sei vielleicht in dieser Welt unnütz, für das Jenseits dagegen sicher nützlich.

Nun hat das Konzil auch noch diese Gewißheiten erschüttert. Die Liturgiereform und die Konstitution *Gaudium et Spes* dürften die Hauptverantwortlichen für diese letzte Erschütterung sein. Ohne den wesentlichen Gehalt der dogmatischen Sakramentenlehre in Frage zu stellen, weist die Liturgiereform der aktiven (intellektuellen und willensmäßigen) Beteiligung des Gläubigen am Sakrament eine wesentliche Bedeutung zu. Konkret gesagt: Der Gläubige soll die Sprache und die Symbole verstehen und sich verbindlich auf das sakramentale Geschehen einlassen. Worauf es ankommt, ist die innere Erneuerung, die sich in ihm vollzieht und sich danach in einem besseren Leben äußert. Manche sagen sogar, der wahre Gottesdienst sei weniger jener, der sich im Gotteshaus vollzieht, als der eines von Gottes Willen getragenen und geleiteten Alltagsverhaltens. Die Konstitution *Gaudium et Spes* gab überdies deutlich zu verstehen, daß die Kirche nur in Verbindung mit dieser Welt, die sie unaufhörlich zu einer höheren Gerechtigkeit emporführen soll, voll und ganz sie selbst ist. Kurzum: Was zählt, ist nicht der Ritus, sondern die Liebe, die von Gott ausgeht und die konkrete Alltagsexistenz beseelt. Diese Akzentverschiebung innerhalb der Kirche ist anscheinend der letzte Faktor in der gegenwärtigen Krise der priesterlichen Funktion. Sie hat offenbar die letzte psychologische Widerstandslinie gesprengt. Der Priester, der vorher schon seinen ganzen direkten sozialen Einfluß verloren hatte und sich über diese Ohnmacht hinwegtröstete in dem Glauben, doch zumindest durch die Sakramente Seelen zu retten, wird sich mit einmal klar darüber, daß eine solche Rettung nur innerhalb der Welt und durch konkrete Vermittlung der totalen Existenz erfolgt.

II. DIE REAKTION DER PRIESTER

Angesichts dieser neuen Situation lassen sich vor allem *drei Reaktionsweisen* beobachten. Zunächst gibt es eine große Anzahl von Priestern, die das Konzil nur am Rande erlebt haben[9] und in aller Ruhe ihre rituellen Tätigkeiten fortsetzen, ermutigt durch eine große Kategorie von Gläubigen, die sich selbst in dem Dualismus von Sakral-Rituellem und Profanem heimisch gemacht haben. Dieser Haltung begegnet man am häufigsten – und das ist ganz normal – bei den älteren Priestern. Die zweite Haltung nehmen diejenigen ein, die nicht erkennen, wie sich das neue Religionsverständnis mit den Aufgaben in Einklang bringen läßt, die ihnen die seelsorgliche Routine, ihre älteren Mitbrüder oder die «Gläubigen» aufbürden. Und schließlich gibt es eine dritte Gruppe, die hofft, diese Harmonie schaffen zu können, und aus dem Innersten ihrer priesterlichen Rolle heraus bemüht ist, sich der Neuorientierung der nachkonziliaren Kirche anzupassen.

Über die *erste Kategorie* läßt sich nicht viel sagen. Ihre Unfähigkeit zu begreifen, was in der (zumeist sehr relativ verstandenen) «Jugend» der Kirche vor sich geht, ihr – aus Bequemlichkeit oder aus Angst – festgehaltener Ritualismus, und die Hindernisse, die sie einer echten pastoralen Erneuerung in den Weg stellt, bestärken die Angehörigen der zweiten Kategorie in ihrer Überzeugung, daß innerhalb der institutionellen Kirche «nichts mehr zu machen ist».

Die *zweite Kategorie* von Priestern – das heißt die, deren Angehörige ihr Amt aufgeben, – verdiente eine bedeutend eingehendere Untersuchung. Es ist anzunehmen, daß hinter ihrem Aufgeben eine lange Reihe von nur schwer zu entwirrenden Motiven sichtbar würde. Beschränken wir uns auf einige schematische Angaben. Zweifellos können die dem Priester auferlegten Beschränkungen, namentlich die Gehorsams- und Zölibatspflicht, vielen von ihnen als zu schwer erscheinen. Aber waren sie in der Vergangenheit in sich selbst und als solche so viel leichter? Es scheint, als seien sie nur leichter hingenommen worden, weil sie als notwendig erschienen für die Erfüllung der priesterlichen Aufgabe, die ihrerseits als für die menschliche Gemeinschaft wesentlich betrachtet wurde. Doch die im Gang befindliche Wandlung der Frömmigkeitshaltung, die Verschiebung des Akzentes vom Ritus auf die Existenz, die Wiederentdeckung der geistigen Bedeutung der geschlechtlichen Gemeinschaft, die Neubewertung der persönlichen Verantwortung der Unterwerfung gegenüber, bewirken, daß Gehorsam und Enthaltsamkeit teilweise ihren Zeugniswert wie ihre funktionelle Bedeutung eingebüßt haben. Auf der anderen Seite verlangt zwar die Gesellschaft im großen und ganzen gesehen zweifellos noch immer nach Riten, doch diese erhalten eine immer mehr sekundäre Bedeutung. Der Priester ist eben ein unnützer Mensch, doch viele andere Funktionen werden als nützlicher betrachtet. Selbst die gläubigsten Christen beginnen das sakramentale Monopol des Priesters anzuzweifeln.[10] Im übrigen erwecken viele von den regelmäßigen Besuchern des Gottesdienstes den Eindruck, als suchten sie im Sakrament nicht das, wozu es eingesetzt ist, sondern ganz einfach die Erfüllung einer rituellen Verpflichtung, die ihre Verbindlichkeit durch die Androhung einer ewigen Sanktion erhält. Und schließlich interessiert sich in vielen Ländern die Mehrheit der kaum noch als gläubig zu bezeichnenden Getauften[11] nur für die Übergangsriten: Taufe, Erstkommunion oder Konfirmation, kirchliche Eheschließung und Begräbnis, weil sie gewisse maßgebliche Augenblicke ihrer individuellen oder familialen Existenz auf die Ebene sozialer Ereignisse erheben. Der Priester aber, der über den Sinn der christlichen Sakramente nachgedacht hat, sträubt sich dagegen, zu einem einfachen Handlanger des Wunsches nach sozialer Bestätigung abzusinken. Dafür ist er nicht Priester geworden. Die Forderungen, die ihm die institutionelle Kirche auferlegt, sind durch eine solche Funktion nicht gerechtfertigt. Wenn ihm die Anliegen der Gläubigen, oder die Forderungen seiner Obern nicht die Möglichkeit belassen, den Hauptteil seiner Zeit einer – religiösen oder profanen – Tätigkeit zu weihen, die nach seiner Meinung besser für die Verkündigung des Evangeliums geeignet ist, zieht er es vor, sein Amt aufzugeben.[12]

Die *dritte Kategorie* bilden die Priester, die glauben, in ihrer spezifischen Rolle als Priester den neuen Kurs der Kirche des Konzils praktisch verwirklichen zu können. Das erscheint relativ einfach für denjenigen, der von den eben erwähnten sozialen Spannungen frei, sein Amt im Rahmen eines durch das gleiche Ideal verbundenen Priester-Teams und einer Gemeinschaft von Gläubigen ausüben kann, die so tief von ihrem Glauben durchdrungen sind, daß sie sich bereit finden, mit ihm zusammen danach zu suchen, wie sie den in Jesus Christus geoffenbarten Willen Gottes tagtäglich zur Tat werden lassen können. Die Erwartung der Gläubigen wirkt auf ihn keineswegs entmutigend, wie in dem vorhergehenden Falle, sondern trägt ihn und gestattet ihm, freudig die Bürde des Gehorsams, der Armut und der Ehelosigkeit zu tragen, selbst wenn er Grund und Berechtigung nicht immer ganz begreift. Aber nicht alle Priester befinden sich in einer derart günstigen Situation. Und selbst wenn eine solche eintritt, bleiben noch viele Schwierigkeiten. Die erste rührt von dem Fehlen eines fertigen Modelles für die Definition der Rolle des postkonziliaren Priesters in einer säkularisierten Gesellschaft. Ein solches Modell muß neu entwickelt werden. Aber auf welcher Grundlage? Die zweite Schwierigkeit besteht darin, für diese neue Rolle die Zustimmung der Gläubigen und der Hierarchie zu finden.

III. DIE DIFFERENZIERUNG DER PRIESTERLICHEN ROLLE UND FUNKTION

Eine Rolle im soziologischen Sinne ist ein Komplex von Modellen, welche die Gesamtgesellschaft oder eine Teilgruppe einem Einzelmenschen auferlegen, der in ihrem Rahmen eine bestimmte Funktion versehen will. Richtet dieser Einzelmensch sich nach den Verhaltensmustern, wie man es von ihm erwartet, so wird er von der Gruppe dafür entschädigt.

a) Die traditionelle Einheit der priesterlichen Funktionen

In der traditionellen Gesellschaft[13], in deren Bereich sich nach und nach die Rolle des Priesters

herausgebildet hat, so wie sie bis auf unsere Tage Gültigkeit besaß, war die Mehrzahl der Funktionen, vor allem der mit besonderer Autorität verbundenen Funktionen, ihren Inhabern entweder auf Grund ihrer Geburt oder kraft seiner sakralen Investitur übertragen. Beides verlieh nach der herrschenden Auffassung dem betreffenden Individuum einen wesenhaft von dem der anderen verschiedenen Charakter, kraft dessen es eine «Macht» gewann und zusammen mit dieser das Recht, Gehorsam zu fordern. Diese Gewalt und dieses Recht waren also nicht von der Gruppe selbst übertragen aufgrund einer spezifischen und nachgewiesenen sachlichen Qualifikation, sondern auf Grund einer «angeborenen» oder doch zumindest im innersten Bereich der Persönlichkeit verliehenen Eigenschaft. Diese Eigenschaft gab dem König, dem Adligen, dem Priester eine Art «Eignung und Fähigkeit», beziehungsweise eine universale oder doch zumindest globale Überlegenheit.

Die Häufung der Kompetenzen

Im Falle des Priesters war diese Verleihung an seine Ordination gebunden, das heißt an die ihm von der Kirche übertragene Fähigkeit, die Eucharistie und gewisse andere Sakramente zu feiern. Kraft dieser grundlegenden Befähigung empfing der Priester von der Gruppe eine Sendung, eine Gewalt, Rechte und Privilegien, die sich auf alles erstreckten, was direkt oder indirekt mit dem Bereich des Sakralen verbunden war: Sakralisierung der familiären, örtlichen und nationalen Ereignisse, Verkündigung des Evangeliums, Unterricht in der Theologie und im Katechismus, der Moral und der Philosophie, Überwachung der Schulen, geistliche Beratung, Pädagogik und Psychologie, Verwaltung von Personen und Sachen der Kirche, im Namen der Gläubigen ausgeübte Wohltätigkeit, usw.

Um so viele verschiedene und verschiedenartige Funktionen versehen zu können, empfing der Priester keine besondere Ausbildung, ebensowenig wie seine übrigen Zeitgenossen oder seine Amtsgenossen in den Führungsstellen der Gesellschaft. Man war nur bemüht, ihn zu einer «Standesperson» zu machen.

Doch im Lauf der beiden letzten Jahrhunderte haben sich die Wissenschaften, die verschiedenen Sparten der Technik, ja selbst die Künste, spezialisiert. Das Prinzip der sachlichen Kompetenz hat das der Belehnung verdrängt, und die Idee einer universalen Kompetenz ist in sich widersprüchlich. Selbst wenn man zugibt, daß die «Weihegewalt» an eine Verleihung gebunden bleibt, die anderer Art ist als wissenschaftliche Kompetenz, ist es heute undenkbar, daß aus dieser Verleihung alle Arten von Kompetenz in der Kirche oder der Gesamtgesellschaft erfließen sollen. Derartige Kompetenzen setzen nicht allein je eine hochspezialisierte Vorbereitung voraus, sondern auch eine beständige praktische Ausübung der daraus erwachsenen Kenntnisse und Fähigkeiten.[14] Aus diesem Grund fühlen sich heute viele junge Priester schlecht vorbereitet für die Aufgaben, die sie zu erfüllen haben. Das machen sie dem Seminar oder der Universität zum Vorwurf.[15] Doch welche Schule könnte ihren Schülern eine solche Häufung spezieller Kompetenzen vermitteln? Vermutlich trifft dieser Vorwurf nicht das Seminar, sondern die ungenügende Differenziertheit der priesterlichen Aufgabe.

So erscheint die Aufgabe des Priesters als unmögliche Mischung allzu verschiedenartiger Funktionen, auf die kein akademischer Bildungsgang gebührend vorbereiten kann. Was also Not tut, ist auswählen und sich spezialisieren.

Diese Notwendigkeit der Auswahl wirft eine Reihe von Problemen auf. Zunächst müßten allzu spezielle und unterschiedliche Rollen genügend abgegrenzt werden, damit für jede eine adäquate Ausbildung ins Auge gefaßt werden kann. Sodann wird sich vermutlich ergeben, daß die traditionelle Verbindung zwischen der Weihegewalt (der spezifisch priesterlichen Funktion) und gewissen anderen kirchlichen Funktionen nicht unbedingt notwendig ist. Schließlich und folglich können die Methoden der Auswahl, das Alter des Eintritts in die Berufslaufbahn und die an die Inhaber bestimmter Amtsstellen gestellten Forderungen beziehungsweise die ihnen für ihren Dienst gewährten Vergütungen nicht mehr die gleichen sein, sondern müßten den speziellen Funktionen entsprechend differenziert werden.

Beschränken wir uns auf eine kurze Analyse der Hauptfunktionen, die heute noch mit der Aufgabe des Priesters verbunden sind und die in Zukunft durch eine notwendige Auffächerung besser unterschieden werden müssen.

Heute «abgelehnte» Rollen

Wir haben bereits die Rolle des Konsekrators familiärer, örtlicher oder nationaler Ereignisse erwähnt, – eine Funktion, die sich häufig unter der Decke der feierlichen Zelebration der Sakramente

(Taufe, Erstkommunion, Trauung) oder durch die Vornahme gewisser Zeremonien (Begräbnisse, Segnung von Häusern, Schiffen, Fabriken, Krankenhäusern, Brücken, Fahrzeugen, usw...) oder auch durch die Teilnahme kirchlicher Amtspersonen an lokalen oder nationalen Zeremonien (Heimattage, Paraden, Nationalfeiertage, Feuerwehrfeste, usw...) manifestiert. Wir haben auch schon darauf aufmerksam gemacht, welchen Widerwillen der «junge» Klerus, vor allem seit dem Konzil, gegen eine solche Funktion empfindet. Er ist nicht davon überzeugt, daß seine auf das eucharistische Mysterium als Mittelpunkt ausgerichtete Weihe, die den Priester zum Träger einer universalen und prophetischen Hoffnung macht, ihn zugleich zum «Priester der Belange der bürgerlichen Gesellschaft» weihen kann.[16] Und es sieht ganz danach aus, als sei eine derartige Funktion auf dem besten Wege unterzugehen.

Eine zweite traditionelle Funktion des Priesters in den meisten Religionen ist die des geweihten Mittlers zwischen dem «Gläubigen» und seinem Gott, von dem er für diesen «Gunsterweise» zu erhalten trachtet. Auch eine solche Funktion widerstrebt den jungen Priestergenerationen, denn sie haben – zu Recht oder zu Unrecht – den Eindruck, daß sie dadurch zu einer Art Magier oder gar Zauberer werden.

b) Neudifferenzierung der Funktionen

Nachdem wir zwei Funktionen des Priesters ausgeklammert haben, die aufgrund der neuen ideologischen Ausrichtungen abgelehnt werden, können wir nun zu den Funktionen übergehen, die heute offenbar akzeptiert werden, aber vielleicht noch besser differenziert werden müßten.

Das Verhältnis zwischen Theologie und Presbyterat

In der lateinischen Kirche sind nahezu ausnahmlos alle Theologen Priester; die Priester selbst empfangen eine lange akademische Ausbildung in den theologischen Wissenschaften. In der griechisch-orthodoxen Kirche dagegen ist der Theologe meistens ein Laie. Tatsächlich läßt sich keine notwendige, innere Verbindung zwischen den beiden Funktionen erkennen. Müssen die gegenwärtig an die priesterliche Funktion gebundenen Forderungen auch dem Theologen auferlegt werden? Das ist keineswegs selbstverständlich. Natürlich kann die Kirche (das heißt zugleich die Gemeinschaft der Gläubigen und die Hierarchie) jederzeit, wenn sie will, einen Theologen, der auch zur Übernahme dieser Funktionen geeignet wäre, zum Eintritt in den Presbyterat oder den Episkopat auffordern. Auf der anderen Seite steht dem nichts im Wege, daß ein Theologe – unabhängig von dieser Funktion – Ordensmann ist; das läßt sich, ganz im Gegenteil, sehr gut miteinander vereinigen. Auf jeden Fall aber ist die Theologie eine hochentwickelte Wissenschaft, die man sich nur im Laufe einer langen Universitätslaufbahn aneignet, die, wie alle anderen Laufbahnen dieser Art, erfordert, daß der Kandidat beim Eintritt in sie noch jung ist.[17]

Geistliche Beratung und priesterliche Funktion

Traditionell ist der Priester ein Berater. Sein Rat erstreckte sich früher auf alle Gebiete und hat sich erst nach und nach auf das eigentliche religiöse Gebiet beschränkt. Aber die Änderungen im Verständnis der religiösen Tätigkeit selbst und ihrer Bedeutung, die Entdeckung der tiefen psychologischen Verwurzelung der religiösen Haltungen und Motivierungen, der Übergang der Moral von einer Verhaltensmoral zu einer existentielleren Auffassung, haben dem Gläubigen wie dem Priester selbst zu Bewußtsein gebracht, welche Schwierigkeiten eine solche Funktion als geistlicher Berater birgt. Sie setzt auf seiten des Beratenden nicht allein eine religiöse Überzeugung voraus, sondern auch eine persönliche Reife und eine gründliche psychologische Schulung. Eins wie das andere läßt sich nur durch das Alter und ein spezialisiertes Studium erwerben. Die nur wenige Semester dauernden Vorlesungen in Psychologie, welche die jungen Seminaristen absolvieren, die im übrigen über keinerlei praktische Erfahrung verfügen, reichen hierfür keinesfalls aus. Andrerseits entspricht gerade diese Funktion ganz offenbar besonders dem Mönchsstand, vorausgesetzt seine Angehörigen werden systematisch mit den Problemen der Menschen ihrer Zeit in Verbindung gehalten; eine notwendige Verbindung zwischen dieser Funktion und dem Priestertum ist dagegen nicht ersichtlich, wenn auch hier dem nichts im Wege steht, daß ein solcher Berater aus der Reihe der Mönche die priesterlichen Weihen empfängt.

Die kirchlichen «Funktionäre»

Genau dasselbe, was für die übrigen kirchlichen Laufbahnen wie die des Kanonisten oder des Spe-

zialisten in den Humanwissenschaften gilt, trifft auch für die Verwaltungsfunktionen und ganz allgemein für die kirchlichen Beamten zu: Sie müßten, je nach Bedeutung und Schwierigkeit ihrer Aufgabe eine mehr oder minder ausgedehnte (und damit spezialisierte) Schulung erhalten. Je nach Dauer und Vielschichtigkeit der erforderlichen Ausbildung und je nachdem die erforderliche Fähigkeit rein kirchlicher Natur ist oder eine Abwandlung bereits erworbener Kompetenzen in einem profanen Fachgebiet, müßte die Entscheidung zum Eintritt in eine dieser Laufbahnen bereits in mehr oder weniger jungen Jahren getroffen werden. Jedenfalls aber beginnt auch hier die Auffassung Raum zu gewinnen, daß solche Funktionen keineswegs an die presbyterale oder episkopale Weihefunktion beziehungsweise den Ordensstand gebunden sein müssen.

Die «apostolische» und «missionarische» Berufung

Die drei bisher näher untersuchten Gruppen von Funktionen setzen Glauben, Eignung, Fähigkeit und im weiteren Sinne des Wortes eine Berufung voraus. Dagegen beruht die *Funktion des Apostels* und Missionars nicht zunächst auf einer wissenschaftlichen Eignung. Sie beruht auf einem Charisma, einer Berufung im strengen Sinne des Wortes. Man kann sich nicht auf den Standpunkt stellen, der Apostel müsse immer Presbyter oder Bischof sein – Paulus selbst unterschied seine Sendung deutlich von der der Presbyter –, aber die üblicherweise an den Priester gestellten Forderungen scheinen doch sehr gut den Erfordernissen des prophetischen Zeugnisses und den funktionellen Anforderungen der apostolischen und missionarischen Berufung zu entsprechen. Berufung, Charisma, ernsthaftes Studium (vor allem in den Bibelwissenschaften) und eine restlose Hingabe an dieses Amt dürften die normalen Bedingungen für die apostolische Sendung sein. Das Alter der endgültigen Verpflichtung für diese Sendung müßte naturgemäß höher sein als das für die Übernahme einer der vorher beschriebenen Funktionen, vor allem wenn man von dem Apostel eine definitive, vorbehaltlose Hingabe und die Beobachtung des Zölibates verlangt.[18]

Die spezifisch priesterliche Aufgabe, das heißt die des Bischofs und die des Presbyters, läßt sich ihrem Wesen nach definieren als Funktion des Vorsitzes der christlichen Gemeinden, die verbunden ist mit der Feier der Eucharistie.[19] Eine solche Aufgabe aber erfordert offenbar nicht in erster Linie eine wissenschaftliche Kompetenz, sondern vielmehr eine Erfahrung in der Leitung und Einigung der Gemeinde: geistliche Erfahrung, Beispiel eines gelebten Glaubens, große menschliche Erfahrung, damit der Betreffende seine Gemeinschaft verstehen kann, Erfahrung im Umgang mit Gruppen, damit er den vielfältigen Austausch innerhalb der Gruppe lenken und für sie der Faktor der Einheit sein kann. Aus all diesen Gründen scheint es einer ständig wachsenden Zahl von Beobachtern, daß die Kirche (das heißt die Gemeinde, welche die Kandidaten vorschlägt, und die Repräsentanten der Gesamtkirche, welche die Auswahl sanktioniert und den Kandidaten «ordiniert») ihre künftigen Presbyter (und natürlich auch ihre Bischöfe) nicht mehr im Reifungsalter und nur in Ausnahmefällen unter den jungen Männern auswählen darf. Die Tendenz wird dahin gehen, sie erst in reiferem Alter auszuwählen. Diese Presbyter müßten aus allen Berufsgruppen gewählt werden (natürlich auch aus den eben betrachteten kirchlichen Funktionssparten), und ihr Amt würde – zumindest für den einfachen Presbyter – keineswegs die weitere Ausübung des bisherigen Berufes ausschließen. Wird ein solcher Presbyter dann zur Übernahme höherer Funktionen – Dekan, Bischof – berufen, so würde diese «Rangerhöhung» möglicherweise die Aufgabe der Berufstätigkeit und eine ergänzende theologische und pastorale Schulung mit sich bringen.

Das sind die großen Linien einer künftigen Entwicklung, die sich nach und nach abzuzeichnen scheinen. Diese Auffächerung des priesterlichen Aufgabenkomplexes ist nur ein Einzelfall des allgemeinen Phänomens der Spezialisierung der Institutionen.

IV. DIE KRISE UND DIE ENTSCHEIDUNGEN FÜR DIE ZUKUNFT

Auch wenn wir annehmen, daß eine solche Entwicklung wirklich möglich und wünschenswert ist, so wird sie sich auf keinen Fall ohne Schwierigkeiten vollziehen. Die Rolle, die ein Einzelmensch übernehmen kann, hängt nicht ausschließlich von einer persönlichen Wahl ab. Er muß auch auf eine Gruppe treffen, welche die Notwendigkeit der von ihm gewählten Funktion als solche empfindet, sie psychologisch und materiell sanktioniert und die Art und Weise ihrer Ausübung (das heißt: die Rolle im

eigentlichen Sinne) gut heißt. Nun könnte es durchaus der Fall sein, daß unter den verschiedenen Kategorien der Bevölkerung, die auf die Dienste des Priesters rechnen – von den höchsten Stufen der Hierarchie bis zu der breiten Gruppe der kaum noch religiös praktizierenden Getauften – nur einige wenige Gruppen oder Einzelpersonen bereit sind, eine solche Spezialisierung und Reinigung zu sanktionieren.

Die Funktion des Priesters steht gegenwärtig an einem Scheideweg. Es scheint, als sei sie verschiedenen Spannungen und Forderungen ausgesetzt, deren man nur Herr werden kann durch eine grundlegende Klärung, eine Aufgliederung der Funktion in mehrere, verschiedene Funktionen, mit einem jeweils eigenen, genau umrissenen Aufgabenbereich, einer genau zu bestimmenden Rolle, voneinander verschiedenen Forderungen, differenzierten Schulungs- und Ausbildungsmethoden und einem unterschiedlichen Antrittsalter. Dabei stellt sich folgende Grundfrage: Ist die Kirche in ihrer Hierarchie wie in den verschiedenen Kategorien ihrer Gläubigen bereit, sich mit diesem Problem auseinanderzusetzen und die Zeichen der Zeit zu lesen, solange sie noch über hunderttausende von Priestern für ihren Dienst verfügt; oder erwacht sie erst dann zu einem Bewußtsein der Lage, wenn die Krise ihrer priesterlichen Funktion sich dramatisch zugespitzt hat?

[1] Hier seien nur einige der neuesten Veröffentlichungen erwähnt: C.I.S.R.: Clergy in Church and Society, IXth International Conference of the Sociology of Religion (Rom 1967); Entr'aide Sacerdotale en Europe: Le Prêtre et le monde sécularisé (Maastricht 1968); IDOC, C'è un domani per il prete? (Rom 1968).

[2] In einer in Paris (im 20. Stadtbezirk) im Jahre 1967 durchgeführten Umfrage, äußerten 68% der Befragten die Auffassung, der Priester würde ebensogut (35,5%) oder besser (32,1%) seine Funktion erfüllen, wenn er verheiratet wäre; 15% waren unentschieden, und nur 17,6% (das heißt 25%, wenn man nur die üblicherweise am kirchlichen Leben Teilnehmenden berücksichtigt) glauben, er würde seine Funktion weniger gut erfüllen, wenn er verheiratet wäre.

[3] Das Argument, das man nicht selten zu Gunsten der Knabenseminare (petits séminaires) anführt: Wenn man sie nicht «erfaßt», solange sie jung sind, geht ihre Berufung verloren, – läßt die Gefahr erkennen, daß das Knabenseminar sich sehr leicht in ein Werkzeug zur Ausübung moralischen Druckes verwandeln läßt.

[4] «Daß heute so viele Priester aufgeben und ihren Beruf verlassen, rührt nach meiner Meinung nicht zuerst von den Schwierigkeiten im sexuellen oder gefühlsmäßigen Bereich (beides im edelsten Sinne der Worte verstanden) her, sondern vielmehr von der mangelnden Fähigkeit, einen klaren Standort zu finden und sich entsprechend zu engagieren.» So A. Vergote: Riflessioni psicologiche sul divenire humano del sacerdote: C'è un domani per il sacerdote? 217. – «Auf den ersten Blick könnte man denken, der Hauptgrund des Unbehagens und der gegenwärtigen Notlage liege im kirchlichen Zölibat... Nun stellt man aber fest, daß die evangelischen Christen... fast die gleichen Schwierigkeiten haben wie die katholischen: Störungen des inneren Gleichgewichtes oder Berufsflucht bei den Pastoren; zunehmende Schwierigkeit in der Gewinnung des ‹Nachwuchses›... Das Problem, das diesem verbreiteten Unbehagen und diesem allgemeinen Notstand zu Grunde liegt, reicht also bedeutend tiefer, als man zunächst denken könnte. Es wäre ein Irrtum – oder ein Alibi? – es auf das Problem des sexuellen Lebens im engeren Sinne zurückzuführen. Nach einer Formulierung von P. Beirnaert ist die Frage des kirchlich verpflichtenden Zölibates nur ein ‹Kristallisationspunkt› für ein bedeutend tiefer gehendes Problem...» Marc Oraison, Le débat sur le célibat des prêtres: Le Monde, Dienstag, 9. April 1968, 1.

[5] Marc Oraison, Le prêtre, un homme sans métier?: Christus, Nr. 48 (1965) 462–475.

[6] Luchesius Smits (Sacerdoti per una società nuova, C'è un domani per il prete?, 175) wendet auf den Priester an, was R. H. Niebuhr über den protestantischen Pastor sagt, wenn er seinen Beruf als «perplexed profession» charakterisiert (R. H. Niebuhr, The purpose of the Church and its ministry [New York 1956] 28).

[7] «Heutzutage ist es nahezu eine Binsenwahrheit, wenn man sagt, der Priester habe sein Image, seine Identität, eingebüßt und sei nun verzweifelt auf der Suche nach einem neuen Image, das unserer Zeit entspricht.» Pierre Fransen, Quelques remarques dogmatiques sur le sacerdoce chrétien, Le prêtre et le monde sécularisé 37.

[8] Bei einer Umfrage in einer Diözese Norditaliens kehrte wie ein Leitmotiv ständig die Klage wieder, die Priester seien nicht fähig, die Probleme zu begreifen, mit denen sich die Gläubigen in ihrem Alltagsleben auseinanderzusetzen haben.

[9] Eine improvisierte Umfrage unter den Priestern einer italienischen Diözese ergab, daß nur 10% der Geistlichkeit die Konzilsdokumente zur Kenntnis genommen hatte.

[10] Ein Zweifel, der sich durchaus auf die Kirchengeschichte stützen könnte: «In der Vergangenheit haben Laien getauft, die Krankenölung und die Kommunion gespendet, sakramental oder nichtsakramental Beichte gehört. Es ist hohe Zeit in unsere Sakramententheologie den alten, im Osten noch sehr lebendigen Begriff der ‹Ökonomie› einzuführen.» Pierre Fransen aaO. 49. Der Autor zieht daraus den Schluß, daß man nicht unbedingt eine absolute und starre Abgrenzung der verschiedenen Kompetenzen zwischen den Laien und den Priestern vorzunehmen brauche.

[11] In der bereits zitierten Erhebung (vgl. Anm. 2) bei einem Teil der Pariser Bevölkerung, erklärten nur 38% der Getauften, sie betrachteten die Gottheit Jesu Christi als sichere Wahrheit; aber die große Mehrheit (80–85%) möchte ihre Kinder taufen lassen, sie zur Erstkommunion schicken und für sich um die kirchliche Beerdigung bitten; und von denen, die kirchlich beerdigt werden möchten, glauben nach ihrer Aussage nur 22% fest an die Auferstehung.

[12] Es wäre durchaus denkbar, daß das für das Verlassen des priesterlichen Amtes angegebene Motiv nur eine Rationalisierung spezifischerer Motive darstellt; aber allein schon die Tatsache, daß es überhaupt vorgebracht werden kann, ist ein Zeichen für den Mentalitätswandel im Klerus und unter den Laien.

[13] Wir bezeichnen mit diesem Begriff nicht allein die «Gesellschaft der Vergangenheit», sondern eine Gesellschaft, in der das Wahrheits- und Entscheidungsprinzip die Tradition ist.

[14] Die Mehrzahl der heute geforderten Spezialisierungen beginnt auf der Schule, doch macht der Mensch sie sich erst durch die effektive, tagtägliche praktische Ausübung ernstlich und definitiv zu eigen.

[15] Doch sie können erst dann zu einer Reform schreiten, wenn sie zuvor eine klare Zielvorstellung erhalten haben, damit sie wissen, auf was sie hinarbeiten. Leider gehören gerade die Professoren großenteils vermutlich zu den Menschen, die zu den gegenwärtigen in der Gesellschaft wie in der Kirche im Gang befindlichen Wandlungen am wenigsten Kontakt haben. Sie sind ihrer Eigenart nach eher fähig, eine Tradition zu erhalten, als eine Transformation zu begreifen.

[16] Der mythische Charakter des Priesterbildes der bürgerlichen Gesellschaft scheint zu verlangen, daß es von Menschen ausgeübt wird, die mit außernatürlichen Kräften begabt sind, welche ihrerseits

garantiert werden durch die Außergewöhnlichkeit ihrer Lebensgewohnheiten und Tracht, durch die soziale Absonderung und durch die Beobachtung sexueller Tabus.

[17] Neben den Funktionen des Theologen im eigentlichen Sinne stehen die verschiedenen Funktionen der religiösen Unterweisung, für die heute gleichfalls nur sehr wenige Priester die erforderliche pädagogische Spezialausbildung erhalten. Im Rahmen der bereits erwähnten Umfrage in einer Diözese Norditaliens (vgl. Anm. 9) wurde uns mehrfach erklärt, es sei doch bedeutend günstiger, die religiöse Unterweisung in den Schulen statt von Priestern von pädagogisch ausgebildeten Laienlehrern geben zu lassen. Die Schüler und Studenten sprächen über religiöse Dinge lieber mit Laienlehrern als mit Priestern.

[18] Antoine Vergote meint, die Weihe dürfe frühestens im Alter von 27–28 Jahren erteilt werden (aaO. 77).

[19] Hier soll nicht von der theologischen Frage gesprochen werden, die mit der Verbindung dieser beiden Funktionen zusammenhängt.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

EMILE PIN

geboren am 2. Dezember 1921 in Lyon, Jesuit, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Grenoble, Montpellier, Paris, Lyon und Chicago, ist Lizentiat der Rechte und der Theologie und Doktor der Philosophie (Soziologie). Er ist Professor für Soziologie und Religionssoziologie und Direktor des Zentrums für Sozialforschung an der Universität Gregoriana. Er veröffentlichte: Les Classes sociales (Paris 1962) und «L'Eglise à l'heure de l'Amérique Latine» (Paris 1965). Er arbeitet vor allem mit an der «Revue de l'Action Populaire.»

Franz Haarsma

Das Presbyterium: Theorie oder Programm?

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Begriff der Kollegialität nicht nur mit eindeutigem – wenn auch beschränktem – Erfolg bei der Neubewertung des Bischofsamtes benutzt, sondern auch auf die Mitarbeiter der Bischöfe, die Presbyter, angewandt.[1] Der Effekt in letzterem Fall hängt – mehr als bei den Bischöfen, bei denen die Idee in der Praxis länger weitergewirkt hat und mehr als Theorie wiedererweckt wurde – von der Frage ab, ob es gelingen wird, die damit verbundenen Probleme zu bewältigen und in Strukturänderungen umzusetzen. Dieser Artikel will dazu einen bescheidenen Beitrag leisten. Nach einem kurzen Rückblick auf die Vergangenheit wird der Presbyteriumgedanke kritisch betrachtet werden; einige Gedanken über die Gesamtpastoral sollen die Überlegungen beschließen.

1. RÜCKBLICK AUF DIE VERGANGENHEIT

In der Kirchengeschichte ist die Forschung auf dem Gebiet der Pastoral noch zu wenig bemüht worden, so daß sich kaum eine einigermaßen vertretbare Skizze von der Geschichte des Presbyteriums gerade als Kollegium zeichnen läßt. Wir müssen uns deshalb auf die jüngste Vergangenheit beschränken, die in vielen Diözesen noch ganz Gegenwart und in keiner einzigen schon ganz Vergangenheit ist. Bevor wir jedoch auf die Frage eingehen, ob und wie der Kollegialitätsgedanke bisher funktioniert hat, muß ich einen Augenblick um Aufmerksamkeit für die wichtigste Quelle bitten, der wir (wenn auch nicht das Wort, so doch) die Idee des Presbyteriums als kollegialer Größe verdanken: die Briefe des Ignatius von Antiochien.[2]

Das Presbyterium bei Ignatius von Antiochien

Nicht selten gilt in der theologischen Literatur das Presbyterium von Antiochien als Idealbild, von dem sich die Verhältnisse in einer Durchschnittsdiözese unserer Zeit krass abheben. Zwischen Bischof und Presbyterium schlingt sich ein wahrhaft inniges Band mit stark mystischer Note. Das Presbyterium steht mit dem Bischof nicht auf gleicher Ebene, sondern ist ihm unterworfen wie die Apostel Gott dem Vater. Anderseits nimmt das Presbyterium an der Autorität des Bischofs teil, so daß die Gemeinde beiden gleichen Gehorsam schuldig ist. Das Presbyterkollegium ist der Senat des Bischofs und trägt mit ihm gemeinsam die Verantwortung für das Wohl der Kirchengemeinschaft. Bischof und Presbyter bilden also eine Einheit, unteilbar und untrennbar, wie die Saiten mit der Zither ein Ganzes bilden (Eph 4,1). Der Gehorsam der Presbyter und die Autorität des Bischofs sind in eine höhere Einheit der Liebe und übernatürlichen Verbundenheit aufgenommen. Das gemeinsame Band mit dem Bischof ist zugleich das Einheitsprinzip der Glieder des Presbyteriums.

So wichtig die Grundsätze auch sein mögen, die man aus dieser Darstellung für die Pastoralstrukturen in einer Diözese ableiten kann, trotzdem

kann sie *nicht* als Arbeitsmodell dienen. Das geht schon deshalb nicht, weil die Briefe des Ignatius keinerlei genauere Hinweise auf die Art und Weise geben, wie das Presbyterium in Antiochien konkret arbeitete.

Tatsache des Schwunds der Kollegialität und die Gründe dafür

Wenden wir uns der jüngsten Vergangenheit zu, so sehen wir, daß auch vom Kollegialitäts*gedanken* des Ignatius wenig übriggeblieben ist. Das Verhältnis des Bischofs zu den Presbytern muß in jüngster Vergangenheit einfach als juridisch-hierarchisches Verhältnis bezeichnet werden. Das Element mystischer Verbundenheit lebt zwar in bestimmten liturgischen Bräuchen weiter, wie in der Konzelebration bei der Priesterweihe, aber auch da wurde es fast ganz verdeckt unter der hierarchischen Distanz zwischen Bischof und Priester. Andere Überbleibsel auf dem Gebiet der Leitung, wie die Diözesansynode und die Prosynode, machten dieselbe Entwicklung durch, deren Resultat der CIC mit den lapidaren Worten ausdrückt: «Die gesetzgebende Gewalt auf einer Synode kommt einzig und allein dem Bischof zu. Alle übrigen Teilnehmer haben nur beratende Stimme. Die Beschlüsse der Synode werden nur vom Bischof unterschrieben» (Kanon 362). Obwohl für das Kapitel die Bezeichnungen «Senat» und «Beirat» (Kanon 391) erhalten blieben, ist hier trotzdem der Begriff des Presbyteriums gewaltig ausgehöhlt, sowohl durch die beschränkten Befugnisse, die dem Kapitel zukommen, als auch durch das exklusive Ernennungsrecht des Bischofs. Für die übrigen Priester, besonders für die Priester in der unmittelbaren Seelsorge galt, daß man sie betrachtete und sie sich auch selbst betrachteten als Ausführer der Beschlüsse der Bischöflichen Kurie oder römischer Instanzen – Beschlüsse, an denen sie selbst für gewöhnlich ganz und gar nicht haben mitwirken können.[3]

Die Beziehungen der Priester zueinander glichen einem komplizierten Netz einander offenbar widerstreitender Elemente. Da ist zunächst das hierarchisch-rechtliche Verhältnis zwischen Pfarrer und Kaplänen, durch das die Kapläne bei Ausübung ihres Seelsorgeamtes oft bis hoch in die mittleren Lebensjahre in stark abhängiger Stellung blieben. Gleichzeitig aber zeigten die Priester als Gruppe eine starke Gleichartigkeit, die auf der fundamentalen Gleichheit geistlicher Gewalt beruhte, welche aus der sakramentalen Weihe hergeleitet wurde. Der sakramental-liturgische Aspekt des Presbyterats wurde so einseitig betont, daß Unterschiede der Anlage und der beruflichen Fähigkeit für die Seelsorge kaum eine Rolle spielten. Dieselbe enge Sicht auf das Wesen des Presbyteramtes und die Überzeugung, daß jeder Priester kraft seines Weihesiegels Stellvertreter Christi und Austeiler seiner Gnade sei, arbeitete anderseits einem weitgehenden Individualismus in die Hand, der nicht selten mit einer bestimmten Konkurrenzhaltung des einen gegen den anderen in der Seelsorgearbeit zusammenging. Nimmt man hinzu die gemeinsame Seminar-Erziehung während so vieler Jahre, die Gruppenexerzitien, die fast ausschließliche Erholung im eigenen Milieu, das gemeinsame Wohnen im Pfarrhaus, das hohe gesellschaftliche Ansehen bei den zum großen Teil unmündigen Laien, so ergibt das jenen Klerikalismus, der das Verhältnis der Gruppe auch nach außen bestimmte.

Selbstverständlich ist diese Skizze sehr allgemein und ohne Nuancen. Außerdem trägt sie die Spuren der beschränkten Erfahrung des Autors, die nicht viel weiter reicht als bis an die Grenzen der Niederlande. Trotz dieser Vorbehalte kann sie vielleicht doch als Ausgangspunkt für die Frage dienen, wie der Kollegialitätsgedanke, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil neu aufgenommen wurde, in der Praxis verwirklicht werden kann.

II. WIEDERHERSTELLUNG DES PRESBYTERIUMS?

Unmöglichkeit einer Restitution des altkirchlichen Presbyteriums.

Wir wiesen bereits darauf hin, daß die Presbyteriumsidee, wie wir sie bei Ignatius von Antiochien antreffen, noch kein Modell für neue pastorale Strukturen abgibt. Wir wollen sogar noch einen Schritt weiter gehen und fragen, ob überhaupt die Grundgedanken des Ignatius für die Kirche unserer Zeit noch brauchbar sind. Wir meinen, daß auch das nur zu einem Teil der Fall ist. Zunächst ist das Ideal eines Presbyteriums, das unter *einem* Bischof *einer* Gemeinde zu Diensten steht, offenbar irreal – sowohl für ausgedehnte dünnbevölkerte Diözesen wie für weniger umfangreiche Diözesen, die aber hunderttausend oder gar mehrere hunderttausend Gläubige zählen. Will man mit der Wiederherstellung des Presbyteriums in altkirchlichem Sinne ernstmachen, wäre das nur durch Rückkehr zum System der Stadtbischöfe möglich: Jeder Dechant (etwa) müßte Bischof

werden, während die heutigen Bischöfe als Metropoliten für die Organisation und Koordinierung von Aufgaben zu sorgen hätten, die sich auf größere Gebiete beziehen, sowie sich um Kontakt mit den anderen Teilen und dem Zentrum der Kirche bemühen müßten.[4] Vorderhand scheint das Bedenken gegen eine weitere Bürokratisierung und die Befürchtung noch größerer Schwierigkeiten bei einer zweckmäßigen und gut proportionierten Verteilung der Priester die zu erwartenden Vorteile nicht aufzuwiegen.

Die Problematik eines «ontisch» und eines «mystisch» verstandenen Presbyteriums (Bischof-Priester).

Hinzu kommt, daß die so notwendige Differenzierung unter den Amtsträgern bei einer solchen Lösung auf größere Schwierigkeiten stoßen wird, vor allem in der nichtterritorialen Seelsorge. Schließlich ist es eine Frage, ob das stark mystische Verhältnis, das dieser Konzeption zugrunde liegt, zum heutigen, mehr funktionalen Kirchenbild wohl noch paßt. Vor allem das Vater-Sohn-Verhältnis, das von manchen Konzilsdokumenten auf die Beziehung Bischof-Priester angewandt wird, scheint theologisch übertrieben und psychologisch unpassend zu sein. Das Konzil selbst zögert in diesem Punkt. Es hält beide Elemente aufrecht, Verbundenheit zwischen Bischof und Priester sowie die Abhängigkeit im Verhältnis Bischof-Priester.

Die Verbundenheit hat ihren Grund im gemeinsamen Amtscharisma: in der Teilhabe am Priestertum Christi. «Die Priester... sind mit ihnen in der priesterlichen Würde verbunden und kraft des Weihesakramentes nach dem Bilde Christi, des höchsten und ewigen Priesters, zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht und so wirkliche Priester des Neuen Bundes.» «Als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe bilden die Priester... in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium.»[5]

Die Abhängigkeit wird manchmal als eine ontische Abhängigkeit dargestellt, in welcher die Priester an dem teilnehmen, was die Bischöfe in Fülle besitzen. «Um ihrer Teilhabe an Priestertum und Sendung (des Bischofs) willen sollen die Priester den Bischof wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen. Der Bischof hinwiederum soll seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen, gleichwie Christus seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt.»[6] «Daher bilden sie ein einziges Presbyterium und eine einzige Familie, deren Vater der Bischof ist.»[7] In diese Vorstellung gehört auch, daß die Presbyter «in den einzelnen örtlichen Gemeinden der Gläubigen den Bischof gewissermaßen gegenwärtigmachen, mit dem sie in vertrauensvoller und großzügiger Gesinnung verbunden sind; sie übernehmen zu ihrem Teil seine Amtsaufgaben und seine Sorge und stellen sich täglich in ihren Dienst»;[8] in diesem Sinn können sie auch «Organ» des Bischofs genannt werden.[9] Die Abhängigkeit wird gleichzeitig funktional gesehen: Die zu erfüllende Aufgabe und der damit zusammenhängende Auftrag verlangen eine Zusammenarbeit, in der die Presbyter die Leitung der Bischöfe akzeptieren. Letzteres braucht ersteres nicht auszuschließen, geht aber, kann man sagen, logischerweise daraus hervor. Aber ebenso ist wahr, daß letzteres ersteres nicht notwendig voraussetzt. Die «ontische Abhängigkeit» kann auch eine übertriebene, ideologische Begründung sein, um die (übrigens unentbehrliche) Autorität des Bischofs zu stärken. Daß dies auf dem Konzil in etwa empfunden wurde, könnte aus folgenden Tatsachen hervorgehen. Zunächst hat man einige anfangs vorgeschlagene Formulierungen, die stark in diese Richtung wiesen, bei der endgültigen Redaktion fallen lassen. Es ist der Satz: «Die Bischöfe weihen Priester... auf die sie die Gnade überreich von ihrer väterlichen Fülle überfließen lassen»[10] und der Ausdruck «wahre Priester zweiten Ranges».[11] Ferner ist bemerkenswert, daß das Konzilsdekret «Presbyterorum Ordinis» diesen Punkt mit viel größerer Zurückhaltung behandelt. Zwar heißt es: «Die Priester sollen die Fülle des Weihesakramentes der Bischöfe vor Augen haben und in ihnen die Autorität des obersten Hirten Christus hochachten» (Nr. 7), aber der Vater-Sohn-Beziehung begegnet man hier ebensowenig wie dem Wort «Organ». Die Formel «Söhne und Freunde» aus der Konstitution über die Kirche (Nr. 28) wird im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Nr. 7) in «Brüder und Freunde» abgewandelt, und neben «Mitarbeitern», von denen Gehorsam verlangt wird, sind sie jetzt auch «Ratgeber», die der Bischof «gern anhören» und mit denen er alles besprechen soll, «was die Seelsorge erfordert und dem Wohl des Bistums dient» (ebd. Nr. 7).

Bei der Neustrukturierung der Seelsorge in der Diözese wird man diese Entwicklungslinie, die vom Konzil bereits angedeutet wurde, weiter verfolgen müssen. Sie bietet mehr Aussicht als eine unbedingte Rückkehr zum altkirchlichen Presby-

terium; sie ist nämlich funktionsgerechter und sachlicher.[12]

III. GESAMTPASTORAL

Die Funktion des Priesterrats und des Pastoralrats in einer Diözese

Auf dem Weg zu einer Gesamtpastoral ist ein Priestersenat oder Priesterrat auf Diözesanebene, wie er vom Dekret «Presbyterorum Ordinis» (Nr. 7) und vom Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, «Christus Dominus» (Nr. 28), vorgeschlagen und vom Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» (Nr. 15) näher beschrieben wird, ein bedeutender Schritt nach vorn. Zwar müssen einige Voraussetzungen erfüllt werden, wenn der Rat das gewünschte Ergebnis bringen soll. So wird der beratende Charakter, wenn man diesen aufrechterhalten will (dogmatisch scheint mir das nicht notwendig und, wenn man dem kollegialen Element der Kirchenleitung neben dem personalen wirklich gerecht werden will, sogar falsch zu sein; die unvermeidlichen Spannungen, die bei der Kollegialität auftreten können, sind vom Standpunkt des Evangeliums aus einer autokratischen bischöflichen Leitung vorzuziehen), nicht zu stark betont werden dürfen, weil dies nur lähmend wirken kann. Ferner wird sich der Rat zu festgesetzten Zeiten mit einer gut vorbereiteten Tagesordnung zu wirklich sachlichen Punkten der Seelsorge, jedoch auch zu Fragen des Glaubens und der Sittenlehre versammeln.

Will man wirklich mit dem Volk-Gottes-Gedanken und der Sicht des Evangeliums auf das Amt als Dienst an diesem Volk Gottes ernst machen, ist ganz sicher eine enge Zusammenarbeit und ein Gedankenaustausch mit dem Seelsorgerat der Diözese, in dem auch Ordensleute und Laien Sitz und Stimme haben, notwendig. Noch wünschenswerter wäre eine Form, die das Bistum Breda eingeführt hat, nämlich *ein* Pastoraler Rat, in dem der Pastoralrat und der Priesterrat verschmolzen sind.[13] Für speziellere Probleme der praktischen Seelsorge scheint das Seelsorgezentrum der Diözese das gegebene Organ zu sein.

Konkrete Erfahrung gemeinsamer Verantwortung

Eine Verwirklichung des Kollegialitätsgedankens an der Spitze der Diözese durch gemeinsame Beratung und gemeinsame Leitungsbeschlüsse ist noch keine Garantie für echte Gesamtseelsorge. Die Überlegung wird unfruchtbar sein, wenn sie nicht von unten her ihre Nahrung empfängt. Eine ausgetüftelte Leitung wird bloße Theorie bleiben, wenn sie nicht konkretisiert und tatkräftig in Zusammenarbeit ausgeführt wird. Nur wenn diese Bedingungen erfüllt werden, wird der Priesterrat von den Priestern als eine Körperschaft erlebt werden, die sie wirklich beim Bischof vertritt.[14] Nicht der Teilhabegedanke wird dabei im Vordergrund stehen, sondern das Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums, für Liturgiefeier und Hirtendienst. Der Akzent wird nicht so sehr auf einem Unterschied zwischen Bischof und Priester infolge Verschiedenheit der geistlichen Vollmacht liegen, als vielmehr auf der Verschiedenheit der Ebene und des Umfangs, auf der und in dem diese Vollmacht ausgeübt wird. Dasselbe Amt, das der Presbyter für eine kleine Gruppe an einem bestimmten Ort oder für einen bestimmten Sektor ausübt, wird vom Bischof für ein größeres Gebiet oder für eine umfangreichere Gruppe ausgeübt. Der Unterschied ist also mehr quantitativ als qualitativ, wenn auch die «Quantität» einen gewissen qualitativen Unterschied mit sich bringen wird. Dies hängt mit der neutestamentlichen Tatsache zusammen, daß nicht allein die örtliche Gemeinde *ekklesia* ist, sondern auch auf regionaler Ebene und auf Landesebene von «ekklesia» in der Einzahl die Rede ist. Der Priesterrat und der Pastoralrat bilden auf Diözesanebene das kollegiale Element; der Bischof vertritt das personale Element in der Leitung der Diözesankirche.[15]

Die Grenzen des «Presbyteriums»: die charismatischen Grundstrukturen der Kirche und die Differenzierung des Amtsverständnisses

Von hier aus ist der schon angekündigte Übergang zum kollegialen Element auf der unteren Ebene noch leichter geworden. Auch da werden das personale und das kollegiale Element zu ihrem Recht kommen müssen. Die Verbundenheit der Priester untereinander durch das Amtscharisma muß in eine enge Zusammenarbeit auf der unteren Ebene übersetzt werden. Die Wiederentdeckung der charismatischen Grundstruktur der Kirche hat schon einen doppelten Erfolg gehabt; zunächst die Erkenntnis, daß das kirchliche Amt eine viel größere Differenzierung und Variierung zuläßt – und sogar verlangt! – als die bekannte Dreizahl von Bischof-Presbyter-Diakon. Ferner kann das Amt optimal nur funktionieren, wenn es das freie

Charisma weckt, erkennt, anerkennt und anregt.[16] Dies hat wiederum zur Folge, daß der Abstand zwischen Amtsträgern und Laien in zunehmendem Maße kleiner werden und ein fließender Übergang zwischen beiden entstehen wird. Die Basis für die Gesamtseelsorge ist damit breiter geworden; das Presbyterium allein ist dafür eine zu kleine Standebene; es ist ein Teil von ihr und nicht einmal der wichtigste.

Neue Strukturen in der Seelsorge als Konsequenz

Die Konsequenzen aus all dem für die Neustrukturierung der Seelsorge müssen noch tiefer durchdacht und zum Teil experimentell ausfindig gemacht werden. Beraterstrukturen wie Dekanatsräte und Pfarräte (Pfarrkomitees) werden dabei zweifellos eingeschaltet werden müssen. Auch freie Gesprächsgruppen können dabei eine Aufgabe erfüllen, falls sie gut geleitet werden und für die unentbehrliche Rückkopplung gesorgt wird. Hier wollen wir die Aufmerksamkeit vor allem auf eine Reihe von Bedingungen lenken, die von den Priestern erfüllt werden müssen, wenn eine Neustrukturierung in Richtung einer Gesamtseelsorge Aussicht auf Erfolg haben soll.[17]

Eine erste Bedingung ist die einigermaßen homogene Rollenauffassung der Priester, sowohl bezüglich des Inhalts wie auch bezüglich der Reichweite. Das gilt vor allem für die Auffassung von der Autorität im Verhältnis der Priester untereinander (Pfarrer – Kaplan; Teamleiter – Teammitglieder) sowie in ihrer Beziehung zu den Laien. Solange der eine die Laieninitiative hochschätzt und voll einzubauen wünscht, während der andere Laien lediglich als Seelsorge-Objekte sieht, die zu gehorchen haben, kann von einer fruchtbaren Zusammenarbeit keine Rede sein. Ferner werden sie auch in ihrer Einschätzung der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation zu einer weitgehenden Übereinstimmung kommen müssen. Dazu sind gemeinsames Studium und beständige Überlegung nötig, die zu einem fundierten gemeinsamen Standpunkt und einer klaren Amtsführung verhelfen können.

An dritter Stelle muß eine Bereitschaft zur Rollen- und Statusveränderung dasein. Bei den sozialen und kulturellen Wandlungen in der heutigen Welt muß Bereitschaft zur wohlerwogenen Anpassung bestehen. Dazu braucht man Beweglichkeit, Selbstkritik sowie die Fähigkeit, die Kritik anderer anzunehmen und zur Verbesserung der Arbeit fruchtbar zu machen.

Ebenso muß man positiv an der Autarkie der Pfarre zweifeln; es ist notwendig, daß ein Bedürfnis nach breiterer Zusammenarbeit und Integration der eigenen Tätigkeit in einem größeren Gebietszusammenhang von Stadt oder Dekanat wächst. Nur durch solche Integration kann ein rationeller Einsatz der verfügbaren Kräfte ermöglicht werden.

Schließlich muß Raum für eine Differenzierung der pastoralen Aufgaben geschaffen werden. Man wird für eine Aufgabenverteilung nach Fähigkeit und Vorliebe der Beteiligten bereit sein müssen. Auf diese Weise wird Raum für eine gewisse Selbständigkeit im Rahmen engerer Zusammenarbeit.

Eine Untersuchung in zwei Dekanaten der Niederlande hat gezeigt, daß an diesen Voraussetzungen bei den Priestern noch manches fehlt. Theoretisch und gewissermaßen abstrakt will man zwar eine Gesamtseelsorge; aber die praktische Realisierung stößt bei vielen auf eine Gesinnung, die dafür nicht reif ist, übrigens ohne daß man sich dessen bewußt ist. Neue Richtlinien von oben her – wenn sie auch in kollegialer Überlegung auf hoher Ebene zustandegekommen sind – bleiben wirkungslos, wenn sie nicht Hand in Hand gehen mit einer veränderten, rationelleren Amtsführung bei Ernennungen und mit geduldiger und fachkundiger Hilfe, um zu einer gewandelten Gesinnung zu kommen.

[1] Der Terminus «presbyterium» kommt vor in «Lumen Gentium» Nr. 28, «Sacrosanctum Concilium», Nr. 41, «Presbyterorum Ordinis», Nr. 7 und 8, «Ad Gentes», Nr. 19 und 20, «Christus Dominus», Nr. 11, 15 und 28.

Die Synopse des Textes Conciliaires, hrsg. von J. Deretz/A. Nocent (Paris 1966) ist leider bei den Hinweisen auf das Wort «presbyterium», wie auch bei anderen Stichworten, nicht vollständig.

[2] J. Lécuyer, Le presbyterium: J. Frisque/Y. Congar (Hg.), Les Prêtres. Formation, ministère et vie = Unam Sanctam 68 (Paris 1968) 275–288; J. Pascher, Bischof und Presbyterium: Concilium 1 (1965) 83–85; B. Botte, Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat: Études sur le sacrement de l'ordre (Paris 1957) 97–124; ders., Der kollegiale Charakter des Priestertums und des Episkopats: Concilium 1(1965) 345–348; J. Colson, Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles (Paris 1956); ders., Le rôle du presbyterium et de l'évêque dans le contrôle de la liturgie chez S. Ignace d'Antioche et le rôle de Rome au second siècle: Paroisse et Liturgie 47 (1965) 15–24; J. Giblet, Die Priester «zweiten Grades»: G. Baraúna, De Ecclesia II (Freiburg / Frankfurt a. M. 1966) 189–213; H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht (Tübingen ^{2}1963) 105–116.

[3] O. Schreuder, Het professioneel karakter van het kerkelijk ambt (Nimwegen 1964); ders., Le caractère professionnel du sacerdoce: Social Compass 12 (1965) 5–19.

4 H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 507f.
5 Lumen Gentium, Nr. 28.
6 Ebd.
7 Dekret «Christus Dominus», Nr. 28.
8 Lumen Gentium, Nr. 28.
9 Ebd.
10 Vgl. A. Grillmeier: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I (Freiburg 1966) 253f.
11 H. Küng aaO. 506f; er weist darauf hin, daß man die Frage bez. des theologisch-dogmatischen Unterschieds zwischen Presbyter- und Bischofsamt nicht hat lösen wollen. Vgl. Dupuy, Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe?: Concilium 4 (1968) 268–274; A. W. J. Houtepen, Het ambt in de structur van de kerk: Vox Theologica 37 (1967) 269–291; F. Klostermann, Pastoraltheologische Perspektive: Der Priester in einer säkularisierten Welt, Sondernummer Informationsblatt des Instituts für Europäische Priesterhilfe 2 (1968) 88–106.
12 Vgl. O. Schreuder, Die kirchliche Amtsstruktur in unserer Zeit: Der Priester in einer säkularisierten Welt (vgl. Anm. 11) 76–87.
13 Vgl. H. Verbeek, Nieuwe structuren voor de r. k. kerk in Nederland: Vox Theologica 37 (1967) 292–320. Gute Informationen zu diesem Thema bringt der Pastorale Gids, Ausgabe des Pastoral Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie, Rotterdam.
14 Presbyterorum Ordinis, Nr. 7.
15 Vgl. Prof. Dr. H. Berkhof (Redaktion), Rapport over het ambt, der Generalsynode der Niederländischen Hervormde Kerk vorgelegt (1968)
16 Vgl. H. Küng aaO. 360; R. Bunnik, Dienaren van het aggiornamento (Nimwegen/Utrecht 1967); O. Schreuder aaO. (vgl. Anm. 12).
17 Folgende Angaben entnehmen wir zwei Untersuchungen von H. Labriaire und W. Rongen, Doktoranden der Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Nimwegen.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRANZ HAARSMA

geboren am 19. Juli 1921 in Balk (Niederlande), 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität von Nimwegen und doktorierte 1967 in Theologie. Seit 1968 ist er Professor für Pastoraltheologie an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte: Geest en Kerk (Utrecht 1967).

Heinz Schuster

Spiritualität des Priesters

I. DIE UNGENAUIGKEIT DER ÜBLICHEN THEOLOGISCHEN AUSSAGEN

Die Schwierigkeit, vor der heute theologische Überlegungen um das Thema «Spiritualität der Priester» stehen, wird überdeutlich in den verschiedenen Ausführungen des «Dekrets über Dienst und Leben der Priester», wie es vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedet wurde. Abgesehen davon, daß hier noch weithin ein Priester*stand* vorausgesetzt wird, zu dem alle Priester, welchen Dienst sie auch im einzelnen verrichten, gehören (Nr. 8), greift man in den Ausführungen über das «Leben der Priester» und über die «Besonderen Erfordernisse für das geistliche Leben des Priesters» immer wieder auf Begriffe, Theologumena, Chiffren und Motivationen zurück, die bereits in der Vergangenheit theologisch unklar, mythisch, ideologisiert, wenn auch fromm anmuteten: Die Priester seien «dem Priester Christus gleichförmig» (Nr. 12), sie seien «in besonderer Weise zum Streben nach... Vollkommenheit verpflichtet», «Gott auf neue Weise geweiht», «lebendige Werkzeuge Christi» und angehalten, «mit Hilfe der von der Kirche empfohlenen entsprechenden Mittel (hingewiesen wird dabei auf die verschiedenen Mahnworte angefangen von Pius X. bis zu Johannes XXIII.) nach stets größerer Heiligkeit zu streben, um so immer mehr geeignete Werkzeuge für den Dienst am ganzen Gottesvolk zu werden» (Nr. 12). Eine «eigene», d. h. spezifische «Weise der Heiligkeit der Priester» wird dabei als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt (Nr. 13). Als Antwort auf die Frage, wie die zahlreichen Tätigkeiten, die tägliche äußere Beanspruchung der Priester in Einklang zu bringen seien mit dem notwendigen «inneren Leben», wird, wie in vielen Priestervorträgen der Vergangenheit, einfach «auf das Beispiel des Herrn» verwiesen, «dessen Speise es war, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat, um sein Werk zu vollenden» (Nr. 14) – als ob damit die schwierige Frage, welches nun hier und jetzt der «Wille Gottes» an sein Werkzeug sei, beantwortet wäre.

Die Aufforderung «zu handeln in Gemeinschaft» wird dahin konkretisiert, daß die Priester «gläubigen Geistes annehmen und ausführen, was der Papst und der eigene Bischof sowie andere Vorgesetzte vorschreiben oder nahelegen» – «... gern geben sie alles hin und sich selbst dazu» (Nr. 15). Von der Notwendigkeit der Solidarität und der solidarischen Aktion mit der übrigen christlichen Gemeinde kann schon darum nicht leicht und logisch die Rede sein, weil diese ihnen ja – das alte, fundamentale Mißverständnis der kirchlichen Pastoral! – «als Herde anvertraut ist» (Nr. 14). Die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten Ak-

tion gegen das Urteil «derer..., die ein führendes Amt in der Leitung der Kirche Gottes ausüben» ist nicht vorgesehen (Nr. 15), wohl wird in diesem Zusammenhang geklärt, wie jene «Gleichförmigkeit mit dem Priester Christus» konkret erreicht werden kann: «durch diese Demut und durch diesen verantwortungsvollen und freien Gehorsam» (nämlich: gegenüber dem Urteil des führenden Amtes) (Nr. 15). Der Gehorsam Jesu gegenüber dem Willen seines Vaters (d.h. Gottes!) und der Gehorsam der Priester gegenüber dem Willen der Oberen werden einander parallel gesetzt (Nr. 15).

Solche Äußerungen über das Leben und das «geistliche Leben» der Priester sind offensichtlich nur symptomatisch für die *Schwierigkeiten*, mit denen der Theologe, der sich mit dem Problem der Spiritualität des Priesters befaßt, rechnen muß. Im einzelnen seien vor allem folgende genannt:

a) In sehr vielen solcher Aussagen tauchen zwar immer wieder die Determinanten «Jesus», «Christus der Priester», «Gott» auf, von einer schlüssigen Christologie ist aber weithin nichts zu erkennen. Zudem springt man meist sehr rasch über die Tatsache hinweg, daß auch die priesterliche Spiritualität sich innerhalb dieser Welt, die sich zudem von Tag zu Tag wandelt, vollziehen muß.

b) Die Frage, wie nun konkret die Spiritualität des Priesters ausschaue und sich realisiere, wird immer wieder so beantwortet, daß bestimmte Frömmigkeitsübungen, ein bestimmtes äußeres Verhalten als Maß und Kriterium für jene Spiritualität erscheinen und sie so als meßbar, erlernbar, vergleichbar mißverstanden werden kann.

c) Die Eigenart und Eigenständigkeit der «priesterlichen Spiritualität» gegenüber der allgemein christlichen Spiritualität wird weithin vorausgesetzt; falls diese Differenzierung begründet wird, greift man allzu oft auf die Verschiedenheit der innerkirchlichen Funktion, des kirchlichen Amtes oder gar des «Standes» zurück.

d) Die Frage nach dem Verhältnis von Spiritualität und christlichem Ethos wird, wenn sie überhaupt reflektiert wird, dahin beantwortet, daß die Spiritualität mehr oder weniger der Sonder- oder Idealfall und somit Perfektionierung, Höhepunkt oder Vollkommenheitsstufe des christlichen Ethos sei. Darum kann immer wieder kurzschlüssig behauptet werden, wahre Vollkommenheit sei nur dort zu finden, wo eben jene Spiritualität ausdrücklich eingeübt, gepflegt oder zumindest von ihr geredet wird.

II. CHRISTOLOGISCHES ZUR CHRISTLICHEN SPIRITUALITÄT

Wenn unter Spiritualität ganz allgemein jene existentielle Grundhaltung eines Menschen gemeint ist, die Ausdruck und somit Folge seines religiösen oder allgemein-ethischen Selbstverständnisses bzw. personalen Engagements ist,[1] dann läuft die Frage nach der spezifischen Eigenart der christlichen Spiritualität auf die Frage nach dem Grund und dem Woraufhin des christlichen Engagements hinaus. Diese Frage ist aber theologisch noch nicht restlos beantwortet, wenn man einfach «Jesus» oder «Christus der Priester» oder gar «der Wille Gottes» als Ziel chiffriert. Denn auf der einen Seite bedeutet Jesus nicht eine weltjenseitige, spirituelle Größe, die man in ihrer überirdischen, übermenschlichen Ferne mit menschlich-geistigen Anstrengungen zu erreichen trachten könnte, sondern Jesus ist das innerweltliche und geschichtliche Ereignis, in dem uns seit ewig in Gott beschlossene Menschlichkeit und damit sein definitives Ja zu uns und unserer Welt begegnet.[2] «Jesus Christus» heißt: die Menschlichkeit hat einen Anfang und eine ewige von Gott selbst verfügte und von ihm ungetrennte Zukunft; das Leben, von dem wir nun einmal einen Zipfel in der Hand haben, ist nicht der kurze Anfang eines definitiven Endes, sondern die – von Gott gegebene – Chance, die Huld, die Gnade, die sich, unsere mühsame freie und geschichtliche Zustimmung vorausgesetzt, auszeitigen soll in das ewige Mit- und Bei-Gott-sein. Von hieraus gesehen kann ohne entscheidende theologische und christologische Verkürzung gesagt werden: Das letzte und eigentliche Woraufhin aller christlichen Spiritualität ist *das* Leben, insofern es das Äußerste ist, das uns «gegeben» (Gnade) werden konnte und insofern uns seine Aus-sicht und seine Zu-kunft in Jesus, dem Gottmenschen, eröffnet und begegnet sind.

Christliche Spiritualität beginnt also dort, wo die einmal gegebene Menschlichkeit begriffen wird als eine reale, «treue» Chance, die eine Zukunft auch noch jenseits unserer Möglichkeiten und Machbarkeiten hat, und sie realisiert sich grundsätzlich im hoffnungsvollen, wagemutigen Engagement an jene Menschlichkeit und Welt, die Gott so sehr liebte, daß er ihr und für sie seinen eingeborenen Sohn hingab (Jo 3,16). Ein anderer «Wille Gottes» ist uns nicht eröffnet worden als eben seine vergebende, barmherzige (weil alle Distanz aufhebende) uns Menschen zu seinen Söhnen machende und so heiligende Liebe zu uns und zu

«seiner» Welt. Der Satz, daß das Evangelium selbst Norm und Kritik aller christlichen Spiritualität sei, ist also inhaltlich genauer zu präzisieren: Norm, Kritik und letztes Woraufhin der christlichen Spiritualität ist das im Evangelium fixierte und uns dort immer neu begegnende Ereignis der Zukunft Gottes zum Menschen[3], d.h. der Verfügung Gottes, daß der Mensch eine Zukunft habe, die letztlich darin besteht, daß Gott und Mensch zwar unvermischt, aber doch auf ewig ungetrennt seien.

III. DIE BEDINGTHEIT ALLER CHRISTLICHEN SPIRITUALITÄT DURCH DEN GEIST JESU

Wenn das Evangelium, so wie es oben kurz skizziert wurde, als mögliche Chance und offenstehende Zukunft für alle Menschen (1 Tim 2,4) gesehen wird, und insofern diese von Gott selbst eröffnete Zukunft bereits in der Welt des Menschen wirksam «angekommen ist» (vgl. Mk 1,15 par.) oder begonnen hat, dann muß alle christliche Spiritualität zunächst verstanden werden als eine Betroffenheit, als ein letztlich nie adäquat rationalisierbares Widerfahrnis, das der Freiheitsentscheidung und dem Engagement des Menschen (als Gnade) vorausliegt. Ehe der Mensch dieses Widerfahrnis «wahr-nimmt», ehe er es also reflektiert und akzeptiert, hat Gott sich bereits *an* den Menschen engagiert und *den* Menschen engagiert. Ehe der Mensch seinen eigenen Glauben, seine Hoffnung und seine Spiritualität adäquat formulieren kann, ist ihm bereits die Chance, nämlich die Treue Gottes und der Geist der Hoffnung gegeben: Dieser tritt für uns ein, denn wir selbst wissen nicht, um was wir beten sollten, wie es sich gebührt (Röm 8,26f).

Dieser Geist, der uns als «anderer Für-sprecher» (parakletos) (Jo 14,16) zugesagt und gegeben ist, ist der eine Geist des einen Glaubens und der einen Hoffnung auf den einen Vater aller (Eph 4,6); er ist als solcher weder teilbar noch verwaltbar noch durch menschliches Training zu intensivieren und auch als solcher nicht zu differenzieren. Wenn christliche Spiritualität zunächst Betroffenheit durch die Hoffnung ist, der wir unterworfen sind (Röm 8,20), und Engagement an diese Hoffnung, die in gleicher Weise für alle Menschen und für die ganze Schöpfung besteht, dann kann es zunächst nur *eine* christliche Spiritualität geben und alle anderen Unterscheidungen, die auf «geistlichen Werken», auf einem mehr oder weniger von frommen Werken und Fertigkeiten beruhen, sind sekundär (1 Kor 12,11).

IV. DIE SPIRITUALITÄT DER KNECHTE DES EVANGELIUMS

Die Abhängigkeit und Bedingtheit der einen christlichen Spiritualität durch den einen Geist Jesu ist in der Vergangenheit des Christentums sehr oft vergessen worden. Ja diese Gefahr besteht darum ständig von neuem, weil alle Spiritualität auf einen leibhaftigen Ausdruck hin tendiert und gerade dieser Prozeß immer wieder als vom Menschen lernbar, förderbar und regulierbar erscheinen kann. Der Mensch kann – nicht nur theologisch gesehen – niemals adäquat zeigen, «wes Geistes Kind er ist», aber er wird es immer wieder versuchen und somit sein linkisches Getue, sein frommes Gesicht und eine bestimmte Konstellation seiner Worte als «Geist» ausgeben.

Von hier aus ist ein Urteil über die Vergangenheit zugleich auch eine Warnung für die Zukunft. Selbstverständlich ist die Usurpierung des Begriffes «Geistlicher» (wie es im deutschsprachigen Raum noch heute weithin üblich ist) als Bezeichnung für die Priesterschaft der Kirche theologisch illegitim. Welcher Christ ein «geistliches Leben» führt, wo wirkliche christliche Spiritualität vorliegt, das ist nicht durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten «Stand» oder Amt in der Kirche definiert. Darum ist es auch nicht zulässig, einfachhin von einer besonderen oder gar vollkommeneren Spiritualität zu sprechen, wenn von der Spiritualität der Priester die Rede ist.

Von einer «besonderen» Spiritualität kann nur dann legitim gesprochen werden, wenn es sich um eine Gruppe von Christen handelt, die sich intensiver, ausdrücklicher, reflexer an das Evangelium engagiert haben, *insofern* es das relevante Wort über den Sinn des menschlichen Lebens und seiner Welt ist. Diese «besondere» Spiritualität wäre dann Ausdruck eines «besonderen» Engagements; das freie Engagement des einzelnen Christen wäre aber seinerseits nur die ge-horsame Reaktion auf das glaubend wahr-genommene Engagiertsein dieses Menschen durch das Evangelium bzw. durch den Geist der Hoffnung für das Leben des Menschen und der Welt. Mit anderen Worten: Insofern es Christen gibt, die sich reflex und ausdrücklich als Knechte Gottes und seines Evangeliums empfinden, kann es eine spezifische «Spiritualität der Knechte oder Diener des Evangeliums» geben.

Damit ist die wesentliche Einheit der christlichen Spiritualität nicht aufgelöst, sondern nur der Tatsache Rechnung getragen, daß es dort, wo es sich um den Menschen handelt, verschiedene Intensi-

tätsgrade von Betroffenheit und Engagiertheit und vor allem von Reflexion dieser beiden gibt. Auf der anderen Seite kann unsere Unterscheidung nur schwer mißverstanden werden als der neue Versuch, wiederum eine besondere Spiritualität für eine «auserwählte», «vollkommenere» oder irgendwie bevorzugte Gruppe zu kreieren.

Über *einige entscheidende Momente und Aspekte der hier gemeinten Spiritualität* gibt das Evangelium selbst genügend deutlich Auskunft:

1. Die Knechte Jesu und seines Evangeliums sind *gerufen worden;* sie haben sich nicht selbst bestimmt oder erwählt (Jo 13,18; 15,16). Ihre Aufgabe ist zunächst Gabe. Stolz, Eitelkeit, Standesbewußtsein, Esoterismus usw. sind darum unbegründet und illegitim.

2. Es gibt *eine gleiche Chance*, eine gleiche Großzügigkeit und einen gleichen Lohn für alle Knechte (Mt 20,1–16). Eine «spirituelle» Hierarchie ist nicht am Platz.

3. Die Knechte des Evangeliums haben die unbedingte Verpflichtung, *barmherzig zu sein*, weil man auch zu ihnen barmherzig war (Mt 18,23–35). Sie haben weder zu messen noch zu urteilen noch zu richten (Lk 6,37f). Die Ernte ist nicht ihre Sache, und über das Unkraut haben sie nicht zu befinden (Mt 13,24–30).

4. Genau in dem Maß, in dem die Knechte den «Willen ihres Herrn» kennen und reflektiert haben, werden sie *selbst geschlagen* werden für den Fall, da sie anfangen, die anderen Knechte und Mägde zu schlagen, zu essen, zu trinken und sich zu berauschen (Lk 12,45–48). Wer auf irgendeine Weise einen anderen «schlägt», wird zu den Treulosen gerechnet (Lk 12,46).

5. Von den Knechten wird *unbedingte Fruchtbarkeit*, Effizienz erwartet. Was auch immer ihnen anvertraut ist (das Evangelium!), ist ihnen nicht zum «Bewahren» gegeben, sondern damit es *für* den liebend-eifersüchtigen Gott Frucht bringe (vor allem: Lk 19,12–27, auch Mt 25,14–30).

6. Trotz der absoluten Forderungen nach Fruchtbarkeit und Ertrag haben die Knechte selbst sich für *unnütz* anzusehen (Lk 17,10). Sie sind entbehrlich, austauschbar; sie haben selbst nur eine Chance auf Grund der Barmherzigkeit, die an ihnen geschehen ist. Ihre erste «Verkündigung» muß lauten: *ich* war und bin auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen, und nicht: der *andere* braucht die Barmherzigkeit Gottes.

7. Es gibt nur *einen* Vater aller (Eph 4,6), *eine* von ihm geliebte Menschheit, *eine* von Gott geliebte Welt und *ein* Evangelium für diese Menschheit in Welt; aber es gibt *verschiedene Dienste* an diesem einen Evangelium. Insofern sie Berufungen des einen Geistes sind (Charismen), sind sie gleich notwendig und gleichwertig. Sie sind weder ein kirchlich-gesellschaftliches Amt noch sind sie von ihm verwaltbar. Das «Amt» ist vielmehr seinerseits ein Dienst am Evangelium an der Einheit des Glaubens und an der Erkenntnis des Sohnes Gottes (vgl. Eph 4,11ff); wenn es ungeistig, also ohne christliche Spiritualität ausgeübt wird, mag es juristisch und soziologisch immer noch ein Amt sein, es hat aber aufgehört, ein Dienst für das Evangelium und damit am innersten Auftrag der Kirche zu sein (Röm 8,9). Denn alle Dienste haben letztlich nur *einen* Sinn: das Evangelium unter allen Menschen und zu jeder Zeit glaub-würdig zu machen. Die Frage, ob die Knechte helfen, daß die in Jesus dem Menschen und seiner Welt eröffnete Zukunft herbeigeführt wird, daß die Hoffnung auf einen barmherzigen und guten Sinn des menschlichen Lebens nicht erlöscht, daß also kurz: der Geist nicht erlöscht (1 Tim 5,19) – diese Frage entscheidet letztlich über die Vorhandenheit und die Effizienz aller christlichen Spiritualität und sie bildet damit auch das Kriterium für die Spiritualität der Knechte des Evangeliums.

Es wäre die Wiederholung eines alten Fehlers der christlichen Asketik, würde man die Hinweise, die im Evangelium für die christliche Spiritualität zu finden sind – und die hier ohnehin sehr verkürzt wiedergegeben worden sind – als Grundgerippe einer ganzen Systematik oder gar einer Kasuistik der priesterlichen Spiritualität benutzen wollen. Die Spiritualität der Diener des Evangeliums ist zwar keinesfalls bloße Geistigkeit, spiritualistische Einstellung, sondern konstruktives, fruchtbares und damit innerweltliches und gesellschaftliches Verhalten. Aber weder dürfen die im Evangelium gegebenen Hinweise als Normen- oder Gesetzeskatalog verstanden werden noch ist die christliche Spiritualität selbst lediglich die Übererfüllung von Gesetzen oder Normen. Denn ein entscheidendes Moment sowohl an der allgemeinen wie vor allem auch an der «besonderen» Spiritualität jener Christen, die sich ausdrücklich als Knechte des Evangeliums verstehen, besteht darin, daß die Geschichte wahr- und ernstgenommen wird als ein Stück der Welt, die Gott so sehr liebte. Diese Geschichte tritt uns aber entgegen in den verschiedenen Freiheitsentscheidungen der anderen, die von keiner Instanz berechnet, reguliert oder manipuliert werden können und in der damit aufgegebenen Gegenwartssituation. Diese aktuelle Situation

kann in keinem Gesetz und keiner Norm des spirituellen Lebens berücksichtigt sein. Sie muß vielmehr von einem nüchternen und unbefangenen und doch engagierten christlichen Esprit befragt, hinsichtlich ihres Anrufes analysiert und in der christlichen Reaktion berücksichtigt werden.

Die spezifische Spiritualität der Diener des Evangeliums drückt sich also weniger im Gehorchen als im Horchen aus. Sie verträgt sich nicht mit Blindheit oder gar Distanzierung gegenüber der Gegenwart, ihren neuen Strukturen, ihren neuen Fragen und Anforderungen. Wer sich der Gegenwart versperrt, sperrt sich letztlich gegen die Zukunft, die unbedingt herbeigeführt werden muß und die für den Christen ihre letzte Bedrohlichkeit darum verloren hat, weil Gott für den Menschen ist (Röm 8,31) und weil er selbst einen guten Ausgang auch der fehlerhaftesten und sündigsten Geschichte gesorgt hat. Der Esprit der Hoffnung verträgt sich nicht mit dem Prinzip, niemals etwas zu riskieren. Die letztlich uns verheißene Gnade, nämlich die restlose und definitive Selbst-mit-teilung Gottes an uns, liegt immer noch vor uns. Wer sich allein an die Verheißungen klammert, ohne die angebotene Erfüllung mutig, großmütig, ja fast arrogant (vgl. Lk 16,1–9) zu suchen und zu fordern, mag sich vielleicht zu den Frommen, meinetwegen sogar zu den Überfrommen rechnen, ist aber immer schon in der Gefahr, «den Geist auszulöschen».

Damit ist keinesfalls gemeint oder gesagt, daß sich Skepsis, Zweifel, Verzweiflung und vor allem jener lange Schatten des unausweichlichen Todes, nämlich die Trauer, nicht mit der christlichen Spiritualität vertrüge. Es ist nicht nur eine Frage der theologischen Genauigkeit, sondern gerade auch der menschlichen Redlichkeit, wenn man jene unausweichliche Todeslinie nicht verwischt, die uns von Gott; den Zipfel des Lebens, den wir in der Hand haben, vom ganzen Leben; die Menschlichkeit, die wir haben, von der Menschlichkeit, die Gott will und liebt; unsere Ohnmacht von der Macht der Liebe, die uns gewollt hat, trennt. Es gibt keine wirkliche christliche Spiritualität ohne jenen ohnmächtig verzweifelten *Trotz der Hoffnung*, die nicht darum siegt, weil *wir* (mit unserer Ohnmacht!) auf ihrer Seite kämpfen, sondern weil Gott sich ihr immer schon ergeben hat.

Spätestens an diesem entscheidenden Punkt aller christlichen Spiritualität ist ein Wort über den «*Geist der Solidarität*» zu sagen. Es handelt sich dabei weniger um die theologisch-theoretische Anerkennung der Tatsache, daß die Menschheit als eine und ganze von Gott gemeint und erlöst worden ist, sondern um das stets neue Geständnis der eigenen Angewiesenheit auf das Evangelium der Nachsicht, der Barmherzigkeit, der Hoffnung und der Treue Gottes zu uns. Das «Verkündigungsamt» der Kirche mag immer wieder mißverstanden werden als der Auftrag, die «Offenbarung» quasi als eine «göttliche Information an den Menschen» weiterzugeben. Der Geist des Evangeliums ist aber nur dort, wo der Diener an jenem Evangelium seine eigene Betroffenheit und seine bleibende Angelegenheit mitverkündet: wo er von Sünder zu Sünder spricht; wo er sein eigenes Erstaunen, sein eigenes Nichtbegreifenkönnen, ja seine eigene Kleingläubigkeit und seinen eigenen Zweifel nicht verschweigt; wo er seine eigene Ohnmacht gesteht und grundsätzlich skeptisch bleibt gegenüber dem, was er zu sein und zu wissen glaubt.

Es darf ja nicht übersehen werden, daß die christliche *Vollkommenheit*, die immer wieder allzu schematisch als Sinn und Ziel gerade der Spiritualität der Priester hingestellt wurde, niemals durch eine spirituelle (oder gar spiritualistische) Isolierung erreicht werden kann, sondern Moment und Folge der christlichen Brüderlichkeit ist. Wer sich am anderen mißt und nach diesem Vergleich als besser, höher, reiner, heiliger, frommer, wissender, gläubiger vorkommt, besitzt lediglich die Vollkommenheit der Pharisäer. Ein Urteil über den anderen, um damit zu einem Urteil über sich selbst zu kommen, steht keinem Christen zu, – auch und gerade nicht (wie das bei Priestern der Fall sein kann), aus «reinen seelsorglichen Absichten», aus Sorge um das Seelenheil des anderen usw. Der andere ist niemals das Maß für unsere «Vollkommenheit», sondern die Auf-gabe, an der sie sich erweist: *er* ist von Gott gemeint und geliebt, *er* gehört dazu, *ihn* erwartet Gott, *ihn* hat er draußen abseits von der Herde der neunundneunzig braven Schafe aufgesucht, *er* ist unvertauschbar und unvergleichlich mit seiner Freiheit, *ihm* gilt das Evangelium und damit unser Dienst; wir haben keinen Vorsprung vor ihm, keine bessere, frühere, größere Chance; seine Chance ist vielmehr unsere Chance. Wenn das Evangelium richtig verstanden wird, ist diese letzte Konsequenz der Spiritualität der Brüderlichkeit nicht so sehr eine «imitatio» Christi, sondern vielmehr jene allein entscheidende *Begegnung* mit ihm, der der Bruder aller Menschen geworden ist und in diesem Bruder real angetroffen wird.

[1] Vgl. dazu H. U. von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche: Concilium 1 (1965) 715–722.
[2] Vgl. 2 Kor 1,19.
[3] Vgl. J. B. Metz, Grundstrukturen im heutigen Verständnis der Kirche zur Welt. Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt: Handbuch der Pastoraltheologie II/2 (Freiburg 1966) 239–267, besonders 246.

HEINZ SCHUSTER

geboren am 12. Mai 1930 in Rübenach, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Innsbruck und der Theologischen Fakultät Trier, doktorierte 1962 in Theologie, ist Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Saarbrücken. Er veröffentlichte «Geschichte der Pastoraltheologie; Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie»: Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg im Br. 1964) sowie «Elite und Masse»: Handbuch der Pastoraltheologie II (Freiburg im Br. 1965). Er ist Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift «Diakonia».

Karl Rahner

Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums

Eingrenzung der Fragestellung

Das Amtspriestertum in der katholischen Kirche ist eine höchst komplexe und einem geschichtlichen Wandel unterstehende Größe. In seiner Konkretheit ist es nicht nur durch das dogmatische Wesen der Kirche selbst und durch sein eigenes wirklich theologisches Wesen, das zum «ius divinum» der Kirche gehört, bestimmt, sondern auch durch die geschichtlich bedingte Konkretheit der Kirche und durch die von daher gegebene, innerkirchlich-gesellschaftliche und sich wandelnde Position des Priesters und ebenso durch die Rolle, die ihm von der profanen Gesellschaft zuerkannt wird. Hier aber soll nur der *theologische* Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des kirchlichen Amtspriestertums bedacht werden. Alles andere bleibt außer Betracht, obwohl es zur heutigen Krise des priesterlichen Selbstverständnisses mindestens ebenso wie eigentlich theologische Fragen beiträgt. Das bleibende theologische Wesen des Priestertums steht natürlich in einer dauernden Interferenz mit den anderen Gründen und Ursachen geschichtlicher und gesellschaftlicher Art, die seine Konkretheit mitbestimmen. Insofern bilden auch diese Fragen den – hier freilich unthematisch bleibenden – Hintergrund für unsere eigentliche Frage. Mag auch das Amtspriestertum in seinem theologischen Wesen noch eine sehr komplexe Größe sein, so daß man sich hüten muß, zu «spekulativ» aus seiner radikal einfachen Wesenseigentümlichkeit seine ganze Wirklichkeit deduktiv abzuleiten, so zeigt sich doch aus der heutigen Theorie und Praxis des priesterlichen Lebens, daß man nach einem *ersten Ansatzpunkt* für die Bestimmung seines theologischen Wesens *fragen muß*, weil nur so deutlich werden kann, was zu seinem bleibenden Wesen und was zu geschichtlich bedingten und den Zeitumständen entsprechenden veränderlichen Bestimmungen gehört.[1]

I. NEGATIVE VORBEMERKUNGEN

1. Es erscheint sowohl von der konkreten heutigen Situation des Priesters her wie aus theologischen Gründen nicht vorteilhaft, wenn man schon im ersten Ansatz das Wesen des Amtspriestertums *von jenen sakramentalen Vollmachten her* bestimmt, die ihm nach konziliarer Lehre (vor allem im Tridentinum) im Unterschied vom Laien und den niedrigeren Stufen des hierarchischen Amtes (vor allem dem Diakon) allein zukommen, also von der Vollmacht der Leitung der eucharistischen Feier und der sakramentalen Sündenvergebung (samt der Spendung der Krankensalbung). Daß mindestens in der heutigen Zeit dieser Ausgangspunkt als erster und grundlegender für das Selbstverständnis des Priesters nur schwer oder gar nicht ausreicht, braucht hier nicht weiter dargelegt zu werden. Dieser Ausgangspunkt hätte auch überdies keine unmittelbar greifbare biblische Begründung.

2. Es ist auch nicht vorteilhaft, im ersten Ansatz das Wesen des Amtspriestertums *vom Begriff des «Mittlers» her* bestimmen zu wollen. Auch dieser Ausgangspunkt wäre nicht unmittelbar gedeckt durch eine biblische Bezeugung, da in der Schrift der Mittlerbegriff nur auf Jesus Christus angewandt wird. Ein solcher Ausgangspunkt brächte sofort die schwierige Frage mit sich, wie eine amts-

priesterliche Partizipation am Mittlertum Christi genauer zu denken ist, wie sich diese Partizipation verhält zu anderen heilsmittlerischen Funktionen, die es im Leibe Christi auch außerhalb des Amtspriestertums gibt, wie eine solche Mittlerschaft genauer zu denken ist, wenn sie doch immer Vermittlung zur Unmittelbarkeit zwischen Gott und dem einzelnen begnadeten Menschen sein muß. Ein solcher Ausgangspunkt müßte auch mit der dogmatischen Tatsache sich auseinandersetzen, daß alle sakramentale Vermittlung nur eine partikuläre, wenn auch wirksame Erscheinung eines gnadenhaften Verhältnisses des Menschen zu Gott ist, das sich auch ohne amtspriesterliche Vermittlung durch alle Dimensionen des menschlichen Lebens erstreckt.

II. POSITIVE VORAUSSETZUNGEN

1. Einheit und Teilbarkeit des «Amtes» in der Kirche

Es ist biblisch, dogmengeschichtlich und theologisch gegeben, daß man, um überhaupt ein Verständnis für das theologische Wesen des Amtspriestertums (in Abgrenzung vom «bischöflichen» Amt, vom «Diakonat» und vom «Laientum») zu gewinnen, nicht sofort eine Dreistufigkeit des hierarchischen Amtes in der Kirche und seinen Unterschied vom übrigen «Volk Gottes» voraussetzt. Man müßte vielmehr – was hier natürlich nicht geschehen kann – vom Wesen der Kirche als Sakrament der in Glaube, Hoffnung, Liebe angenommenen Selbstzusage Gottes an die Welt ausgehen, man müßte von hier aus zeigen – natürlich immer auch im Rückgriff auf die Schrift –, daß die so verstandene Kirche immer dessen bedarf, was man «Amt» nennen kann, dessen Wesen sich einerseits vom Wesen der Kirche selber her bestimmt und anderseits, weil es in der Kirche eine partikuläre Funktion bedeutet, auch negativ eingegrenzt werden muß gegenüber anderen Selbstvollzügen der Kirche. Dieses Amt ist zunächst eines, wie die Kirche selbst ursprünglich eine ist. Dieses *eine* Amt kann und muß sowohl hinsichtlich seiner Träger wie auch hinsichtlich der mit seinem Wesen gegebenen Aufgabe und Vollmachten partikulär aufgegliedert werden, weil das vom Wesen der Kirche als einer gesellschaftlich verfaßten Wirklichkeit her gar nicht anders denkbar ist. Diese Aufgliederung kann aber in sehr verschiedener Weise geschehen, selbst wenn man voraussetzt, daß eine Entwicklung dieser Aufteilung während des apostolischen Zeitalters in drei Stufen für die nachapostolische Kirche irreversibel und bleibend verpflichtend und in diesem Sinne «iuris divini» ist. Denn im Neuen Testament selbst ist diese Aufgliederung des *einen* Amtes noch sehr flüssig, die genaue Inhaltlichkeit dieser drei (einmal hier als gegeben vorausgesetzten) bleibt im Neuen Testament und darüber hinaus noch weithin offen. Es ist mit dieser Dreistufigkeit dogmatisch nicht notwendig gesagt, daß es innerhalb und neben diesen drei Funktionen nicht andere geben könne, die ebenfalls echte, wenn auch immer neu geschichtlich bedingte, Ausgliederungen dieses *einen* Amtes sind. Das zeigt ja auch schon die Geschichte, die neben und innerhalb dieses dreifach aufgegliederten Amtes noch ganz andere Amtsfunktionen und deren Träger kennt. Das gilt auch hinsichtlich der sakramentalen Übertragung einer solchen Funktion auf einen bestimmten Träger. Es ist kein Dogma, sondern widerspricht mindestens der mittelalterlichen Theologie, daß nur die Amtsverleihung des Bischofsamtes, des «Priesteramtes», des Diakonats ein Sakrament sein kann. Es ist von diesen eben nur angedeuteten Überlegungen her durchaus theologisch denkbar, (wenn natürlich auch die Frage der Opportunität offenbleibt), daß – unter Beibehaltung einer gewissen Dreistufigkeit – die im *einen* Amt der Kirche enthaltenen Funktionen anders aufgeteilt und sakramental verliehen werden, so daß z. B. unter dem Begriff des «Priestertums» sehr verschiedene amtliche und sakramental übertragene Funktionen subsumiert werden oder daß es neben dem Priestertum andere sakramental übertragene (kirchlich gesehen) «hauptberufliche» Funktionen (z. B. des «Lehrers», des «Gemeindeleiters») geben kann. Entsprechend der Tradition und der gängigen Terminologie wird man eine solche Funktion nur dann «priesterlich» nennen, wenn sie die Leitung der eucharistischen Feier und der übrigen schon genannten sakramentalen Vollmachten einschließt. Aber eben dieses schließt nicht aus, daß der Kirche grundsätzlich eine weite Freiheit zu Gebote steht, ihr *eines* Amt nach den Erfordernissen der Situation und den in diesem *einen* Amt vom Wesen der Kirche her gegebenen Funktionen in freiem Ermessen aufzugliedern.

2. Das Verständnis des wirksamen Wortes in der Kirche

Wenn wir nach einem einfachen, biblisch verständlichen und auch heute «realisierbaren» Ausgangspunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums suchen, so dürfen wir nicht übersehen, daß das Wort, das der Kirche anvertraut ist, grund-

sätzlich ereignishaften, exhibitiven, wirksamen Charakter hat und nicht bloß die Mitteilung von etwas bedeutet, was schlechterdings unabhängig von dieser doktrinären Mitteilung besteht. Die Kirche vollzieht ihr eigenes Wesen als Sakrament der Selbstzusage Gottes an die Welt im Wort, und dieses Wort hat von daher grundsätzlich einen exhibitiven Charakter, es geschieht durch dieses Wort das, was es proklamiert. Der Ereignischarakter dieses Wortes hat, wie auch sonst das menschliche Wort, eine sehr wesentliche Gestuftheit und erreicht darum in dem, was wir Sakrament im theologisch-technischen Sinne des Wortes nennen, seinen Höhepunkt; aber diese wesentliche Gestuftheit dieses Ereignischarakters, der «Effizienz» dieses Wortes hebt diesen Grundcharakter allen kirchlichen Wortes als anamnetischer und prognostischer Gegenwärtigsetzung des einen Heilsereignisses nicht auf. Verkündigung des Wortes und Sakramentenspendung haben darum eine gemeinsame Wurzel und eine letzte Wesenseinheit.[2]

III. DER ANSATZPUNKT SELBST

1. *Versuch einer Wesensbestimmung*

Von diesen Überlegungen her können wir – wenn auch in einem etwas kühnen Kurzverfahren – sagen: *Der Priester ist der, auf eine* – wenigstens potentiell gegebene – *Gemeinde bezogene, im Auftrag der Kirche als ganzer und so amtlich redende Verkünder des Wortes Gottes derart, daß ihm die sakramental höchsten Intensitätsgrade dieses Wortes anvertraut sind.* Er ist, ganz schlicht gesagt, der Verkündiger des Evangeliums in Sendung und im Namen der Kirche. Er ist dies in der höchsten Verwirklichungsweise dieses Wortes, die in der Anamnese des Todes und der Auferstehung Christi durch die Eucharistiefeier gegeben ist. Bei dieser Begriffsbestimmung kommt es nun hier nicht auf eine Abgrenzung des Priestertums vom Bischofsamt an. Daß diese nicht ganz leicht vorzunehmen ist, zeigt der Umstand, daß die mittelalterliche Theologie der Bischofsweihe einen sakramentalen Charakter absprach, auch wenn man dies nach dem Zweiten Vatikanum so nicht mehr aufrechterhalten kann. Von dieser Begriffsbestimmung her wird klar, daß der Priester nicht einfach «Kultbeamter» ist, daß diese Bezeugung des exhibitiv heilschaffenden Wortes Gottes seine ganze Existenz (theologisch gesehen) in Anspruch nimmt, gleichgültig wieweit sie ihn auch profanberuflich bestimmen mag bzw. wirtschaftlich sein Leben trägt oder nicht. Die Verkündigung des Wortes Gottes als Grund seines Priestertums gibt diesem von vornherein einen *missionarischen* Charakter, ordnet ihn von vornherein auf eine Gemeinde hin, gleichgültig ob er sie in etwa schon voraussetzen kann oder erst schaffen muß und gleichgültig, wie diese Gemeinde selber genauer soziologisch verfaßt ist. Das Gesagte schließt nicht aus, daß es auch ganz andere Weisen des «Dienstes am Wort» gibt oder geben kann, die «amtlich» sind und durch sakramentale Beauftragung jemandem zugeteilt werden können.

2. *Wandelbares und Unwandelbares im katholischen Priestertum*

Von dem Gesagten her wird verständlich, daß die *konkrete Gestalt* eines solchen priesterlichen Auftrags kirchensoziologisch und profansoziologisch *sehr variabel* sein kann und daß in der Tat nicht wenige Funktionen, die der faktische Priester ausübt, auch als eigene, nicht priesterliche Ämter in der Kirche gedacht werden können, ohne daß damit das theologische Wesen des Priestertums selbst in Mitleidenschaft gezogen wird. Die Weise der Verkündigung, die konkrete Gestalt der Gemeinde, auf die der Priester bezogen ist, die genauere Zusammenordnung der verschiedenen bestehenden oder möglichen Ämter in der Kirche und der profangesellschaftliche Status des Priesters können sehr verschieden sein. All das darf nicht von vornherein mit seinem eigentlichen theologischen Wesen identifiziert werden; all das unterliegt nicht nur einem faktischen Wandel, sondern sollte auch von der Kirche immer wieder aktiv neu gestaltet werden. Man hat bisher – oft unter Berufung auf den «character indelebilis» des Priestertums – zu wenig auf diese innere und äußere Wandlungsmöglichkeit des Amtes in der Kirche überhaupt und des Priestertums im besonderen reflektiert. Die heutige Exegese, die Dogmen- und Kirchengeschichte, die Kirchensoziologie und die Bedürfnisse der heutigen Kirche zwingen zu einer radikaleren Reflexion auf das Wandelbare und das Unwandelbare im katholischen Priestertum. Wird diese Reflexion mutig durchgeführt, dann zeigt sich, daß einerseits ein Bleibendes im Amtspriestertum durchaus gegeben ist, das auch eine existentiell mutige und vertrauensvolle Übernahme des Amtspriestertums durch einen Menschen von heute rechtfertigt, und daß anderseits der Kirche dogmatisch ein fast unbegrenzter Spielraum eingeräumt ist, ihr Amt so zu konkretisieren und aufzugliedern,

daß es ihrer Sendung und der heutigen Situation wirklich entspricht.

[1] Der kleine Beitrag kann nicht jeden Einzelgedanken genau belegen. Ich darf daher auf andere grundlegende Studien verweisen, in denen ich zum Thema Stellung nehme: Kirche und Sakramente = Quaestiones disputatae 10 (Freiburg ^{2}1963) 85–95; Handbuch der Pastoraltheologie, hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, Band I (Freiburg 1964) 149–215 (Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche), bes. 154ff (Amt und Charisma), 189ff (Presbyterium und der einzelne Priester) (erweiterte Neuauflage in Vorbereitung [Freiburg ^{2}1969]); Vom Sinn des kirchlichen Amtes (Freiburg 1966); Knechte Christi (Freiburg 1967); Priesterliche Existenz: Schriften zur Theologie III (Einsiedeln ^{6}1964) 285–312; vgl auch Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 218–235; zwei neuere Arbeiten sind z. Zt. in Druck: «Theologische Überlegungen zum Priesterbild von heute und morgen» (Veröffentlichungen der Kath. Akademie in Bayern, München) und «Das Bild des Priesters heute» (Rede auf dem Priestertag des Deutschen Katholikentages in Essen, September 1968; erscheint im Bonifacius-Verlag in Paderborn). – Vgl. auch zum Amtsbegriff meinen Kommentar zum dritten Kapitel der Kirchenkonstitution «Lumen Gentium»: Das II. Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen. Lateinisch und Deutsch-Kommentare, Teil I (Freiburg 1966) 210–246 (zu Nr. 28 vgl. den Kommentar von P. A. Grillmeier, S. 247–255).

[2] Zur näheren Begründung vgl. Wort und Eucharistie: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln ^{5}1967) 313–335; Zur Theologie des Symbols: Schriften zur Theologie IV, 275–311; Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 395–408. – Das in den zitierten Aufsätzen Gezeigte schützt die hier gemachten Ausführungen vor Mißverständnissen.

KARL RAHNER

geboren am 5. März 1904 in Freiburg im Br., Jesuit, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg im Br. und Innsbruck und doktorierte 1936 in Theologie. Er ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Schriften zur Theologie, 8 Bände (Einsiedeln 1954 bis 1967), Sendung und Gnade (Innsbruck ^{3}1961). Er ist Herausgeber des «Lexikons für Theologie und Kirche» und des «Handbuchs der Pastoraltheologie».

Stefan Barela

Vita Communis: Verbindungen, Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen der Weltpriester

Der Titel enthält drei einander ergänzende Begriffe, die bezeichnet sind durch die Worte «Verbindungen», «Gemeinschaften», «Gemeinschaftsformen». Die Verbindungen unter den Priestern sind bereits Ausdruck einer gewissen Gemeinschaft oder doch zumindest einer Neigung, eine feste Lebens- und Aktionsgemeinschaft zu bilden. Man kann daher in unserem Fall Gemeinschaft als Grundbegriff betrachten.

DIE GRUNDBEGRIFFE

Die Verbindungen der Priester untereinander haben, wenn man sie vom Standpunkt der Beziehungen des Alltagslebens und unter den Aspekten ihrer Tätigkeit, ja selbst der seelsorglichen Zusammenarbeit betrachtet, einen nur zeitweiligen Charakter. Wenn sie nicht vollends zufällig zustande kommen, sondern mit der Erfüllung bestimmter priesterlicher und seelsorgerlicher Aufgaben zusammenhängen, sind sie ein erster Schritt zur Bildung einer Gemeinschaft von einer gewissen Stabilität. Man kann einer solchen Gemeinschaft Züge einer Stabilität vom Seinsmäßigen, Moralischen und Psychologischen her zuerkennen. Man könnte sagen, daß in dieser Weise verstandene Verbindungen im Verhältnis zur Gemeinschaft das darstellen, was die Einzelakte im Verhältnis zu moralischen oder intellektuellen Fähigkeiten darstellen.

Eine tiefergreifende Analyse des Begriffes und Lebenswertes der Gemeinschaft wird als Grundlage für das rechte Verständnis und die Zweckmäßigkeit der Verbindungen dienen. Von einer solchen Untersuchung aus lassen sich auch die Formen priesterlicher Gemeinschaften richtiger verstehen. Das Spezifische an diesen Formen ist nicht allein von den sich aus einem bestimmten Lebens- und Aktionsziel ergebenden Gründen her bedingt, sondern auch von äußeren Umständen, unter denen diese Ziele angestrebt und konkrete Aufgabenstellungen erfüllt werden müssen.

Die Idee, die hinter dem Ausdruck «vita communis» der Weltpriester steht, kann im eigentlichen und strengen Sinne in engstem Zusammenhang mit der theologischen Lehre vom Priestertum und vor allem mit der priesterlichen Sendung verstanden und interpretiert werden. Diese Idee umfaßt in ihrer traditionellen Bedeutung zwei Elemente: das materielle und das spirituelle. Das materielle wird durch das Zusammenwohnen und die Tisch-

gemeinschaft gebildet, ebenso wie die Gemeinsamkeit in anderen Dingen, die für die Existenz und das Leben der Gemeinschaft notwendig sind. Das spirituelle Element bildet das Ziel und den Zweck der Gemeinschaft. Das Ziel ist doch der formale Faktor jeder Gemeinschaft. Die übrigen Elemente sind in dem Maße notwendig, in dem sie effektiv dazu beitragen, das einmal gesetzte Ziel zu erreichen. Daher ist in allen Priestergemeinschaften, die jemals in der Kirche entstanden sind, angefangen von dem von Christus selbst geschaffenen Apostelkollegium, der Ton auf das übernatürliche Ziel gelegt worden, das aus der priesterlichen Weihe und Sendung erwächst. Ein vertiefteres Verständnis dieses Zieles entstand im Zusammenhang mit der Entwicklung der Gemeinschaftsidee vom Juridischen zum Theologischen und Pastoralen.

KURZER ÜBERBLICK ÜBER DIE GESCHICHTE DES PROBLEMS

Betrachtet man den Prozeß der Bildung von Priestergemeinschaften historisch, so lassen sich darin zwei Motivreihen unterscheiden: auf der einen Seite die Initiativen des Heiligen Stuhles und der Bischöfe, auf der anderen Seite der Wunsch zahlreicher Priester, die sich auf diese Weise bleibende Voraussetzungen für eine heiligmäßigere und wirksamere Erfüllung ihrer priesterlichen Sendung sichern wollen.

Der Urtyp aller priesterlichen Gemeinschaften ist das Apostelkollegium. Sein Geist ist auf die ersten Christengemeinden übergegangen. Diese bildeten eine vollendete Gemeinschaft. Ihr Wesen drückte sich aus in dem «Ein Herz und eine Seele»-Sein (Apg 4,32).

Die verschiedenen Etappen der Gemeinschaftsbewegung unter den Priestern – angefangen bei der Synode von Toledo und dem hl. Gregor von Tours, bis zum Codex iuris canonici – sind charakterisiert durch den Vorrang des juridischen Elementes dem theologischen gegenüber. Dennoch finden wir in diesen Institutionen als bleibenden Zug eine gewisse Dynamik im Suchen nach einer Art Gemeinschaft, die geeignet ist, den Bedürfnissen der Weltpriester zu entsprechen. Nach dem Konzil von Trient wurde Karl Borromäus (gest. 1584) zum Vorläufer für das Werk der Schaffung von Weltpriestergemeinschaften. So errichtete er in seinem bischöflichen Palais eine echte Priestergemeinschaft, die nach einer christlichen Regel lebte und gemeinsam den geistlichen Übungen oblag. Dieser Geist der Gemeinschaft ergriff viele Weltpriester. Unter ihnen sind einige besonders zu erwähnen, so Philipp Neri, der Gründer des Römischen Oratoriums (1577), M. Olier, M. Levêque, der erste Obere der Gemeinschaft des hl. Clemens von Nantes, Louis-Marie Grignon de Montfort und Kardinal de Bérulle, der Gründer des französischen Oratoriums (1611).[1] Ein glückliches Bemühen um neue Gemeinschaftsformen, speziell für den Diözesanklerus, ging von Bartholomäus Holzhauser aus (1613–1658), der in der Diözese Salzburg die Grundlagen für ein Priesterinstitut legte. Seine Idee fand auch in Polen, Italien, Sizilien, Spanien und Frankreich Anklang. Entscheidend für den strukturellen Rahmen dieser Gemeinschaft ist ihre vollkommene Abhängigkeit vom Ortsordinarius, die keine Ausnahmen kennt. Die Eigentümlichkeit von Holzhausers Methode bestand darin, daß er seine Idee nicht in einem künstlichen Gebilde verwirklichte, sondern sich an die Grundlagen des Evangeliums und die lebendige Tradition der Kirche hielt.[2]

Mit Wohlwollen verfolgte der Heilige Stuhl die Bildung von Lebensgemeinschaften für Weltpriester und gewährte ihnen gern seine Bestätigung. Unter den Verlautbarungen der Päpste aus neuerer Zeit ist zu diesem Thema vor allem die «Exhortatio ad clerum» vom 4. August 1908 zu nennen. In ihr gibt Pius X. seiner Freude darüber Ausdruck, daß die Kirche nunmehr erlebt, wie die Weltpriester sich zu gemeinsamer Lebensführung entschließen.[3] Auch der Codex ermutigt die Priester, derartige Gemeinschaften zu bilden (can. 134).

In Belgien gründete Kardinal Mercier im Jahre 1918 die «Bruderschaft der Freunde Jesu», in Italien entstanden Gemeinschaften auf pfarrlicher Basis, zum Beispiel in Brescia, Navarra, Cuneo, Pompeji; in Polen wurde im Jahre 1934 in der Diözese Posen die «Societas Christi» gegründet.[4]

Dieser historische Überblick, der aufs äußerste gekürzt und sehr fragmentarisch ist, beweist, daß sich die Kirche in einem sich ständig vertiefenden Bewußtseinsvorgang darüber klar wurde, welchen unerläßlichen Wert für die vollkommene Erfüllung der priesterlichen Sendung die Priestergemeinschaften darstellen. Zur grundsätzlichen Fundierung dieser These greifen die modernen Autoren berechtigtermaßen auf die Quellen der Offenbarung, in diesem Falle: der Tradition zurück. Die Rückkehr zur Idee des Ignatius von Antiochien vom Kollegium der Presbyter als engem Band der Einheit unter den Priestern und der Priester mit ihrem Bischof verdient dabei eine besondere Aufmerksamkeit. Die neueren Arbeiten heben diese

Einheit unter dem Aspekt der Funktionen des bischöflichen Apostelamtes hervor, indem sie das Wesen des Priestertums als untergeordnete Teilnahme an den apostolischen Funktionen des Bischofs definieren. Die Einheit der Diözesanpriester mit ihrem Bischof, der seinerseits in Einheit mit dem Heiligen Vater steht, garantiert und verwirklicht die Einheit mit der gesamten Weltkirche.[5]

DIE THEOLOGISCHE KONZEPTION DER GEMEINSCHAFT

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich den Begriff «Presbyterium» zu eigen gemacht und seine Bedeutung mit tiefgehenden theologischen Gehalten weiter bereichert. Es gebraucht diesen Begriff in der Konstitution über die Kirche in folgendem Wortlaut: «Als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe bilden die Priester, die zum Dienst am Volke Gottes gerufen sind, in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium, das freilich mit unterschiedlichen Aufgaben betraut ist.»[6]

Diese Aufgaben «meinen» verschiedene Bereiche und Sphären des Priesteramtes, die das Konzil kaum vom Leben der Priester trennt, indem es sie als integrierendes Element der priesterlichen Sendung herausstellt. Unter dem Begriff «priesterliche Sendung» versteht das Konzil den Gesamtbereich der priesterlichen Berufung, sowohl in ihrem Aspekt des Lebens wie des Handelns, das heißt des Amtes. Dieses Verständnis formuliert das Konzil vor allem in den Worten: «Kein Priester kann abgesondert und als einzelner seine Sendung hinreichend erfüllen, sondern nur in Zusammenarbeit mit anderen Priestern, unter Führung derer, die die Kirche leiten.»[7] Die theologischen Grundlagen der Priestergemeinschaft lassen uns eine solche Konzeption annehmen, denn «die Priester, die durch die Weihe in den Priesterstand eingegliedert wurden, sind in inniger sakramentaler Bruderschaft miteinander verbunden. Besonders in der Diözese, deren Dienst sie unter dem eigenen Bischof zugewiesen werden, bilden sie das eine Presbyterium».[8]

Dieser sakramentale Charakter der priesterlichen Einheit bedingt auf der anderen Seite eine allen Priestern gemeinsame Sendung: die Zusammenarbeit in dem einen Werk der «Erbauung des Leibes Christi». Die Priester sorgen für diese Erbauung und arbeiten gemeinsam an ihr, vor allem, wenn sie sich mit ihren Amtsbrüdern durch das Band der Bruderliebe, des Gebetes und der Zusammenarbeit jeglicher Art verbinden. So zeigt sich jene von Christus so sehnlich gewünschte Einheit, welche die Welt erkennen lassen soll, daß «der Sohn vom Vater gesandt ist».[9]

Das Konzil zeigt uns also eine theologische Konzeption der Priestergemeinschaft, indem es den Ton auf ihr Formalelement legt: die Hirtenliebe, denn diese verlangt vom Priester, «immer in enger Verbindung mit den Bischöfen und mit den anderen Mitbrüdern im Priesteramt (zu) arbeiten».[10]

VERBINDUNGEN, GEMEINSCHAFTEN UND GEMEINSCHAFTSFORMEN UNTER WELTPRIESTERN

Das Zweite Vatikanische Konzil spricht nicht allein von den allgemeinen Grundsätzen der Priestergemeinschaften, es zeigt auch die Notwendigkeit, sie zu schaffen oder sich um ihre ständige Vervollkommnung zu bemühen, «wenigstens durch ein häufiges und regelmäßiges Zusammenkommen».[11] Die persönlichen, vor allem die geistlichen Bedürfnisse des Priesters erfordern die Hilfe und Gemeinschaft anderer Priester. Die Erfordernisse einer gezielten und aufeinander abgestimmten Seelsorgstätigkeit ebenfalls. Von den nationalen Bischofskonferenzen aufgestellte pastorale Programme für ein ganzes Land erfordern einen gemeinsamen Einsatz der Priester. Ihr Erfolg ist abhängig von einer vertieften Auseinandersetzung mit diesen Programmen, die auf Tagungen und Regionalkonferenzen der Priester ihren Platz hat. Diese Tagungen dienen der vertieften Durchdringung der theologischen Grundlagen der Seelsorgstätigkeit, während die Regionalkonferenzen stets um praktische Probleme kreisen, denn ihr Aufgabenbereich ist die pastorale Tätigkeit als solche. Die Notwendigkeit, alle pastoralen Bedürfnisse der verschiedenen Milieus in Rechnung zu stellen, macht die Organisation von Priestertreffen auf Dekanats- oder überdekanatlicher Ebene dringend, vor allem wenn dabei spezifische Bedingungen und Bedürfnisse bestimmter Teile der Diözese berücksichtigt werden müssen. Überdies hat nahezu jede Pfarrei ihren besonderen Charakter, der von den örtlichen Seelsorgern ein persönliches oder gemeinschaftliches Bemühen zur Anwendung des geltenden Seelsorgsprogrammes auf ihr besonderes Milieu verlangt. In diesem Sinne kann man unterscheiden zwischen Verbindungen auf Pfarrebene, auf überpfarrlicher oder Dekanatsebene, auf diözesaner und schließlich auf interdiözesaner oder nationaler Ebene.

a) Verbindungen auf Pfarrebene

Die heutige Auffassung von der Pfarrei verlangt von den Priestern die Verwirklichung einer Gemeinschaft im strengsten Sinne des Wortes. Ihre Wohn- und Tischgemeinschaft ist ein großer Vorteil, wenn sie sich verwirklichen läßt, aber die Verbindung der Geistlichen einer Pfarrei im Zusammenhang mit ihren grundlegenden Berufspflichten erweist sich als geradezu unerläßlich. Die Durchführung festgelegter Seelsorgsprogramme, die Verantwortung für bestimmte Seelsorgsbereiche oder Pfarrbezirke wie für die regionalen Katechismusgruppen oder – soweit vorhanden –Seelsorgsstützpunkte, erfordern Priester, die in ihrer Pfarrei in enger Verbindung miteinander arbeiten. Der Gedanken- und Erfahrungsaustausch, der Wunsch nach einem klugen Rat, ein Hinweis für die persönliche Lebensführung und zur Arbeit des Priesters – das alles sind Gelegenheiten um eine Gemeinschaft unter den Priestern einer Pfarrei zu schaffen.

b) Überpfarrliche Verbindungen – Verbindungen auf Dekanatsebene

Die Begegnungen von Priestern verschiedener Pfarreien hängen mit konkreten Erfordernissen und pastoralen Aufgaben zusammen. Sie sind sowohl für das persönliche Frömmigkeitsleben des Priesters selbst als auch für die Wirksamkeit seiner Amtsführung von Nutzen. Die wöchentliche Beichte des Priesters und die Gespräche mit dem geistlichen Berater, der in den meisten Fällen der Spiritual des Dekanates sein wird, dienen in gewissem Umfang diesen Bedürfnissen. Die monatlichen Dekanatskonferenzen und die Rekollektionstage sorgen auch für die geistlichen Bedürfnisse des Priesters. Die Berufsseelsorge und die seelsorgliche Betreuung besonderer Gruppen (zum Beispiel der Taubstummen und der Blinden), die gegenwärtig organisiert werden, schaffen neue Kontaktebenen für die darin tätigen Priester. Gegenseitige Dienstleistungen derart für bestimmte Seelsorgsbereiche spezialisierter Priester – im Dekanatsrahmen oder auf höherer Ebene – bilden wiederum Gelegenheiten für fruchtbare Kontakte. Alle diese Kontakte aber tragen dazu bei, die tätige Bereitschaft wachzuhalten und die Hirtenliebe zu vertiefen. Sie kommen praktisch zum Tragen auf Rekollektionstagen für lebens- und berufsständische und andere Sondergruppen, die von Priestern des Dekanates geleitet werden. Treffen von als Katecheten tätigen Priestern bestimmter Diözesanbezirke bieten die Möglichkeit, die Methoden der Glaubensunterweisung zu vervollkommnen und das persönliche Frömmigkeitsleben zu vertiefen. Systematisch in verschiedenen Gebieten der Diözese organisierte Treffen von Priestern, die in besonderen Seelsorgsbereichen tätig sind, fördern ebenfalls die Vertiefung der überpfarrlichen Gemeinschaft der Priester.

Die traditionellen Treffen bei gegenseitigen seelsorglichen Dienstleistungen anläßlich von Pfarrfesten, verwandeln sich mehr und mehr in eine Gemeinschaft, die auch die geistlichen Bedürfnisse des gesamten Dekanates einbezieht. Die Rolle des Dekans als Organisator der Seelsorgstätigkeit auf der zwischenpfarrlichen Ebene wächst dabei unbestreitbar. Die Forderung, Dekanatsbibliotheken zu gründen zur Förderung des intellektuellen und religiösen Lebens sowie für die Seelsorgstätigkeit der Priester, wird immer häufiger vorgetragen. Ebenso zeigen manche Häuser für Priester im Ruhestand die Tendenz, eine Gemeinschaft zu bilden, vor allem die unter ihnen, in denen das Gebet in Gemeinschaft mit jüngeren Priestern gepflegt wird und die in einem Geist brüderlicher Teilnahme am Leben und Wirken ihrer Confratres verbleiben.

Gesondert bleibt noch auf die Kontakte der Priester mit ihrem Bischof hinzuweisen, wenn dieser in ihrem Bereich seine Hirtenpflichten versieht – in Gestalt einer kanonischen Visitation oder einer Reise zu den größeren Pfarreien zur Spendung des Sakramentes der Firmung oder zur Teilnahme an pfarrlichen Festlichkeiten.

c) Verbindungen auf diözesaner Ebene und zwischen den Diözesen

Die bisher unter der Diözesangeistlichkeit gepflegten Verbindungen finden eine theologische Motivierung, eine Vertiefung und eine neue Dynamik durch das Zweite Vatikanische Konzil, das neue Aspekte der zwischen den Priestern und zwischen den Priestern und Bischöfen waltenden Beziehungen eröffnet hat. «Alle Priester sind als Glieder des Priesterstandes in der rechten Erfüllung der ihnen von Christus anvertrauten Sendung Mitarbeiter des Bischofsstandes.»[12] Im Rahmen einer solchen Konzeption werden die Verbindungen innerhalb der Diözese zum Ausdruck der Hirtenliebe der Priester, denn die Liebe des Mystischen Leibes Christi verwirklicht sich in der Diözese als Teil der Gesamtkirche. Daraus ergibt sich, daß die Verbindungen der Priester durch ihre Einheit mit

dem Bischof – dem Prinzip der Einheit der Diözese – die Bereitschaft und vielleicht sogar die Fähigkeit des Priesters zur Mitarbeit «an der Erbauung des Leibes Christi» erhöhen.

In Polen haben die Formen der vita communis der Priester die Ideen von Karl Borromäus als Erbe übernommen, doch spielten auch die Grundsätze Holzhausers, die in den Reihen des polnischen Klerus, vor allem in den Diözesen Włocławek, Posen und Lublin Anklang fanden, eine entscheidende Rolle in der Gestaltung ihrer geistlichen Physiognomie. Der Diözesancharakter war der spezifische Zug dieser Gemeinschaften: In jeder Diözese passen sie ihre Formen den jeweiligen Bedingungen und Bedürfnissen an.[13]

In der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen wurde der Gedanke der vita communis vor allem von der Apostolischen Gemeinschaft der Priester vom Heiligen Herzen Jesu gepflegt und vertieft. Auf der Grundlage eines soliden, auf den theologischen Grundsätzen der Verehrung des Herzens Jesu beruhenden Frömmigkeitslebens, tendierte diese Gemeinschaft folgerichtig dahin, eine Haltung sozialer Liebe und einen Geist bleibender Gemeinschaft zu wecken. Jährliche Exerzitien von sieben Tagen Dauer, monatliche oder dreimal jährliche Rekollektionstage trugen zur Erreichung dieses Zieles sowie zur Schaffung günstiger Vorbedingungen für das Gemeinschaftsleben im vollsten Sinne des Wortes bei.

Gemeinsame Einkehrtage der Priester helfen, den Geist der «Mitverantwortung» für die ganze Diözese zu vertiefen und zu vervollkommnen. Sie bieten auch die Gelegenheit, die geeignete Atmosphäre für eine priesterliche Gebetsgemeinschaft und eine übernatürliche Schau der brüderlichen Liebe zu schaffen. Die Konferenzen und Versammlungen der Dechanten bieten genügend Gelegenheiten zur Bildung einer Diözesangemeinschaft, denn die Dekane können durch ihre Haltung und ihren Einfluß auf das Alltagsleben der Priester ihres Bereiches in wirksamer Weise zur Verstärkung der Verbundenheit zwischen den Priestern ihres Dekanates beitragen.

Ebenso müssen die pastoralen Funktionen der Seelsorgeämter der bischöflichen Ordinariate erwähnt werden, die den Priestern für ihre Seelsorgstätigkeit das Programm liefern, ihnen Anregungen geben und sie in ihrer Tätigkeit unterstützen. Die Seelsorgeämter erarbeiten die Programme der allgemeinen und besonderen Seelsorge. Auf nationaler Ebene werden die einzelnen Bereiche der Seelsorgstätigkeit durch bischöfliche Kommissionen geleitet.[14] Jede einzelne dieser Kommissionen hat eine ihr entsprechende Dienststelle in den Seelsorgeämtern der Diözese. Alle Bemühungen jeder einzelnen Gruppe der für die verschiedenen Bereiche der Seelsorgstätigkeit in der Diözese Verantwortlichen, sowie die Dienste der Seelsorgeämter vollziehen sich in einer engen Zusammenarbeit mit den Priestern, die sich in besonderer Weise für die Tätigkeit auf dem jeweiligen Sektor einsetzen. Diese Verbindungen verwandeln sich nicht selten in eigene Gemeinschaftsformen, indem sie den Ton auf das priesterliche Amt und die Zusammenarbeit verlegen.

d) Überdiözesane und nationale Verbindungen

Die Notwendigkeit einer Programmgestaltung auf weite Sicht und das Bedürfnis, über die aktuellen Seelsorgsaufgaben zu diskutieren und sich abzustimmen, erfordern häufigere Verbindungen zwischen den Einzelmitgliedern der oben erwähnten bischöflichen Kommissionen. In ihnen befinden sich in Anbetracht ihrer speziellen Kenntnisse und Fähigkeiten auf den verschiedenen pastoralen Sektoren auch Priester nicht-bischöflichen Ranges. Die Verbindungen der einzelnen Ämter der Diözesankurien und die Begegnungen und Treffen auf überdiözesaner beziehungsweise nationaler Ebene besitzen im Bereich des Austausches von Erfahrungen und Material für die Seelsorge eine gewisse Kontinuität. Eine allgemein recht anziehende Form der Kontaktnahme bilden überdies die alljährlichen Treffen der Geistlichkeit im Rahmen der von der Katholischen Universität Lublin organisierten Arbeitstagungen. Die Aktualität der hier behandelten Probleme und das Interesse an der konziliaren Erneuerung schaffen ein für den Gedankenaustausch günstiges Klima. Doch gibt es noch eine weitere, recht spezielle Form von Verbindungen auf nationaler Ebene: die Begegnungen der Priester anläßlich der Wallfahrten zu dem nationalen Marienheiligtum von Tschenstochau. Es gibt Gruppen, die seit Jahren ein einheitliches Seelsorgsprogramm durchführen. Man rechnet hier vor allem mit den Wallfahrten oder Gebetstagen der Berufsseelsorge oder der Seelsorge für spezielle Gruppen. Solche Kontakte finden regelmäßig statt unter den Seelsorgern der studierenden Jugend, des Krankenpflegepersonals, den Seelsorgern der Frauen und der Frauenjugend, der Lehrer, der Männer und der Jungmänner, sowie unter den Taubstummen- und Blindenseelsorgern. Zielsetzung und Programm dieser Gebetstage, an de-

nen jeweils Vertreter aus dem ganzen Land teilnehmen, werden von den Diözesanseelsorgern für die einzelnen Gruppen sorgfältig geplant und vorbereitet. Diese Priestertreffen, die gleich nach Beendigung des Programmes der Gebetstage stattfinden, tragen in wirksamer Form zur Vertiefung der pastoraltheologischen Schulung bei. Hier wird den ganzen Tag über diskutiert, es werden positive und negative Bilanzen aufgestellt, und man zieht seine Schlüsse für die nächste Zukunft. Zur Vervollständigung unserer Aufzählung sei gesagt, daß der Wallfahrtsort Tschenstochau auch noch für weitere, mehr oder weniger regelmäßig stattfindende Priestertreffen dient, die aus Anlaß der Mariologischen Kongresse, der Marianischen Tagungen, der Rekollektionstage für die Seelsorger der Marienheiligtümer sowie der Fachtagungen der verschiedenen theologischen Disziplinen stattfinden.

ZUSAMMENFASSUNG

Wie aus diesen Gedanken hervorgeht, haben die gegenwärtigen Priestergemeinschaften, namentlich in Polen, einen mehr theologisch-pastoralen als juridischen Charakter. Von den traditionellen Gemeinschaften sind nur noch gewisse Züge und Neigungen der priesterlichen Spiritualität geblieben. Bild und Sendung der Kirche Christi, wie sie uns das Konzil neu enthüllt hat, bringen eine theologische Vertiefung und eine stärker dynamische Konzeption der Weltpriestergemeinschaften mit sich. Das Konzil knüpft an die Idee dieser Gemeinschaften die Hoffnung auf eine vollkommenere Erfüllung der Sendung, die Gott dem Priester und der Kirche zugewiesen hat. Werden sie in diesem Sinne verstanden, so bringen diese Gemeinschaften in wirksamer Weise den Geist des Konzils zum Ausdruck und wenden die angemessenen Mittel für die Erneuerung der Kirche in eben diesem Geiste an. Die theologischen Grundlagen ihrer Tätigkeit und ihrer apostolisch-seelsorglichen Wirksamkeit werden zweifellos im Rahmen der Weiterentwicklung der theologischen Lehre von der bischöflichen Kollegialität und der damit zusammenhängenden Sendung der Priester, eine weitere Vertiefung erfahren.

[1] M. Viller, Communautaire (vie) dans le clergé diocésain: Dictionnaire de spiritualité 11 (Paris 1948) 1161–1163. Vgl. J. Loew, Comme s'il voyait l'invisible (Paris 1964). J. Hangouet, Améliorer les communications dans la communauté: La vie spirituelle (Suppl.), 84 (1968) 71–82. H. Daniélou, Bien commun et bien de personnes: La vie spirituelle (Suppl.) 84 (1968) 44–60.

[2] M. Viller aaO. 1163–1165.

[3] aaO. 1167.

[4] aaO. 1169.

[5] A. de Bovis, Le presbytérat, sa nature et sa mission d'après le Concile du Vatican II: NRTh 89 (1967) 1009–1042.

[6] Lumen gentium, Nr. 28.

[7] Presbyterorum ordinis, Nr. 7.

[8] aaO. 8.

[9] aaO. 8.

[10] aaO. 14.

[11] aaO. 8.

[12] aaO. 2.

[13] S. Dutkiewicz, Laczność wśród duchowieństwa: Miesiecznik kościelny 7 (1911) 92–96.

[14] Bischöfliche Kommissionen (Ämter, Arbeitsstellen) für Seelsorgsfragen: Pastoralkommission, Marianische Kommission, Kommission für die Priesterseelsorge, Kommission für das Laienapostolat, Kommission für Ehe- und Familienfragen, Kommission für Frauenseelsorge, Katechetische Kommission, Liturgiekommission, Kommission für Studentenseelsorge, Kommission für Priester- und Ordensberufe, Film-, Rundfunk- und Fernsehkommission.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

STEFAN BARELA

geboren am 24. November 1916 in Zapolice (Polen), 1944 zum Priester geweiht. 1961 zum Bischof geweiht. Er studierte an der Universität Jagellon in Krakau und an der Katholischen Universität von Lublin, doktorierte 1950 in Theologie und ist Bischof von Czestochowa (Polen). Er veröffentlichte mehrere Artikel über die priesterliche Spiritualität.

Norbert Greinacher

Der Einsatz der Priester in der territorialen und nichtterritorialen Seelsorge

I. TERRITORIALE UND NICHTTERRITORIALE SEELSORGE

Vermutlich haben wir uns in der Kirche allzu sehr daran gewöhnt, die Seelsorge, die auf dem Prinzip der Territorialpfarrei aufbaut, als den Normalfall, als «ordentlich» zu betrachten, während die nichtterritoriale Seelsorge als die Ausnahme angesehen wird, die im Grunde nur die Norm bestätigt und eben außerhalb der Ordnung, «außerordentlich» ist. Eine solche fast monopolartig territorial konzipierte Seelsorgsorganisation entsprach auf fast ideale Weise einer statischen, agrarisch bestimmten Gesellschaft, in der sich praktisch das gesamte soziale Leben (Familie, Beruf, Freizeit, Ausbildung, religiöses Leben usw.) in demselben Rahmen eines dörflichen oder – nach unseren heutigen Begriffen – kleinstädtischen Milieus abspielte.[1]

Die Bedeutung der funktionalen Gemeinden

Indessen hat sich hier für weite Schichten der Gesellschaft Entscheidendes geändert. Im Hinblick auf unsere Seelsorge müssen wir viel mehr als bisher in Rechnung stellen, daß es im sozialen Leben unserer Gesellschaft auch andere wichtige Strukturen gibt, die nicht primär territorial bezogen sind, sondern durch andere Funktionen des gesellschaftlichen Lebens ihre Bestimmung erfahren, also etwa durch die Arbeit, die Freizeit, die Ausbildung usw. Diese nicht auf das Wohnen bezogene Funktion spielt im Gesamten des gesellschaftlichen Lebens heute eine wichtige Rolle. So wird man auch die Bedeutung der nichtterritorialen Seelsorge und dementsprechend auch der nichtterritorialen, funktionalen Gemeinden nicht unterschätzen dürfen. Man wird sich hier vor einem zu beharrenden Denken, das sich nur eine territoriale Strukturierung der Seelsorge vorstellen kann, lösen müssen. Sicher ist die territoriale Pfarrei sozusagen in *statu possessionis*, und sicher wird sie auch in Zukunft eine Bedeutung haben. Das bedeutet aber nicht, daß die funktionale Seelsorge und die aus ihr entstehenden funktionalen Gemeinden in pastoraltheologischer Hinsicht hinter den territorialen Gemeinden zurückzustehen haben. Beide Formen der Seelsorge und der Gemeinden sind Realisierung der Kirche, in beiden Gemeinden wird Kirche zum Ereignis.[2] Dies gilt sicher im objektiven Sinne. Im subjektiven Vollzug von seiten der Gläubigen gewinnt man oft den Eindruck, daß die Intensität des Engagements bei den funktionalen Gemeinden oft größer ist als in den herkömmlichen territorialen Gemeinden.

Funktionale Pfarreien in der bisherigen kirchlichen Praxis

Die nichtterritoriale Seelsorge ist in der Kirche keine neue Erfindung. Wenn wir einmal von historischen Überlegungen absehen, die uns eine nichtterritoriale Seelsorge erkennen lassen etwa in Form der Bruderschaften, Zünften, Gilden, Hausgemeinden usw., so kennt auch der CIC funktionale Gemeinden.[3] So spricht der Kanon 216 zunächst einmal von Sprach- und Nationalpfarreien, die gebildet werden aus den Gläubigen einer Sprache oder Nationalität, die in einer Stadt oder einem bestimmten Gebiete wohnen. In diesem Falle ist also nicht zunächst die Funktion des Wohnens das Strukturprinzip dieser Pfarrei, sondern ihre Zugehörigkeit zu einer Nation bzw. der Gebrauch einer bestimmten Sprache. Darüber hinaus sieht der Kanon 216 – allerdings nur als Ausnahme – die Einrichtung von Familien- oder Personalpfarreien vor. Hier ist zu denken an Hof- und Schloßpfarreien, vor allem auch an Anstaltspfarreien in Gefängnissen und Kliniken usw., ferner auch an Militärpfarreien. In diesem Zusammenhang sind auch die Ordensgemeinden zu erwähnen, die ja ebenfalls das territoriale Prinzip durchbrechen.

Darüber hinaus gibt es aber auch funktionale Gemeinden, die kirchenrechtlich gesehen nicht den Status einer Pfarrei besitzen. Hier wäre als exemplarisches, bewährtes Modell auf die Hochschulgemeinden hinzuweisen. Sie sind insofern ein Modell, als hier aus einer spezifischen Art der nichtterritorialen Seelsorge sich gleichsam von selbst echte Gemeinden bildeten, ohne daß diese vom Kirchenrecht vorgesehen waren noch bis heute kirchenrechtlich eingeordnet wurden. Die Praxis der Kirche hat hier eine Form geschaffen, die nicht gegen das Kirchenrecht verstößt, aber im Grunde genommen das fast ausschließlich territorial geprägte Denken des CIC hinter sich läßt.

Eine ähnliche Entwicklung ist auch in anderen Bereichen denkbar und teilweise schon verwirklicht. Es kann hier hingewiesen werden auf überpfarrliche Familiengruppen, auf verschiedene Formen von Betriebsseelsorge, von Akademikergemeinden, von Gemeinden von Blinden und Gehörlosen, von Gemeinden in Fremdenverkehrszentren usw. Im Hinblick auf solche funktionale Gemeinden schreibt *K. Rahner:* «Der Mensch ist das Gemeinschaftswesen der örtlichen Nachbarschaft, der bestimmten Berufsgemeinschaft, der bestimmten Bildungsschicht, der bestimmten völkischen Eigenart, (die unter Umständen gar nicht zusammenfällt mit einem bestimmten Territorium), einer freien Vergesellschaftung, der Gemeinschaft eines bestimmten Alters und Geschlechts, der Gemeinschaft eines gleichen Schicksals. Alle diese und viele andere Gemeinschaftsbeziehungen können bedeutsam sein als Voraussetzung zur Bildung von Gruppen, an die sich die Botschaft und erzieherische Mission der Kirche ausdrücklich wendet, die unter Umständen die Basis einer ‹Gemeinde› im theologischen Sinne bilden und die auch der erste Raum der apostolischen Verantwortung des einzelnen Christen sein können.»[4]

Aufgabe und Struktur der funktionalen Gemeinden

In unserer heutigen dynamischen und differenzierten Gesellschaft würde ein Monopolanspruch der territorialen Seelsorge eine strukturelle Häresie darstellen, die für die Verkündigung der frohen Botschaft in unserer Zeit ein ernstes Hindernis bedeuten würde. Es ist auch gar nicht unbedingt notwendig, daß funktionale Gemeinden kanonisch errichtet werden und auf Jahrzehnte hinaus Bestand haben. Es ist durchaus denkbar und auch schon hie und da realisiert, daß sich solche nichtterritorial strukturierten Gemeinden aus gegebenem Anlaß heraus entwickeln – etwa im Rahmen einer Großbaustelle, eines Ferienortes usw. –, um dann auch wieder aufhören zu existieren, sobald eben der gegebene Anlaß nicht mehr vorhanden ist. Man wird sich hier vor einem zu formal-juristischen Denken hüten müssen. Allerdings ist von vornherein dafür Sorge zu tragen, daß solche funktionale Gemeinden auf möglichst enge Weise in die Gesamtkirche integriert sind, um der Gefahr der «Versektung» zu entgehen. Das kann auf der Ebene des Dekanates oder der «Stadtkirche» bzw. der «Seelsorgszone» geschehen, das heißt also auf der Ebene der neuen Strukturen, die sich allmählich zwischen Dekanat und Bistum herauskristallisieren.[5]

2. DER TATSÄCHLICHE EINSATZ DER PRIESTER

Leider verfügen wir über keine Unterlagen, um der Frage nachzugehen, wie die Priester sich in der Gesamtkirche auf die territoriale und nichtterritoriale Seelsorge verteilen. Hier – wie an vielen anderen Punkten – macht sich der Mangel einer genauen kirchlichen Statistik deutlich bemerkbar. Indessen können wir einige Angaben machen über die Situation in Deutschland. Im Jahre 1959 gab es z. B. in allen deutschen Diözesen (Bundesrepublik Deutschland und Deutsche Demokratische Republik einschließlich Berlin) 21233 Diözesanpriester.[6] Davon waren 2673 beurlaubt oder pensioniert (=12%). Zu demselben Zeitpunkt gab es in Deutschland 7060 Ordenspriester, von denen 2045 (=29%) hauptamtlich im Dienste der Diözesen bzw. im Schuldienst tätig waren.

Wenn man diese Strukturen genauer betrachtet, dann ergibt sich folgendes Bild:[6] 79% (Diözesanpriester: 84%, Ordenspriester: 40%) sind in der Pfarrseelsorge tätig; 9% im Schuldienst (Diözesanpriester: 6%, Ordenspriester: 4%); 12% arbeiten in der Verwaltung und in den Verbänden bzw. in Anstalten und als Militärgeistliche (10% davon Diözesanpriester). Im Jahre 1966 standen z. B. in der Diözese Essen 75% der Geistlichen in der Pfarrseelsorge, 15% im Schuldienst und knapp 10% in der Sonderseelsorge bzw. in der Verwaltung.[7]

Diese wenigen Angaben seien nur modellartig als Beispiele herangezogen. Es ist klar, daß größere Untersuchungen ein viel differenzierteres Bild abgeben würden. Doch dürften die Grundlinien einigermaßen konstant bleiben.

3. BEURTEILUNG DER SITUATION

Wenn man sich auf dem Hintergrund dieser Angaben die Frage stellt, ob der Einsatz der Priester den Notwendigkeiten entspricht und ob sie mit Aussicht auf optimale Effizienz eingesetzt sind, so wird man von vornherein darauf hinweisen müssen, daß angesichts des vorhandenen Priestermangels eine einigermaßen sinnvolle Verteilung ungeheuer schwierig ist. Es fehlt sozusagen an allen Enden. Aber gerade in einer solchen Situation ist es unabdingbar notwendig, Schwerpunkte zu setzen, eine Konzeption zu entwerfen, die kommende Enwicklung zu analysieren und einen langjährigen

Einsatzplan zu erarbeiten. Man hat nicht den Eindruck, daß diese Erkenntnisse sich schon durchgesetzt haben. Oft wird nur versucht, augenblicklich auftretende Löcher zuzustopfen, anstatt eine langfristige Strukturreform ins Auge zu fassen.

Im Hinblick auf die augenblickliche Situation wird man sich aber doch ernsthaft die Frage stellen müssen, ob es noch zu verantworten ist, daß z. B. in Deutschland fast 2000 Priester hauptamtlich im Schuldienst tätig sind. In Frankreich waren es im Jahre 1956 nach den Schätzungen von F. Boulard 5300 Priester.[8] Es ist mir bewußt, wie problematisch diese Frage ist. Dennoch ist es meines Erachtens nicht richtig, den Schwerpunkt des Einsatzes von Priestern so einseitig auf die Kinder- und Jugendseelsorge zu setzen oder Priester sogar profane Fächer unterrichten zu lassen, wo diese Priester sonst so dringend benötigt werden. Dazu kommt, daß die seelsorgliche Effizienz des Einsatzes dieser Priester doch sehr fragwürdig ist. Wir müssen uns wieder von neuem darauf besinnen, daß der primäre Adressat der Botschaft Jesu die Erwachsenen sind und nur von einer lebendigen Erwachsenenseelsorge her die Kinder- und Jugendseelsorge ihren Sinn erhält.

Darüber hinaus stellen sich aber angesichts der konkreten Situation noch weitere Fragen. Ist es notwendig, daß so viele Priester noch in der diözesanen Verwaltung tätig sind? Muß es denn unbedingt so sein, daß an unseren Hochschulen und Seminarien Theologie nur von Priestern doziert werden kann? Wir werden hier sehr ernsthaft und sehr sorgfältig unsere überkommenen Gewohnheiten und oft auch Vorurteile zu überprüfen haben besonders im Lichte der dringenden Notwendigkeiten unserer heutigen Situation. Wäre es nicht bei weitem sinnvoller, Referate wie das Bauwesen, das Finanzwesen, die Caritasarbeit und noch vieles andere Laien zu überlassen, die eine entsprechende Ausbildung erfahren haben? Es ist auch wirklich kein stichhaltiger Grund anzugeben, warum nicht auch theologische Disziplinen von Laien doziert werden sollten (wie dies ja in der Ostkirche zum Beispiel häufig der Fall ist).

Auch von dem Gesichtspunkt des Einsatzes der Priester in der territorialen und nichtterritorialen Seelsorge wird man kritisch fragen müssen, ob die vorgegebene Situation den Notwendigkeiten entspricht. Leider lassen sich aus den globalen und undifferenzierten Angaben für Deutschland (vgl. oben) keine direkten Schlüsse ziehen. Aber die Feststellung, daß z. B. im Bistum Essen (vgl. oben) nur knapp 7% aller aktiven Priester in der nichtterritorialen Seelsorge im eigentlichen Sinne (Krankenhaus, Sonderseelsorge, Militär, Gefängnis) tätig sind, dürfte wohl in etwa auch auf andere Diözesen zutreffen. Das ist einfach zu wenig! Die Kirche läuft Gefahr, durch dieses übermäßige Festhalten an der territorialen Struktur der Seelsorge in anderen wichtigen Bereichen unserer differenzierten Gesellschaft nicht präsent zu sein. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Wenn in einer Diözese für eine Hochschulgemeinde, die rund 8000 katholische Studenten zählt, nur zwei hauptamtliche Seelsorger freigestellt sind, es in dieser Diözese aber unter 662 selbständigen Seelsorgsbezirken 123 gibt, zu denen bis zu 1000 Katholiken zählen, und 149, die 1000 – 2000 Katholiken umfassen, dann ist dies ein krasses Mißverhältnis, selbst wenn man berücksichtigt, daß eine Anzahl dieser kleinen Pfarreien von Priestern verwaltet werden, die sich unter normalen Umständen schon hätten pensionieren lassen. Niemand sollte sich dann wundern, wenn unsere zukünftigen Akademiker sich so schwer mit dieser Kirche tun. Solche Beispiele ließen sich vervielfältigen. Mit anderen Worten: Das Verhältnis in dem Einsatz der Priester in der territorialen und nichtterritorialen Seelsorge ist stark disproportioniert zu Ungunsten der nichtterritorialen Seelsorge.

4. DER NEBENBERUFLICHE PRIESTER (half-time-priests)

Was wir angesichts dieser Situation dringend brauchen, ist der nebenberufliche Priester. Er wird sicher nicht das Allheilmittel darstellen im Hinblick auf den Priestermangel, aber er könnte doch eine spürbare Hilfe bewirken. Darüber hinaus spricht auch sonst einiges für diese Lösung.

Der Begriff des «nebenberuflichen Priesters»

Unter nebenberuflichem Priester verstehen wir einen erwachsenen Mann,[9] der irgendeinen weltlichen Beruf ausübt und nach empfangener Priesterweihe sich in seiner Freizeit nach seinem Dienst, am Sonntagvormittag oder später auch im «Ruhestand» der Gemeinde zur Verfügung stellt.[10] In einem gewissen Gegensatz zu den Arbeiterpriestern würde es sich also hier nicht um Priester handeln, die nach vollzogenem Theologiestudium und nach erhaltener Priesterweihe nun einen Beruf als Arbeiter ausüben, sondern es würde hier eher umgekehrt sein, daß erwachsene Männer, die bereits im Be-

rufsleben stehen als Arbeiter, Lehrer, Beamte, Ärzte usw. noch zusätzlich die Priesterweihe erhalten (wobei nicht ausgeschlossen sein soll, daß es in bestimmten Ausnahmefällen sinnvoll sein kann, daß auch ein Priester nach Absolvierung seiner theologischen Studien noch zusätzlich sich in einem weltlichen Beruf ausbildet).

Die Stellung des «nebenberuflichen Priesters»

Das soll natürlich nicht heißen, daß es in Zukunft überhaupt keine hauptberuflichen Priester mehr geben solle. Gerade in unserer differenzierten, hochorganisierten Gesellschaft, wäre es utopisch zu glauben, wir bräuchten keine hauptberuflichen Priester mehr. Für unsere großen Pfarreien und auch für zeitraubende Aufgaben in der nichtterritorialen Seelsorge (etwa in der Hochschulgemeinde, Militärgemeinde, als Krankenhauspfarrer usw.) sind auch in Zukunft hauptberufliche Priester unerläßlich. Aber unsere heutige Situation erfordert eine Vielzahl von Kategorien von Priestern, und es wäre verhängnisvoll, wenn wir von unserem augenblicklichen – im übrigen ja auch sehr zeitbedingten – Priesterbild aus nur eine einzige Möglichkeit ins Auge fassen: den theologisch gebildeten, hauptberuflichen und zölibatären Priester. Damit stellt sich *die Frage nach dem Zölibat*, die ja nicht nur, aber doch besonders im Zusammenhang mit dem nebenberuflichen Priester akut wird. Hier gilt es klar zu sehen, daß es sinnlos ist, sich um den nebenberuflichen Priester zu bemühen, wenn die unbedingte Zölibatsverpflichtung bestehen bleibt. Mit Recht schreibt F. Klostermann: «Das alles setzt nun freilich voraus, daß nicht nur die nebenberuflichen Diakone..., sondern auch die hier vorgeschlagenen nebenberuflichen Priester (half-time-priests) nicht an das Zölibatsgesetz gebunden sind. Auf dem Dispensweg wäre eine solche Regelung jetzt schon möglich, sie wurde ja in Einzelfällen sogar schon für hauptberufliche Priester, ehemalige evangelische Pastoren, getroffen.»[11] Ein Weiterbestehen des Zölibatsgebotes für den nebenberuflichen Priester würde gerade diejenigen Männer von diesem Dienst abhalten, die wir für die Seelsorge benötigen: den erwachsenen, reifen, verheirateten Mann, der in seinem Beruf Vorbildliches leistet und der gerade auf Grund dieser seiner Fähigkeiten und Erfahrungen seiner Gemeinde am besten dienen kann.

Was *das Theologiestudium* betrifft, so wird man sich von der Vorstellung lösen müssen, daß mit dem priesterlichen Dienst unbedingt ein theologisches Hochschulstudium verbunden sein muß. Wenn verheiratete nebenberufliche Diakone die Vollmacht erhalten zu predigen, ohne daß sie ein fertiges theologisches Studium absolviert haben, ist nicht einzusehen, warum dies nicht für die nebenberuflichen Priester möglich sein sollte. Was im Hinblick auf die theologische Ausbildung der Diakone angeordnet wurde, kann auch ohne weiteres auf die nebenberuflichen Priester übertragen werden: «Für jeden einzelnen muß unter Berücksichtigung seiner Anlagen und Vorbildung, seiner Familie und seiner Berufsverhältnisse, aber auch im Hinblick auf die von ihm besonders angestrebten Diakonatstätigkeiten der Weg gesucht und bestimmt werden, der zu der erforderlichen theologischen Bildung führt. Hier ist bei Männern reiferen Alters vor allem an Kurse zu denken, an Ferien- und Studienwochen, aber auch an eine zeitweilige Beurlaubung vom Beruf und Teilnahme an Studienkursen entsprechender bestehender Institute. Auch die Möglichkeit, von Fernkursen Gebrauch zu machen, sollte nicht ausgeschlossen bleiben.»[12] Überhaupt ist zu sagen, daß in dem Augenblick, wo man verheiratete Männer zu nebenberuflichen Diakonen weiht, grundsätzlich einem Einsatz von nebenberuflichen Priestern nichts im Wege steht. Vielleicht ist sogar der tiefere Sinn der Wiedereinführung des Diakonates darin zu suchen, einem solchen nebenberuflichen verheirateten Priester den Weg zu bereiten.

Man könnte hier erwidern, daß es für einen verheirateten Familienvater, der beruflich tätig ist, eine zu große physische und psychische Belastung bedeuten würde, auch noch zusätzlich in der Seelsorge tätig zu sein. Diese Schwierigkeit wird man nüchtern sehen müssen. Andererseits wird der Trend zu einer Abnahme der beruflich gebundenen Zeit weiterhin anhalten. Ferner ist nicht einzusehen, warum es nicht Männer geben sollte, die, statt einen großen Teil ihrer Freizeit der Arbeit in einem Verein, einer Gewerkschaft, einer Partei usw. zu opfern, nicht bereit wären, einen Teil ihrer Freizeit in den Dienst ihrer kirchlichen Gemeinde zu stellen. Natürlich kann keiner alles machen. Auf Grund der jeweils gegebenen Fähigkeiten und Neigungen sollte hier eine echte Arbeitsteilung erfolgen.

Diese nebenberuflichen Priester würden sich natürlich nicht ausschließlich, aber besonders für den Einsatz in der nichtterritorialen Seelsorge eignen. Auf Grund ihrer sozialen Stellung, ihrer beruflichen und familiären Erfahrung hätten sie von vornherein einen besseren Zugang zu ihren Mit-

menschen. So könnte man wirklich ernst machen mit den Worten Pius XI.: «Die ersten und nächsten Apostel unter der Arbeiterschaft müssen Arbeiter sein; ebenso müssen die Apostel für die Welt der Industrie und des Handels aus dieser selbst hervorgehen.»[13] Man würde auch auf eine altchristliche Tradition zurückgreifen, wenn aus der Mitte einer Betriebsgemeinde, einer Wohnviertelgemeinde, einer Familiengruppe, einer Akademikergemeinde usw. ein Mann als priesterlicher Leiter dieser Gemeinde gewählt würde. Das hätte unter anderem auch den Vorteil, daß der Kirche keine zusätzliche finanzielle Belastung entstehen würde.

Dazu kommt noch folgende Überlegung: In Nummer 21 des Dekretes über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche heißt es: «Wenn daher Diözesanbischöfe oder die ihnen rechtlich gleichgestellten Prälaten wegen zunehmenden Alters oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund nicht mehr recht in der Lage sind, ihr Amt zu versehen, werden sie inständig gebeten, von sich aus freiwillig oder auf Einladung der zuständigen Obrigkeit den Verzicht auf ihr Amt anzubieten.» In dem Motu proprio «Ecclesiae sanctae» vom 6.8.1966 wird die Altersgrenze auf 75 festgelegt. Nun wird man diese Forderung sinngemäß auch auf den priesterlichen Dienst übertragen dürfen. Mit anderen Worten: wir sollten uns daran gewöhnen, den bischöflichen und priesterlichen Dienst nicht ausschließlich als eine Lebensaufgabe anzusehen, sondern unter bestimmten Voraussetzungen auch als einen Dienst auf Zeit. Dies könnte gerade auch für den nebenberuflichen Priester von Bedeutung sein, wenn er «wegen zunehmenden Alters oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund» glaubt, auf sein Amt verzichten zu müssen.

Auf jeden Fall sollte man die Möglichkeit des Einsatzes von nebenberuflichen Priestern ernsthaft ins Auge fassen. Sie könnten eine wirksame Hilfe werden angesichts des immer größer werdenden Priestermangels und zugleich die Chance bieten, unsere Seelsorge weltnäher zu gestalten. Der wachsende Priestermangel wird uns so oder so zu Strukturreformen zwingen. Vielleicht sind es sogar gerade diese Sachzwänge, die eine Reform erhoffen lassen.

[1] Vgl. N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966) bes. 358–362; ders., Die funktionale Gemeinde: Handbuch der Pastoraltheologie III (Freiburg 1968) 263–268.

[2] Vgl. K. Rahner, Zur Theologie der Pfarre: H. Rahner (Hrsg.), Die Pfarre (Freiburg 1956) 27–39.

[3] Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechtes I (Paderborn ^{8}1953) 340–342.

[4] K. Rahner, Betrieb und Pfarrei: Sendung und Gnade (Innsbruck^{3} 1961) 434–451, hier 441.

[5] Vgl. N. Greinacher, Der Vollzug der Kirche in der Diözese: Handbuch der Pastoraltheologie III (Freiburg 1968) 59–110; ders., Die Integration der Gemeinde in die Gesamtkirche: A. Exeler (Hrsg.), Die neue Gemeinde (Mainz 1967) 47–63.

[6] Diese und die folgenden Angaben über die Weltpriester nach: Kirchliches Handbuch XXV (Köln 1962) 662f. Die Angaben über die Ordenspriester nach J. Dellepoort u.a., Die deutsche Priesterfrage (Mainz 1961) 76.

[7] Prognose und Stellungnahme zur Entwicklung der Priesterzahl im Bistum Essen. Bericht Nr. 44 des Sozialinstitutes des Bistums Essen: Kirchliche Sozialforschung (Essen 1967) (vervielfältigt).

[8] Die europäische Priesterfrage (Wien 1959) 97.

[9] Im Prinzip ist wohl auch nicht auszuschließen, daß es in ferner Zukunft auch einmal eine Frau sei. Vgl. E. Gössmann, Die Frau als Priester?: Concilium 4 (1968) 288–293.

[10] Vgl. F. Klostermann, Priesterbild und Priesterbildung – Überlegungen für übermorgen: Der Seelsorger 35 (1965) 299–316, bes. 308f.

[11] Ebd.

[12] Grundordnung für die Ausbildung des Diakons. Vollversammlung der deutschen Bischofskonferenz vom 4.–7.3.1968.

[13] Enzyklika «Quadragesimo anno», Nr. 141.

NORBERT GREINACHER

geboren am 26. April 1931 in Freiburg im Br., 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg im Br., Wien und Paris, doktorierte 1955 in Theologie. Seit 1967 ist er Lehrbeauftragter an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966) und arbeitet vor allem mit an «Lebendige Seelsorge».

Augustin Andreu-Rodrigo

Der Diözesanklerus und die Ordensgesellschaften und Säkularinstitute

1. Ein einziger Mittler und viele Heilsdiener

Das Entscheidende bei den kirchlichen Diensten ist ihre Bezogenheit auf Christus, von dem sie ausgehen und abhängen. Das Priestertum Christi in der Kirche ist in seiner Funktion organisch geordnet (die Aufgaben sind mehr oder weniger umfassend: Episkopat, Presbyterat, «Diakonien») und auf die Gemeinschaft hin angelegt. Dieser Gemeinschaftsbezug wird erfordert durch die Vielfalt der Situationen, in denen sich die Gläubigen befinden. Diese bilden den Grund aller kirchlichen Dienste; sie sind nicht irgendein beliebiges Volk, sondern das Volk Gottes. Das besondere Priestertum ist nicht «monolithisch», «als ob jeder Priester verpflichtet wäre, unmittelbar und aktiv alle Funktionen des Heilsdienstes zu erfüllen»,[1] oder als ob er, um jede priesterliche Funktion auszuüben, sich in eine zum vornherein fixierte, unveränderliche Situation zu versetzen hätte. Es gibt ein *Mönchs*-Priestertum, weil es Mönchsgemeinden gibt.[2] Es gibt ein *Ordens*-Priestertum, weil es Ordensgemeinschaften gibt. Es gibt ein *Laieninstituts*-Priestertum, weil es Kommunitäten von Laieninstituten gibt. (Das Konzil weist darauf hin, daß ein Laienbruder einer Brüdergemeinschaft für den priesterlichen Dienst an diesen Kommunitäten geweiht werden könne: Perfectae caritatis 10. Die Ordens- und Diözesanpriester haben darin nicht ein Zeichen des Mißtrauens zu erblikken). Es gibt ein Säkularpriestertum, weil es Säkulargemeinden gibt. Das Priestertum konkret genommen, als Dienstamt, ist nicht eine Weihe in abstracto, sondern in einer bestimmten Situation[3] und wird vom Typus der Gemeinschaft bestimmt, der es zu dienen hat – es ist etwas, was soziologisch die Gemeinde schafft und ihr zutiefst homogen ist.

Kein Gemeindetypus besitzt einen Grund oder ein Recht, sich als die typisch christliche Kommunität, als das Abbild der himmlischen Gemeinschaft anzusehen. Die typische Gemeinde ist die Großkirche. Wie J. Beyer über Kommunitäten mit gemeinsamem Leben spricht, sagt er: «In der Kirche muß jede Gemeinschaft über die Freiheit verfügen, das zu sein, was sie ist. Sie darf nicht verpflichtet werden, eine Struktur anzunehmen, die ihrem Leben, ihrer Funktion, ihrer Sendung nicht entspricht».[4] Jeder Kommunitätstypus ist charismatisch. Jede Gemeinschaft hat auf ihr eigenes Charisma hier und jetzt zu achten.[5] Diese Gemeinschaften und Lebensformen stehen zueinander nicht in einer Beziehung der Assimilierung, sondern der Zusammenarbeit und der gemeinsamen Bezogenheit auf den einzigen Herrn. Die Probleme jeder Gemeinde sind auch die aller andern, und die Krise des Ordenslebens und einiger apostolischer Genossenschaften hängt mit der Suche nach ihrem Charisma in der heutigen Welt zusammen.[6] Auch das In-der-Welt-stehen ist ein Charisma und läßt sich nicht mehr von den Analogien mit dem Mönchs- und Ordensleben her sehen, die seit dem elften Jahrhundert das Dasein in der Welt belastet haben.[7]

2. Die Säkulargemeinde

Die Säkulargemeinde ist die Basisgemeinde (A. Mirgeler). Sie ist die Kirche, worin man das Christsein empfängt; die Kirche, die befähigt ist, unzählige Typen von besonderen Kommunitäten hervorzubringen und die sich deswegen nicht um *eines* der bestimmten Ziele und Mittel willen organisiert.

Die Ordensgesellschaften und ordensähnlichen Kommunitäten sind Gemeinden, die durch ihre relative Einförmigkeit des Tageslaufs, des Gehabens, des Alters (es gibt bei ihnen keine Kinder und Jugendliche), Standes, Geschlechts, der Frömmigkeitsübungen charakterisiert sind, vor allem aber durch die Wahl von bestimmten Mitteln zu der Heiligung seiner selbst und zum Apostolat – von bloßen Mitteln, ist doch die Heiligkeit, zu der wir berufen sind, für alle die gleiche (Lumen gentium 39ff). Die Säkulargemeinde hingegen ist nicht einförmig, sondern enthält sämtliche Verschiedenheiten: der Lebensalter (Kinder, Jugendliche, Erwachsene, alte Leute), der Stände (Ehelose, Verheiratete, Verwitwete), der Bildungsstufen und der wirtschaftlichen Lage, der Funktion (Behörden und gewöhnliche Bürger, Käufer und Verkäufer, Kranke und Ärzte), der Geschlechter und so weiter. Die Säkulargemeinde ist nicht eine Gemeinde, die sich nicht dazu entschlossen hat, eine Mönchs- oder Ordenskommunität oder ein Laieninstitut zu sein; sie hat sich lediglich dazu entschieden, in der Welt zu stehen. Sie ist das in die

Wüste gerufene Volk, der Konvent und das Konzil Gottes,[8] das Heilsinstitut, die Vokation Gottes. Sie verfügt über die ihr entsprechenden Mittel zur Heiligung und zum Apostolat – «die große, göttliche und vollkommene Gesellschaft *perfectionis adquirendae* ist die heilige römisch-katholische Kirche».[9] Die Frage ist, ob man dieser Säkulargemeinde das volle christliche Bürgerrecht zuerkennt (und nicht eine Anthropologie von Kasten präfabriziert) und ob sie deswegen ein Presbyterat hat, das mit der Säkulargemeinde homogen ist und sein muß: das Säkularpriestertum.

Die Glieder der Säkulargemeinde «leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen» (Lumen gentium 31; vgl. auch Gaudium et spes 34). In die gewöhnlichen Umstände des gesellschaftlichen Lebens hineinverwoben, weist die Säkulargemeinde alle Spielarten des Lebens in der Welt auf: ländliche, städtische, vorstädtische, unterentwickelte Gemeinden, «Ghetto»- und «Alluvions»-Gemeinden, vorindustrielle, industrielle und nachindustrielle Gemeinden... Die Säkulargemeinde identifiziert sich von ihrem Glauben an Gott den Schöpfer und Erlöser her mit der autonomen Erfahrung der Welt, um diese als solche zur Geltung zu bringen, um sie nach ihren eigenen, inneren Gesetzen aufzubauen.

3. Der Säkularpriester

Der Säkularpriester macht sich somit die Berufung der Säkulargemeinde zu eigen, zu der er gehört: seine Lebensweise, seine Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft, seine Beziehung zu den sogenannten materiellen Gütern, seine Art, in der Gemeinde zu stehen und ihr zu dienen... lassen sich nicht aus der Priester-Typologie der Geschichte der Religionen, auch nicht der jüdischen Religion, ableiten und auch nicht von den «religiösen» Lebensformen, die vor der modernen Erfahrung einer homonisierten und humanisierbaren Welt in Erscheinung getreten sind.[10] Für den Säkularpriester bedeutet es eine Selbstentfremdung, den «Ständen der Vollkommenheit» angeglichen zu werden; er sieht es als seine eigentümliche Aufgabe an, sich in die Lebensbedingungen seiner Säkulargemeinde zu integrieren: er will dem konkreten Weltauftrag dieses Volkes dienen.

1. Das Gemeinschaftsleben, das dem Weltpriester eignet, ist das Leben in und mit der Säkulargemeinde, deren Diener er ist im Verein mit andern Dienern, die nicht Priester sind. Die behütende Absonderung der Säkularpriester ging aus einem asketischen Bestreben und einem Suchen nach einer Form von Priestergemeinschaft hervor, die es ermöglichen sollte, sie analog den Ordenspriestern zu klassifizieren; im Grunde wirkte sich dabei eine ständische Auffassung des Priestertums aus, die dadurch begünstigt wurde, daß man das gemeinsame Priestertum des Volkes Gottes außer acht ließ.[11] Die Kommunität des Priesters ist die Kommunität, worin er nicht mehr in Gefährdung alleinsteht. Es ist unmöglich, daß die Gemeinde eine Gefahr für ihren Diener darstellt. Daß die Säkularpriester sich zu Gruppen zusammenschließen und an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit zusammenleben, wird aus den gleichen Gründen geschehen, derentwegen die Ärzte in den Spitälern oder die Professoren in den Schulen wohnen können: aus funktionalen oder dienstlichen Gründen.

Zudem ist das Presbyterium nicht ein Mittel, damit der Bischof und die Priester die Vollkommenheit erwerben, sondern der leitende Teil der diözesanen Säkulargemeinde. Es ist ein integrierender Teil der Weltkommunität, ein Dienstorganismus; nicht etwas «an sich» oder «für sich». Wird das Presbyterium vom Dienst oder von der Funktion aus verstanden, «fällt das Fundament für die Absonderung des Priesters und seine Ausnahmestellung unter den Gläubigen. Er hat den Beruf zur Heiligkeit, aber zu keiner anderen Heiligkeit als jeder andere Gläubige. Aus dem Priesteramt als solchem kann man deshalb kein direktes Argument ziehen für besondere eigene Kleidung, eigene Gebetsvorschriften, eine eigene Lebensweise oder einen eigenen Lebensstand (Zölibat)».[12] In der Säkulargemeinde wird der Priester eines Tages einen solchen Zusammenhalt, ein solch brüderliches Leben, eine solche Beweglichkeit finden, wie sie in den einförmigen Kommunitäten besteht. Die jetzige operative Unterentwicklung der Diözesangemeinden gibt jedoch keine Vorstellung von dem, welcher Zusammenhalt und welche einheitliche Ausrichtung in ihnen bestehen könnte.

Die Möglichkeit, daß ein Priester der Säkulargemeinde angehört und nicht nur vom Bischof als seinem Obern abhängt, weckt berechtigte Bedenken. Das kirchliche Gesetzbuch macht sie geltend.

Die Charismen können und müssen sich gegenseitig ergänzen, lassen sich jedoch nicht immer häufen.

2. In der *Säkulargemeinde* gibt es Ledige, Verheiratete und Verwitwete, die alle zum Dienst am Evangelium in der Welt berufen sind. Wenn eine Säkulargemeinde eines ihrer Mitglieder – ob verheiratet, verwitwet oder ledig – als Diener an der Gemeinde, als Priester benötigt, so ist nicht einzusehen, wieso man ihr dies verweigern soll. Da alle zur gleichen eucharistischen Ethik und zum gleichen Evangelium verpflichtet sind, so muß es möglich sein, aus jeder beruflichen, wirtschaftlichen, kulturellen oder sakramentalen (getauft oder getauft und verheiratet) Situation heraus der Gemeinde zu dienen. «Und was den Wunsch betrifft, zu heiraten: wenn er wirklich ‹im Herrn› entsteht, könnte dies zu einer Verbindung von Priestertum und Ehe führen, die für die Kirche und Welt ebenso heilsam wäre wie die Verbindung zwischen Amt und Zölibat».[13]

3. *Der säkulare Gehorsam*,[14] der Gehorsamstypus des Säkularpriesters, ergibt sich aus der Struktur und den Bedingungen der Berufung in die Welt. Der Anhaltspunkt, den man im «promitto» des Ritus finden wollte, um darin ein Gelübde zu erblicken, ist nicht vorhanden.[15] Das Fundament des säkularen Gehorsams kann nicht neben der Säkulargemeinde liegen. Der Gehorsam innerhalb des Presbyteriums und das Gehorsamsverhältnis zwischen Gläubigen und Priester, Gläubigen und Bischof besitzt einen *dauernd dialogischen* Charakter (vgl. Presbyterorum ordinis 15). Die berufliche Ausübung der Dienstämter[16] erfordert die Zusammenarbeit mit den andern Berufen, die wissenschaftlich und technisch an der neuen Stadt des Menschen bauen. Der Gehorsam des Priesters ist ein initiativer, von der Liebe gelenkter Gehorsam (Presbyterorum ordinis 15). Der dialogische Gehorsam ist Gehorsam gegenüber Gott, insofern er gegenseitiger Gehorsam ist. Oft ist es ein prophetischer Gehorsam.

Der dialogische Gehorsam schafft Einheit und Zusammenhalt vermittels des Mechanismus unseres täglichen Paktes (Eucharistie), denn ein Dialog ohne Bund ist so unmoralisch wie ein Bund ohne Dialog. Der Bischof hat stets das letzte Wort im Presbyterium, und der Priester hat es in seiner Gemeinde, denn das letzte Wort ist erst dann das letzte, wenn jeder zu Wort gekommen ist.[17]

4. Die Säkulargemeinde ist nicht eine Gemeinschaft, in der es gestattet wäre, egoistischer, weniger selbstlos zu sein als in den besonderen Kommunitäten. Nur verlangt die Eigenart der Gemeinde eine andere Güterordnung. Die *säkulare Armut* richtet sich nach den Sozialstrukturen, und der Christ in der Welt darf sich nicht damit begnügen, «geistig» arm zu sein, wenn darin nicht die Bereitschaft liegt, einen strukturellen Güteraustausch so wirksam als möglich zu machen[18] – zu den vielfältigen Hilfeleistungen hinzu, die man den Nächsten zu erweisen hat, die in ihrer Not an uns gelangen oder an die man sich selbst wendet. Die Ethik der Säkulargemeinde kann keine andere sein als die eucharistische Ethik. Wenn man außerachtläßt, daß die evangelischen Räte besondere Mittel sind, um die Gebote zu erfüllen,[19] so fällt man in den Fehler, die Egoismen zu organisieren und «man gibt die unteilbar wissenschaftliche und humanistische Haltung auf, um sich im Mythos einer absoluten Wahrheit zu installieren» (R. Garaudy),[20] in diesem Fall in dem des sakralen Eigentums.

Der Säkularpriester will besitzen und bezahlen, wie seine Gemeinde besitzt und bezahlt. Er will verdienen und konsumieren. Es ist angemessener, daß sich der Säkularpriester durch weltliche Beschäftigungen (vgl. Presbyterorum ordinis[8]) Geld verdient. Die Weihe allein rechtfertigt es nicht, keinen Arbeitsbeitrag zu leisten, der in der weltlichen Gesellschaft anerkannt ist.

Die asketischen Werte dieses Armutstypus liegen auf der Hand. Der Säkularpriester will nicht hinsichtlich der Zukunft speziell gesichert sein und nicht ein unveräußerliches Recht darauf besitzen, daß der Bischof für ihn aufkommt – er will in keiner Hinsicht in einer vorteilhafteren Lage sein als die Säkulargemeinde, zu der er gehört. Darum ist es dringlich, all das aufzugeben, was dem Klerus an symbolischen Vorrechten und Pfründen noch bleibt. Gegenüber einer Säkulargemeinde wird nur ein konsequent säkularer Priester glaubhaft wirken. Die Säkularität ist sein Weg zur Vollkommenheit.

[1] G. Frénaud, Vie monastique et Sacerdoce: Gregorianum 48 (1967) 595.

[2] G. Frénaud macht diese Überlegung zur Rechtfertigung des Mönchspriestertums nicht geltend.

[3] P. Schoonenberg, Einige Überlegungen über das Weihesakrament, besonders über dessen sakramentales Merkmal: Informationsblätter des Instituts für Europäische Priesterhilfe (Maastricht 1967).

[4] J. Beyer, Les sociétés de vie commune: Gregorianum 48 (1967) 748.

[5] J. Beyer aaO. 753f.

[6] F. Wulf.

[7] A. Mirgeler, Der Verlust der transzendenten Sinnfrage. Zum innerkirchlichen Verhältnis zwischen Klerus und Laien: Hochland 59 (1967) 568–574; Ders., Mönch und Laie: Hochland 60 (1968) 397–408.

[8] H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg i. Br. 1964) 25 ff.

[9] A. Rodilla, Sacerdocio Secular (Valencia 1965) 110.

[10] J. B. Metz, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt: Hochland 56 (1964) 377 ff; H. R. Schlette, Säkularisierung: Informationsblätter des Instituts für Europäische Priesterhilfe (Maastricht 1967).

[11] O. Semmelroth, Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer: Concilium 4/1 (1968) 41–47.

[12] F Haarsma, Einige Pastoral-Theologische Thesen über den Priester: Informationsblätter d. Inst. f. Europ. Priesterhilfe (Maastricht 1967).

[13] P. Schoonenberg aaO.

[14] G. Rambaldi, Docilità allo Spirito Santo, libertà dei figli di Dio e obbedienza dei presbiteri secondo il decreto «Presbyterorum Ordinis»: Gregorianum 48 (1967) 481–521.

[15] A. Aubry, A propos de la signification du «Promitto»: Nouv. Rev. Théol. 85 (1963) 1063–1068.

[16] O. Schreuder, Gestaltwandel der Kirche (Freiburg i. Br. 1967) 81–99.

[17] F. Klostermann, Pastoral-theologische Perspektiven: Informationsblätter d. Inst. f. Europ. Priesterhilfe (Maastricht 1967).

[18] J. M. Gonzalez-Ruiz, El Cristianismo no es un humanismo (Madrid 1966) 156 ff.

[19] A. Rodilla aaO. 112.

[20] Marxisme du XX^e siècle (Paris 1966) 16 ff.

Übersetzt von Dr. August Berz

AUGUSTIN ANDREU-RODRIGO

geboren am 30. September 1928 in Paterna (Spanien), 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am päpstlichen orientalischen Institut in Rom und doktorierte 1963 in orientalischen kirchlichen Wissenschaften. Er ist seit 1956 Professor für Dogmatik am Priesterseminar von Valencia. Er veröffentlichte u.a. «Matrimonio»: Enciclopedia de la Biblia (Barcelona 1960–1964).

Der Priester angesichts revolutionärer Tendenzen

Eine Meinungsumfrage

Vorbemerkung der Herausgeber

Die Zeit, in der Priester unmittelbar großen politischen Einfluß hatten, ist in den meisten Ländern vorbei. Natürlich gibt es noch beträchtliches Strandgut aus dieser vergangenen Zeit. Aber Richelieu bleibt endgültig tot. Inzwischen sind auch zum größten Teil die spiritualistischen Schwärmereien überstanden, die das Christentum und die Sendung der Kirche exklusiv auf einen frommen Innerlichkeitskultus beschränken wollten. Ein neues geläutertes, wissenderes und darum auch «kritisches» Verhältnis zum «Politischen» (in einem umfassenden Sinne) bahnt sich an. Politik und Heil sind nicht identisch, fangen aber auch nicht erst da an, wo das jeweils andere aufhört.

Eine Klärung des Priesterbildes von heute könnte an diesen Fragen nicht vorbeigehen. Eine «theoretische» Abhandlung allein hätte aber zur Zeit keine Chance, ein gültiges Konzept anbieten zu können; sie widerspräche aber auch in gewisser Weise der höchst praktisch-konkreten Sache, um die es hier geht. Man kann darüber vielleicht nur «engagiert» sprechen. Wir versuchten einen (durchaus guten und legitimen) Ausweg durch eine Meinungsumfrage in den verschiedenen Gegenden der Welt. Die Frage an die Autoren hieß: *Was für eine (eigene) Rolle soll der Priester einnehmen angesichts der Probleme der «tiers monde» (Entwicklungsländer) und der revolutionären Tendenzen in den einzelnen Ländern?* Die Frage ist in den letzten Monaten noch dringlicher geworden.

Leider ist es uns nicht gelungen, trotz größter Bemühungen des Generalsekretariats und einer fest vorliegenden Zusage einen entsprechenden Beitrag aus Lateinamerika zu erhalten. Wir bedauern außerordentlich, daß der versprochene Beitrag uns bis zum äußersten Termin des Redaktionsschlusses nicht mehr zugehen konnte.

Marie-Dominique Chenu

Die Rolle des Priesters in einer industriellen Zivilisation

ZUERST ALS PROPHET, DANN ALS VERKÜNDER DES EVANGELIUMS

Das tatsächliche Leben der Kirche als hierarchisch strukturierte Gemeinschaft des Gottesvolkes ist unmittelbarer «locus theologicus» für das konkrete Glaubensverständnis. Dieser methodologische Grundsatz gilt ganz besonders für die Bestimmung der Theologie, der seelsorglichen Situation und der soziologischen Stellung des Priesters in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts. Daher die Notwendigkeit einer soziologischen wie theologischen Analyse der Lage der Kirche in ihren verschiedenen Bereichen innerhalb der verschiedenen Zivilisationen, in Raum und Zeit.

I

Hier einige Hauptfakten für den Bereich Westeuropas, *die vor jeder Interpretation objektiv registriert werden müssen.* – Das am meisten in die Augen fallende Faktum war das Auftreten der *Arbeiterpriester* nach dem Krieg, in den Jahren 1946–1958, vor allem in Frankreich und Belgien. Dabei spielt für unser Thema ihre Geschichte, ihre Entwicklung, ihre Evangelisationserfolge und ihr kirchenamtlicher Mißerfolg, sowie ihr Wiederaufleben nach dem Konzil im Jahre 1966 keine Rolle. Jenseits aller Episoden liegt ihre, heute anerkannte, offiziell verkündete und weiter entwickelte Bedeutung in ihrer Initiative als solcher. Implizite jedoch in aller Schärfe war in dieser Initiative die Frage nach den Beziehungen zwischen Kirche und Welt in einer durch die industrielle Zivilisation von Grund auf gewandelten Menschheit gestellt. Die Kirche war damit geradezu gezwungen, aus sich selbst herauszutreten und «missionarisch» zu werden.

Nach dem Konzil wuchs in den verschiedenen Ländern Europas die Zahl der Priester, die aus eigener Initiative mit der ausdrücklichen oder stillschweigenden Zustimmung ihrer Bischöfe eine *weltliche «Berufsarbeit»* als Ingenieure, Wirtschaftler, Anwälte usw. *übernahmen* – vor allem an den Stellen, wo sich die neuen Formen sozialer Beziehungen entwickeln, das heißt, das menschliche Grundgewebe, das dem biblischen Begriff des «Nächsten» einen neuen Gehalt gibt.

Aus demselben Geist und unter ganz ähnlichen Bedingungen *übernimmt eine beträchtliche Anzahl von Priestern unter Wahrung der sakralen Funktionen des traditionellen Amtes halbzeitig eine profane Tätigkeit* als Arbeitnehmer. Eine Umfrage im ländlich-bäuerlichen Bereich ergab, daß 48% aller Priester für die Zukunft eine entweder unmittelbar manuelle oder technische Tätigkeit befürwortet.

Bei der Schulung und Vorbereitung zum Priesterberuf wird es heute nahezu überall *nicht allein als nützlich, sondern als wohltätig angesehen, daß die Seminaristen und Kandidaten längere Praktika in weltlichen Unternehmen und Institutionen absolvieren,* je nach den Voraussetzungen, die sie mitbringen.

Im Verlauf der bisweilen recht heftige Formen annehmenden Episoden der Strukturentwicklung des Wirtschaftslebens haben *die Geistlichkeit* und bisweilen selbst Bischöfe *öffentlich halbrevolutionäre Standpunkte bezogen,* die noch vor 30 Jahren undenkbar gewesen und heftig kritisiert worden wären. «Der Priester betreibt keine Politik»: dieses ein Jahrhundert lang überall vertretene Axiom ist heute nicht etwa in sein Gegenteil umgeschlagen, sondern einer Überprüfung unterzogen, mit allen damit verbundenen Problemen und Risiken.

II

Die *soziologische, pastorale und theologische* Interpretation des Priesters und seiner Funktion nach Aussage zahlreicher Berichte und Rundschreiben aus Priesterkreisen:

Wenn die Definition des Priesters und seine verschiedenen Rollen in Frage gestellt sind, dann *hängt das zunächst mit der Erneuerung der Kirche aus dem Geist des Konzils zusammen.* Es ist ganz normal, wenn eine durch die *Rückkehr zum Evangelium* und zum *Grundsatz der Zeitpräsenz* gewandelte Ekklesiologie Einwände gegen die hieratischen Verhaltensweisen und die pastoralen Formen des priesterlichen Amtes mit sich bringt.

Den *Kern* dieser Entwicklung bildet *offenbar die scharfe Kritik an einer «etablierten Christenheit»* und an der – wie man sagt – «konstantinischen Kirche», das heißt einer Kirche, in der das apostolische Amt sich der Strukturen und Einflüsse des herrschenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Systems bedient, als seien sie normale Mittel und Werkzeuge der pastoralen Tätigkeit. Die Säkulari-

sierung der Gesellschaft, eine unvermeidliche und prinzipiell wohltätige Auswirkung der Industrialisierung als Beherrschung der Naturkräfte, führt zu einer Neukonzipierung der Kategorien des Heiligen (sacré) und des Profanen. Dabei wird der Vorrang dem Mysterium Christi gegeben, der in seiner Person alle Wahrheit und allen Wert rekapituliert durch eine Heiligung (sanctification), die keineswegs eine Sakralisierung bedeutet, wie dies zur Zeit der «Christenheit» der Fall war. Die Geistlichkeit tendiert, der Logik dieser christologischen Dynamik folgend, dahin, sich von einem Kastengeist zu lösen, der stärker vom alttestamentlichen Levitentum als vom neuen Bund beeinflußt ist. Daher übernehmen ihre Angehörigen keine profanen Tätigkeiten mehr, um sie zu sakralisieren, sondern um dadurch, unter Wahrung der Eigengesetzlichkeit der irdischen Werte, die Weltpräsenz der Kirche zu bekunden. Aus dieser Perspektive muß man eine gewisse, bisweilen ungeschickte «Entklerikalisierung» verstehen, die vom Problem, ob man die Soutane tragen soll, bis zu dem besorgten Anliegen, nicht mehr wie privilegierte Standesherren zu leben, reicht. Der Priester ist durch seine Berufung auserwählt, «ausgesondert»; doch ist er nicht «getrennt»; er ist, nach dem Vorbild Christi, «Mensch unter Menschen».

Unter dem Eindruck dieser geistigen Haltung mißt der so engagierte Priester seiner *prophetischen Rolle* als Zeuge des Evangeliums in einer in Evolution oder in Revolution gegen die etablierte Ordnung befindlichen Welt *eine Hauptbedeutung* bei. Damit drängt er die Seite der kultischen Funktionen und der hieratischen Note, die nur innerhalb der Gemeinde der Gläubigen eine Rolle spielen, zurück. *Erst «prophetisieren», dann erst evangelisieren; erst evangelisieren, dann erst katechisieren; erst katechisieren, dann erst «sakramentalisieren»: so sind die Etappen.*

Das Kriterium für diese Verfahrensweise das heißt ihren evangelischen Wert und ihre ekklesiale Wirksamkeit, ist die möglichst spontane *Begegnung mit den Armen.* Sie ist das Zeichen schlechthin für das Kommen des Messias, und nicht nur Gegenstand einer moralisierenden Predigt. Hier findet man in einem der Komfortzivilisation entsprechenden Stil die Vermählung des hl. Franz mit der «Frau Armut» wieder, durch die der Arme von Assisi zu seiner Zeit die Fehler und Mängel des von der Kirche sakralisierten Feudalsystems kritisch sichtbar gemacht hat. Diese Liebe zu den Armen bedeutet zugleich und allen Ernstes: Kampf für die Gerechtigkeit trotz aller Doppeldeutigkeiten der verschiedenen Emanzipationsformen, einschließlich in der Dritten Welt.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MARIE-DOMINIQUE CHENU

geboren am 7. Januar 1895 in Paris, Dominikaner, 1918 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum und doktorierte 1920 in Theologie. Er war Professor für Theologiegeschichte in Le Saulchoir und von 1956 bis 1962 an der Sorbonne. Er veröffentlichte: Pour une théologie du travail (Paris 1955), Peuple de Dieu dans le monde (Paris 1966) und arbeitet vor allem mit an der «Revue des sciences philosophiques et théologiques».

Ildefons Alvarez Bolado

Innerkirchlicher Pluralismus und Freiheit in der modernen Gesellschaft

Die Seite 211 gestellte Frage scheint mir schon an und für sich vieldeutig, und dies erst recht im Hinblick auf die heutige Lage der Kirche *Spaniens.* Läßt sich *die* (positive, negative oder «neutrale») Haltung des Priesters zur «Revolution» aus einer einzigen Perspektive betrachten? Haben wir eine auch nur einigermaßen deutliche Vorstellung von dem, was es *soziologisch* heißt, Priester zu sein in unserer im Säkularisationsprozeß befindlichen, von radikalen geschichtlichen Umbrüchen bestimmten Gesellschaft, die objektiv «pluralistisch» ist in einem Pluralismus, der sich bis ins Innere der Kirche selbst erstreckt? Ich glaube nein. Meines Erachtens muß vorerst die Kirche als Volk Gottes integral mit unserer heutigen Welt konfrontiert werden, die von der Tatsache, dem Wert und Sinn des «Faktors Revolution» bestimmt wird. Nur im innerkirchlichen Dialog, der sich aus dieser Konfrontation des Volkes Gottes mit seiner geschichtlichen Welt ergibt, wird sich das Gefüge der pluralen Haltungen abzeichnen, die der Priester im Dienst der Christengemeinden zu diesem «revolutionären Faktor» unserer Kultur einnehmen

kann. Dieser Prozeß scheint zwangsläufig zu einem Wandel des soziologischen «Status» des Priesters innerhalb und infolgedessen auch außerhalb der Kirche zu führen.

Sinn und Ziel des innerkirchlichen Dialogs

Wenn wir die Frage an einen innerkirchlichen Dialog überweisen (der bei uns noch nicht angehoben hat), so denken wir nicht an einen einsamen Dialog der Kirche mit sich selbst. Die Kirche steht stets im Dialog mit der Welt und deren Wirklichkeiten, die eine charismatische Sinnpotentialität zu ihrer Entzifferung durch die Glaubensgemeinde besitzen. Im innerkirchlichen Dialog der Kirche über die heutige Welt und deren bestimmende Faktoren muß man – institutionell – viel mehr auf die christliche *Laienschaft* horchen. Nur eine Laienschaft, die im innerkirchlichen Dialog wirklich angehört wird, wird darin den reichen objektiven Pluralismus der Faktoren der heutigen Welt hervortreten lassen und auch den Pluralismus legitimer kirchlicher Stellungnahmen, die die Kirche in ihrer Einfügung in die Welt nicht unterbinden darf. Wenn die Kirche dies außerachtläßt, wird sie von einer «klerikalistischen» Sicht beherrscht. Und es läuft in diesem Fall auf das gleiche hinaus, ob es sich um den «Klerikalismus des Establishments» oder den «Klerikalismus der Revolution» handelt oder um deren zwangsläufige Folge: die unvermeidliche Spaltung zwischen dem «Klerikalismus der Rechten» und dem «Klerikalismus der Linken». Es geht um etwas anderes: um die Befreiung des ganzen Volkes Gottes, damit es sich plural in die geschichtliche Welt eingliedere, und darum, daß der Priester nicht stereotyp einen Klerikalismus der Rechten oder der Linken vertritt, sondern der Diener des Volkes in dieser pluralen Eingliederung ist, damit es zu einer Eingliederung vom Glauben her und im Glauben kommt.

Klerikale Kirche

Die Vieldeutigkeit der Frage aus unserer nationalen Sicht ergibt sich aus einer besonderen Radikalisierung der schon genannnten Ambiguitätsfaktoren. Unsere Priesterschaft bildet weiterhin eine soziologische Kaste, und infolgedessen ist unsere Kirche immer noch überwiegend klerikal, erhält doch die Laienschaft zum kirchlichen Dialog nicht Zutritt. Unsere Kirche ist eine Kirche ohne anerkannten inneren Pluralismus; sie weist bloß einen «geheimen» Pluralismus auf. Diese Klandestinität hat zur Folge, daß die revolutionären Tendenzen, die in unserer Gesellschaft bestehen – weil sie im kirchlichen Dialog nicht legitim besprochen werden können – sich innerhalb der Kirche in Form «stummer Schismen» auswirken, welche den Evangelisierungselan der Kirche schwer behindern. Dies gilt vor allem von den Evangelisationsgemeinden der Arbeiterwelt und der Welt der Universität. Seelsorger und militante Laien stehen häufig in dieser schmerzhaft prekären Situation.

Die Beziehung zwischen Kirche und Staat

Der (wenigstens am meisten in die Augen springende) Grund dieses Notstands liegt im gegenwärtigen juridisch-realen Regime, das die Beziehung zwischen Kirche und Staat regelt. In dieser Situation, die anachronistisch den Pluralismus der gesamten modernen Gesellschaft zu verkennen scheint, strebt der Staat erfolgreich darnach, jeglichen Keim zu einer pluralistischen Haltung innerhalb der Kirche zu ersticken, da die Anerkennung dieses Pluralismus die Existenz eines Staates in Frage stellen würde, der sich als ausschließlicher Repräsentant der nationalen Einheit versteht. Die Kirche hinwieder pocht darauf, daß der Katholizismus Staatsreligion ist, um jeden religiösen, ideologischen oder politischen Pluralismus zu verunmöglichen, der ihre «offizielle» Rolle im gesellschaftlichen Leben des Landes zu gefährden droht. Auf diese Weise dient das «Konkordat», das gegenwärtig die Beziehung zwischen Kirche und Staat regelt, zugleich zur gegenseitigen Kontrollierung beider in Form eines gegenseitigen Privilegs: Die Kirche privilegiert die jetzige Staatsform, indem sie ihr die Würde eines «katholischen» Staats verleiht; der Staat privilegiert die Kirche, indem er durch die Anerkennung des katholischen Glaubens als Staats-«Konfession» ihre führende Rolle im geschichtlichen Leben sichert. Dieser Tatbestand wird von immer umfangreicheren Minderheiten als ein ideologisches Relikt der Vergangenheit, als eine nicht mehr zeitgemäße Superstruktur empfunden und beklagt.

Freie Kirche in der modernen Gesellschaft

In dieser Lage sollte die Kirche Spaniens ihre Anstrengungen vereinen, um ihren inneren Pluralismus zurückzugewinnen. Nur dadurch kann sie eine wirkliche Beziehung zur spanischen Gesellschaft und den in dieser vorhandenen revolutionären Spannungen herstellen. Dieser Pluralismus ist notwendig, wenn wir wollen, daß der Einsatz des

Gläubigen und des Priesters in der Welt uns nicht zu einem «kontrarevolutionären» oder «revolutionären» Neokonstantinismus hinziehe oder zu einer schmerzlichen offenen oder geheimen Spaltung.

Um eine Lage herbeizuführen, die sich zur Eingliederung der Kirche in die spanische Gesellschaft besser eignet, muß die Kirche ihre Freiheit zurückzugewinnen und für sich selbst keinen anderen rechtlichen «Status» verlangen als den jeder legitimen menschlichen Gemeinschaft. Eine Kirche, die mit allen andern menschlichen Gemeinschaften solidarisch ist und sie nicht durch ihre Sorge um die soziologische «Zentralität» des Tempels an den Rand verweist. Denn wenn der Tempel ein *politisch* privilegierter Ort ist, ist er auch die Stätte, wo die «etablierte Macht» die prophetische Mission der Kirche, ihre «Parteinahme für die Armen der Welt» in Fesseln schlägt. Wenn die Kirche in der modernen Gesellschaft sich darauf verlegt, ihre privilegierte «offizielle» Rolle innerhalb des «Systems» zu spielen, kann sie nicht die Kirche aller sein und selbstverständlich nicht ihre Haltung gegenüber möglichen revolutionären Spannungen in aller Ruhe überlegen, die sonst bei ihrem Aufstand gegen das «System» sich zwangsläufig auch gegen sie erheben.

Unsere Antwort ist somit einfach: Um auf die gestellte Frage zu antworten, und um sie zugleich zu stellen, muß die Kirche Spaniens ihren innern Pluralismus zurückgewinnen und das, was in ihr bereits existiert, anerkennen.

Übersetzt von Dr. August Berz

ILDEFONS ALVAREZ BOLADO

geboren am 15. März 1928 in Valladolid (Spanien), Jesuit, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Barcelona und an der theologischen Fakultät San Cugat del Vallés und an der theologischen Fakultät in Innsbruck, ist Lizentiat in Philosophie und Theologie, doktorierte 1965 in Philosophie und ist Direktor des Instituts Fey Secularidad in Madrid und Konsultor des Sekretariates für die Nichtglaubenden. Er veröffentlichte «La Teología Americana de la ‹muerte de Dios›»: Dios-Ateismo (Deusto 1968).

James O'Connell

Priester und Revolution in Afrika

GIB ZEUGNIS FÜR JEDE FORM MENSCHLICHER FREIHEIT

Die allgemeine politische Situation

Wenige Dinge sind in der gegenwärtigen Situation Afrikas[1] gewisser als die Wahrscheinlichkeit, daß es in dem nächsten Jahrzehnt in manchen Ländern zu politischen Revolutionen kommen wird.[2] Die Regierungen der neuen Staaten übernahmen bei ihrem Amtsantritt eine erst schwach entwickelte Tradition verfassungsmäßiger Ordnung, die sie oft genug nicht achteten, und die auch ihre politischen Gegenspieler nicht zu achten entschlossen waren. Viele für unabhängig erklärte Staatsgebilde wurden nicht mit der tatsächlichen Machtverteilung unter den politischen Gruppen fertig, so daß es unvermeidlich zu Versuchen kam, ein besseres Gleichgewicht zwischen den widerstreitenden Kräften herzustellen. Unerfahrene Regierungen sahen sich der schwierigen Situation gegenüber, daß die sozial erwachten Teile ihrer Landesbevölkerung nach wirtschaftlichem Fortschritt begierig waren, während auf der anderen Seite die zur Verfügung stehenden natürlichen Hilfsquellen dürftig blieben, die Preise für die Ausfuhrgüter fielen und der Mangel an qualifizierten Arbeitskräften allein schon einen raschen wirtschaftlichen Fortschritt nahezu unmöglich machte. Länder mit einer aus mehreren Volksgruppen zusammengesetzten Bevölkerung hatten interne Differenzen, die sich in dem Maße verschärften, wie gebildetere Mitglieder verschiedener Volksgruppen miteinander um Posten im öffentlichen Dienst und verschiedene konstitutionelle Formen des Rechtes auf Ämtervergebung miteinander stritten. Und schließlich trotzen in Südafrika der portugiesische Kolonialismus und weiße Minderheitsregierungen dem Druck der Zahlen wie der Logik der Entkolonialisierung und Demokratisierung in einem fragwürdigen Versuch, Macht und Privilegien zu behaupten.

Wenn in dem kommenden Jahrzehnt in Afrika Regierungen gestürzt werden, wie dies bereits in der Vergangenheit der Fall war, werden wir es zumeist eher mit Staatsstreichen zu tun haben als mit Revolutionen. Staatsstreich bedeutet gewaltsame Änderung der Regierung bei gleichbleibender Gesellschaftsstruktur. Revolution dagegen ist nicht

nur Änderung der Regierung sondern auch Änderung der Gesellschaftsordnung.[3] Doch machen in mehreren afrikanischen Ländern die jüngsten Staatsstreiche strukturelle und vor allem völkische Spannungen sichtbar, die binnen kurzem in Form echter Revolutionen ausbrechen können. So ließen die Ereignisse der kongolesischen Revolution zu Anfang der sechziger Jahre deutlich erkennen, daß die Masse der Bevölkerung gesellschaftliche Strukturwandlungen erwartet hatte, während die Eliten nur darauf bedacht gewesen waren, selbst die Macht aus der Hand der Belgier zu übernehmen. Ereignisse in anderen afrikanischen Ländern zeigen nun, daß die Bestrebungen, die im Kongo sichtbar wurden,[4] weniger ein Ausnahmefall als die Regel zu sein scheinen.

Die afrikanischen Priester

In den politischen Wechselfällen, welche die afrikanischen Länder zu bestehen hatten, unterschieden sich die Reaktionen afrikanischer Priester nur wenig von denen der weltlichen Eliten. In Ländern wie Dahomey, Obervolta und Nigeria gehörten die Priester zur Gruppe derer, die sich der ungeheuerlichen Korruption und der empörenden Verschwendung der politischen Führungsschichten entgegensetzen und mithalfen, das soziale Klima zu schaffen, in dem die ersten Regierungen nach der Gewährung der Unabhängigkeit zur Vernunft gebracht wurden. In Ghana, Gabon und der Republik Kamerun wandten sich einzelne Bischöfe und Priester mutig gegen die Ungerechtigkeiten und trotzten den Ansprüchen autokratischer Regierungen. Im Südsudan teilten die Priester das allgemeine Ressentiment der Völkerschaften des Südens gegen den arabisierenden und islamisierenden Druck der in der Hand von Leuten aus dem Norden befindlichen Regierungen und übernahmen damit unvermeidlich eine gewisse politische Führerschaft beim Aufstand des Südens. Im südlichen Afrika, vor allem in der Südafrikanischen Union, Südrhodesien und in den portugiesischen Gebieten, haben sich die afrikanischen Priester im allgemeinen von den politischen Oppositionsbewegungen fern gehalten. Doch teilen sie zweifellos die Gefühle dieser Gruppen. Sie sahen ihren christlichen Glauben in Versuchung gebracht durch die offensichtliche Neigung der kirchlichen Führung, mit den rassistischen und die farbige Mehrheit in Abhängigkeit haltenden Regierungen zusammenzuarbeiten, und durch die Indifferenz der katholischen Christen in der übrigen Welt.

Wenn man über das Verhältnis der Priester in Afrika zur Politik und Revolution spricht, darf man auf keinen Fall den Faktor der Volkszugehörigkeit außer acht lassen. In dieser Hinsicht gleicht Afrika dem mitteleuropäischen Raum in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg ebenso wie vielen asiatischen Ländern heutzutage. Die Volkszugehörigkeit ist bestimmend für die politische Ausrichtung, für Sympathiekundgebungen und den Streit um Posten. Sie spielt immer und überall eine alles durchdringende und maßgeblich beherrschende Rolle, welche die Existenz anderer Faktoren (wie zum Beispiel der durch den Schritt zur sozialen Wandlung verursachten Unsicherheit) in den Schatten stellt, und wird in Ländern, in denen Solidarität und Abwehrbereitschaft viel leichter ethnische Formen als die Form sozialer Klassenbildung oder andere annehmen, durch Stammesfeindschaften noch verschärft. Zu allem Unglück gelingt es nur wenigen Mitgliedern der Intelligenz, sich über das Stammesdenken oder die aggressiven Aspekte der Volkszugehörigkeit zu erheben. In Ländern wie Uganda, dem Kongo und Nigeria, in denen völkische Feindschaften mit großer Heftigkeit ausgebrochen sind, haben sich die Priester im großen und ganzen nach den ethnischen Trennungslinien aufgeteilt. Doch muß zur Ehrenrettung der afrikanischen Priester gesagt werden, daß ihre Auffassungen dabei bedeutend gemäßigter sind, als die anderer Gruppen ihrer völkischen Eliten. In Nigeria bildeten die Ibo-Bischöfe eine beträchtliche Kraft für eine Lösung, die weniger extrem war, als die schließlich von den Ibo-Führern getroffene Entscheidung zur Trennung von Nigeria. Die schlimmste Auswirkung des Stammesdenkens besteht darin, daß es dauernd die sozialen Probleme verfälscht, welche die Völker zueinander in Gegensatz bringen, und sie zu einer unnatürlichen und völlig unnötigen Feindschaft gegeneinander verleitet.

Die Reaktion der Missionare und expatriierten ausländischen Priester

Priester, die ihre Staatsangehörigkeit aufgegeben hatten und mit den ehemaligen Kolonialbehörden im allgemeinen leidlich ausgekommen waren, standen den nationalistischen Bewegungen anfangs nicht mit großer Sympathie gegenüber. Doch nach Erreichung der Unabhängigkeit der verschiedenen afrikanischen Länder sahen sie, daß sie mit den neuen Regierungen arbeiten konnten und daß ihre Mitarbeit in Schulen und Krankenhäusern

geschätzt wurde. Sie waren bestrebt, sich von der Politik fern zu halten und zögerten lange, ehe sie zu sozialen Fragen Stellung nahmen, damit man ihnen nicht vorwerfen sollte, sie als Ausländer mischten sich in innere Angelegenheiten ihres Gastlandes. Doch haben sie im allgemeinen die gleiche Meinung über die örtlichen politischen Fragen wie die einheimischen Eliten, unter denen sie wirken. Bisweilen hat ihre Verbundenheit zu dem Volk, in dem sie arbeiten, sie dazu veranlaßt, ausdrücklich oder unausgesprochen politisch Stellung zu nehmen. So setzten sich zum Beispiel in Nigeria viele irische Missionare, die bei den Ibos arbeiteten, für ihre Separation ein, während andere, die unter anderen Stämmen tätig waren, die Erhaltung des bundesstaatlichen Zusammenhaltes befürworteten. In manchen Ländern, in denen die Regierungen drohten, die kirchlichen Schulsysteme in eigene Regie zu übernehmen, erhoben die Bischöfe die üblichen Proteste. Ein solcher Zusammenstoß führte zur Ausweisung des aus Frankreich stammenden Erzbischofes von Guinea. Doch sind seitdem alle ausländischen Priester aus diesem Lande ausgewiesen worden, in dem innere wirtschaftliche Schwierigkeiten und das von den abtretenden französischen Behörden hinterlassene Erbe von Bitterkeit und Verärgerung es leicht machten, die Missionare zu Sündenböcken zu stempeln.

Ein Land, in dem weiße oder expatriierte Priester wirklich einer revolutionären Situation der Afrikaner gegenüber versagt haben, ist der *afrikanische Süden*. In Südrhodesien und in der Südafrikanischen Union hat die Geistlichkeit im allgemeinen den Rassismus ihrer Laienschaft gutgeheißen oder doch nur wenig daran getan, ihn zu dämpfen. Die Erklärungen zu Gunsten der Rechte der farbigen Bevölkerung, wie sie manche Bischöfe abgegeben haben, ohne aber auf der anderen Seite für eine gerechte Aufteilung ihrer Priester und Diözesanmittel zwischen den weißen und den farbigen Katholiken zu sorgen, haben auch nicht viel an der allgemeinen Situation geändert. Zweifellos wird die Kirche in diesen Ländern die unzureichenden sozialen Versuche ihrer geistlichen Führungskräfte überdauern, da ihre religiöse Botschaft ungeachtet einer mangelnden sozialen Inkarnierung auf Geist und Herzen der Menschen eine Wirkung ausübt. Doch eine Kirche, deren Priester für die soziale Logik des Glaubens nicht aufgeschlossener und von den Problemen der herrschenden Ordnung so sehr gefangen sind, daß sie den Forderungen der Gerechtigkeit gegenüber taube Ohren haben, ist bereits sehr armselig und blutlos geworden.

Das neue Priesterbild

Wie aber muß die Rolle eines Priesters in einer revolutionären oder potentiell revolutionären Situation sein? Diese Frage gewinnt ihre besondere Bedeutung nicht allein aus den gegenwärtig in Afrika herrschenden Verhältnissen, sondern daraus, daß beizeiten schrittweise ein neues Priesterbild geschaffen werden muß. An dieser Stelle können wir aus Platzmangel nur einige allgemeine Gedanken dazu formulieren:

a) Obwohl der Priester durch seine Bildung zur jeweiligen Elite gehört, ist er durch seine repräsentativen Funktionen an seine ganze Gemeinschaft gebunden, vor allem aber an die «Armen Gottes», die von den Mächtigen so leicht vergessen werden. Ein Priester kann unmöglich einer politischen Lösung zustimmen, die nicht Gerechtigkeit für alle Teile einer Bevölkerung anstrebt. Er muß seine Bildung und seinen Einfluß dafür einsetzen, die Rechte des Volkes deutlich zu machen und zu verfechten.

b) Seine Mittlerstellung weist ihm die Aufgabe zu, Feindschaften und Spaltungen unter den Menschen zu überbrücken. Hier gibt es weder Jude noch Grieche noch irgend eine andere völkische Kluft, wenn er mit seiner Gemeinde vor Gott steht. Niemand ist mehr als der Priester verpflichtet, sich innerhalb eines Staatswesens für politische Integration einzusetzen und alles stereotype Freund-Feind-Denken aus der Perspektive eines einzelnen Stammes abzulehnen.

c) Wenn die Kirche ein Mindestmaß von Freiheit zur Ausübung ihrer Sendung braucht, so ist diese ihre Freiheit ein Symbol für alle menschliche Freiheit, die Gott gehört und nicht dem Caesar. Priester, die sich ehrlich von einem großen, allumfassenden Anliegen betroffen wissen, wachen nicht allein über die Wahrung der kirchlichen Rechte sondern geben Zeugnis für alle Arten von menschlicher Freiheit.

d) Ein Priester verkündet das Evangelium durch das Zeugnis seines Wortes und die Integrität seines Lebens. Sein Handeln in der politischen Sphäre ist häufiger mittelbar als unmittelbar. Doch in dem Maße, in dem der Geist des Evangeliums Bewußtsein und Gewissen der Menschen durchdringt, übt er einen zutiefst humanisierenden Einfluß aus. Auf lange Sicht gibt es keine revolutionäreren Kräfte als die Logik christlicher Ideen und die Macht christlichen Handelns.

e) Der Priester ist kein Mann der Gewalttat, ebensowenig wie jeder andere gute Mensch. Ge-

walt ist im besten Falle ein letzter Ausweg. Man kann sie nur dann als geringeres Übel wählen, wenn die Alternative eine massive Ausbeutung der Menschen und eine unwürdige Unterwerfung ist. Doch wenn Menschen sich für Gewaltanwendung entscheiden, wird der Priester möglicherweise eines Tages zuzugeben haben, daß die Implikationen seiner Predigt und die Art und Weise, wie er mit den Menschen Gemeinschaft gepflegt hat, mit dazu beigetragen haben, daß es so weit kam. Dabei kann es sein, daß ihm keine Wahl bleibt, als mit ihnen den eingeschlagenen Weg weiterzugehen. Doch ihm fällt mehr als allen anderen die Pflicht zu, die unausweichlichen Übel der Gewaltanwendung soweit wie möglich zu verringern.

f) In einer Welt, die mit großer Schnelligkeit weitestgehend entsakralisiert worden ist, verliert der Priester seinen früheren Platz unter den Vertretern der etablierten Autorität. Doch kann er sich statt dessen leicht in der Rolle eines weltlichen Führers wiederfinden. Die jungen Priester in Lateinamerika, die sich den revolutionären Kräften anschlossen, haben diese Wandlung ihrer Rolle klar akzeptiert. Sie brachen mit den Vorstellungen von einem abgesonderten Klerikerstand (mit dem sie ihr Priestertum nicht identifizierten) und stürzten sich in einen erbitterten Kampf gegen die etablierte Macht: einen Kampf, in dem es um die Gerechtigkeit ging. Wenn einmal verheirateten Männern mit weltlichen Qualifikationen die Priesterweihe erteilt wird, wie es in Afrika durchaus schon bald der Fall sein kann, wird dieses Problem der Führerschaft noch akuter.

g) Letzten Endes empfängt der Priester seinen sakralen Charakter von Funktionen, die ihn in der Welt belassen, obwohl sie ihn von ihr trennen. Er hat die Leitung beim Gottesdienst; er gibt Zeugnis vom Evangelium; er müht sich, eine Gemeinschaft der Liebe aufzubauen. Alles, was er sonst noch tut, muß nicht allein diese Funktionen unbeeinträchtigt lassen, sondern logisch zu ihnen in Bezug stehen.

[1] Aus praktischen Gründen habe ich meine Feststellungen auf Schwarz-Afrika, das heißt das Afrika südlich der Sahara beschränkt. Da im Verlauf einer so kurzen Darstellung immer wieder Verallgemeinerungen gemacht werden mußten, sollte man das französische Sprichwort nicht vergessen: Alle Verallgemeinerungen, auch diese, sind falsch.

[2] Zu diesem Problem der mangelnden Stabilität siehe J. O'Connel, The Fragility of Stability: Journal of modern African Studies 5 (1968) 181–191.

[3] Zum Unterschied zwischen «Revolution» und «Staatsstreich» siehe H. Seton-Watson, Neither War nor Peace (London 1960) 188–191.

[4] Siehe H. Weiss, Political Protest in the Congo (Princeton N. J. 1967) XXII–XXIII, 291–292.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JAMES O'CONNELL

geboren am 22. Oktober 1925 in Cork (Irland), Mitglied der Lyoner Afrikamission, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Nationalen Universität von Irland und am Hochschulinstitut für Philosophie der Katholischen Universität Löwen. Er ist Master of Arts, Doktor der Philosophie (1957) und seit 1958 Professor für politische Wissenschaften an der Universität Ibadan (Nigeria). Er ist Mitverfasser von: «Education and Nation-Building in Africa» (New York 1965). Er veröffentlichte mehrere Beiträge über die Situation der Kirche in Afrika und ihre Modernisierung. Er ist Berater des Herausgeberkomitees der «African Ecclesiastical Review» und beigeordneter Herausgeber der «Nigerian Opinion».

Robert Fox

Der Priester bei Minoritätsgruppen

Der Priester, der zu einer Minoritätsgruppe entsandt ist, steht vor vielen Problemen. Werden diese wahrgenommen und setzt man sich mit ihnen auseinander, können diese Probleme zu einem tiefen Erlebnis des Priestertums und zu einem wirkungsvollen Heilsdienst führen. Geht man ihnen aber aus dem Wege oder gewahrt man sie nicht, kann daraus bittere Enttäuschung oder ein unbegründetes Gefühl, seine Sache geleistet zu haben, erwachsen. Ich werde in diesem Beitrag verschiedene dieser Probleme erörtern und sodann kurz die Auffassung des Priestertums vorlegen, die sich aus meinen Bemühungen, mich mit diesen Problemen auseinanderzusetzen, ergeben hat.

1. Mangel an Achtung

Das erste Problem ist das, daß man es überall auf der Welt an Achtung gegenüber Minoritätsgruppen fehlen läßt, daß man ihnen keine Beachtung schenkt, und daß die Menschen, die Minoritätsgruppen bilden, ihre Leistungsfähigkeit und ihre Werte verkennen. Der Priester läßt es ebensosehr wie alle andern an Achtung und Beachtung fehlen, weil er bewußt oder unbewußt das Vorurteil der Majoritätsgruppe teilt – von der er im allgemeinen herkommt oder der er sich in seiner Ausbildung anglich. Darum hat auch er mit diesem Vorurteil zu kämpfen und verspürt auch er diese instinktiven negativen Reaktionen gegenüber Minoritätsgruppen. Hochgesinnte, von intellektuellen Werten durchtränkte Priester haben die Tendenz, jedes Bewußtwerden eines persönlichen Vorurteils zu verdrängen. Die Folge davon ist, daß sie nicht mehr richtig imstande sind, die Minoritätsgruppe so zu erleben, wie sie ist, was sich entweder darin zeigt, daß man von ihr nur wenig erwartet oder daß man sich mit ihr einfachhin übermäßig identifiziert. Beide Haltungen führen zu einem lähmenden Paternalismus.

In seinem Glauben an einen immanenten Gott sollte der Priester die Grundlage zu einem tiefen Respekt vor den Menschen finden, bei denen er wirkt. Er wird ihnen Achtung entgegenbringen: ihrer Person, ihrer Kultur, ihren Lebensumständen, ihren Reaktionen gegenüber dem, was sie ihr ganzes Leben hindurch erfahren haben. Versteht er sein Priestertum als einen Ruf, von jedem Menschen und jedem Ding her, die er erlebt, zu einem lebendigen, immanenten Gott zu kommen, so wird er weniger geneigt sein, den Menschen seine Werte und Reaktionen aufzuzwingen. Sein eigenes Wachsen wird für ihn Antrieb sein, sein Volk zu bilden, und das lebendigste Zeugnis dafür, daß der lebendige Gott gegenwärtig und erreichbar ist.

Eine solche Haltung einzunehmen und durchzuhalten, ist keineswegs leicht. In jedem Menschen besteht die Tendenz, über alles hinwegzugehen, eine Tendenz, die einem Widerstand gegen den Kampf entspringt, die das Leben oder die Wirklichkeit von uns verlangt. Dies gilt erst recht für den Menschen, der eine dienende Rolle gegenüber den andern Menschen erwählt, denn Dienst kann so leicht ein Gefühl hervorbringen, daß der andere etwas nötig habe, was mir selbst nicht not tue. Zweifellos ist der Priester nach dieser Richtung hin versucht. Und da der gleiche Widerstand gegen das Leben sich ebenfalls bei den andern Menschen findet, besteht auch bei ihnen die Tendenz, einer Gestalt beizupflichten oder gar nach einer solchen zu verlangen, die einen Ausweg verspricht und bietet. Selbst wenn sich der Priester bewußt ist, daß er es vermeiden muß, die Leute zu sich «empor» zu ziehen, muß er noch dem Drang des Volkes widerstehen, das aus ihm eine besondere Art von Person machen möchte, die über den Schlüssel verfügt, um in diesem oder im andern Leben dem Unheil zu entkommen. Dieser Prozeß einer immer tiefern Durchdringung des Lebens läßt sich nur um den Preis fortgesetzter Selbstentdeckung weiterführen und dies hat zur Folge, daß man sowohl seine Armut wie seinen Reichtum erfährt. Die Tendenz des Priesters, sich selbst als ein Vorbild für das Volk zu verstehen, macht jedes Erlebnis seiner persönlichen Armut für ihn beinahe unerträglich. Trotzdem er sich in der Liturgie wiederholt als Sünder bekennt, kann der Priester unzugänglich für jede Erfahrung dieser Tatsache sein. Soweit dies der Fall ist, ist seine Fähigkeit, sich mit dem Leben auseinanderzusetzen, reduziert.

2. Das Problem der Identifikation

Dies führt uns zum Nachdenken über ein anderes Problem, das sich dem Priester, der zu einer Minoritätsgruppe entsandt ist, stellt. Mögen diese Leute es noch so sehr mit ungünstigen Lebensum-

ständen, Vorurteilen und Entbehrungen zu tun haben, muß an sie dennoch die Forderung gestellt werden, sich selbst zu feiern. Dies erheischt diese Art von Identifikation mit sich selbst, die eine wirkliche Erfahrung von Freiheit und Liebe zum Ausdruck bringt und erzeugt. Für Leute, die kämpfen müssen, scheint es nicht in Frage zu kommen, irgendwie an eine Feier zu denken. Dann kennt man eben entweder keine Feier oder erlebt sie in einem esoterischen Ritus, der insofern als wünschenswert erscheint, als er vom eigenen Leben ablenkt und es «transzendiert». Indem der Priester das Volk auffordert, das Leben so sehr zu erleben, daß sie sich selbst feiern, da sie aus den Händen des Lebens kommen, wird er sich selbst und seinen Leuten zum Objekt des Widerstandes. Sich selbst, weil er spontan den Erlebnissen seiner selbst, wie das Leben sie mit sich bringen kann, widerstehen wird: dem Erlebnis seiner selbst als eines in mancher Hinsicht Armen, als eines Vertreters von Positionen, die seine Gesellschaft herausfordern, als eines Menschen, der von vielen, die ihn als gefährlich ansehen, zurückgewiesen wird, als eines, der in so mancher Hinsicht reich ist. Seinen Leuten, weil sie spontan dem Erlebnis ihrer selbst, das ihre Lebensumstände ihnen bieten, widerstehen werden. Unentwegt diese Rolle eines Feiernden erfüllen, wenn das Volk, in dessen Dienst der Priester steht, und er selbst von der sonstigen Gesellschaft verachtet, bemitleidet oder «unterstützt» wird, ist dem Wachstum des Priesters überaus förderlich. Ebenso intensiv hingegen ist der Drang, diese Rolle zurückzuweisen zugunsten eines anscheinend wichtigeren Dienstes, nämlich des Einsatzes für die Befreiung des Volkes aus der unhaltbaren Lage, in der es sich befindet. Selbstverständlich ist der Mensch zur Freiheit bestimmt; doch der Menschensohn befreit durch eine tiefe Inkarnation in das menschliche Dasein, worin der Mensch befähigter wird zur schmerzhaften Selbstentdeckung wie zur Feier der Person, die er entdeckt. Jedes Streben nach Befreiung, das ein mythisches besseres Leben (sei es in dieser oder in der andern Welt) für eine Alternative zu einem Einsatz auf Leben und Tod im Stoff der Daseinswirklichkeit halten würde, liefe darauf hinaus, Idolen, aber nicht dem lebendigen Gott zu dienen.

Oft wird die Frage gestellt, ob der Priester, der zu einer andern Kulturgruppe entsandt wird, seine eigene Kultur aufgeben solle, um die Kultur der Gruppe zu übernehmen, in deren Dienst er steht. In dieser Frage ist die unrichtige Annahme enthalten, ein Mensch lasse sich von einer Kultur definieren oder umschreiben. Da sie vor dem Wachstum hervorbringenden Impetus des Lebens zurückschrecken, können Mitglieder einer Minderheitsgruppe Rückzug in Kulturformen an die Stelle authentischer Reaktion auf die Daseinswirklichkeit setzen. Ihr Priester kann sich verrechnen, wenn er es für vorteilig hält, sich hinter ein statisches Bild seiner selbst zu verstecken, das von seinen eigenen Kulturformen oder denen des Volkes entworfen wird. Er verfehlt dabei die wirkliche Lösung, die darin bestehen würde, daß er in der Auseinandersetzung mit den Umständen zu einer echten Selbstentdeckung gelangte.

Wenn beispielsweise die Schwarzen in den Vereinigten Staaten sich um eine Entdeckung dessen bemühen, was sie sind, sind Haartrachten, Musik und typische Nahrungsmittel leicht zu beschaffende, aber nicht richtige Antworten. Bewußt Vorurteil und Diskriminierung erfahren, die Schädlichkeit des Rassendünkels wahrnehmen selbst auf die Gefahr hin, sich selbst als dessen Objekt zu erfahren, wissen, daß man für die Mehrheit unerwünscht ist – und dazu eine um so intensivere Feier selbst in grundlosem Glauben und Lieben – dies sind die wahren Lösungen, die in der Selbstentdeckung des Schwarzen einbeschlossen sind. Der Priester, der im Dienst der Schwarzen steht, geht fehl, wenn er seine Rolle so versteht, daß er sich entweder ohne weiteres mit ihren Kulturformen identifiziert oder sie zu seinen Kulturformen verleiten will. Einen falschen Weg geht er auch, wenn er seine Funktion darin erblickt, Wege zu bahnen, die zu ihrer Eingliederung in die Hauptströme des amerikanischen Lebens führen. Martin Luther King war sich darüber völlig im klaren und so wirkte er mit aller Kraft als echter Führer und als echter Priester. Er lebte sein Leben tief von der Wirklichkeit durchdrungen, in einer intensiven Wahrnehmung seiner selbst in jedem Erlebnis und in einem beständigen Frieden, einer beständigen Feier seiner selbst. So wurde er zu einem organischen Vermittler, der sein Volk zu einer Konfrontation mit Lebensumständen führte, denen man für gewöhnlich ausweicht. Diejenigen, die ihm folgten, ob Schwarze oder Weiße, erlebten Kraft in Kraftlosigkeit, Sicherheit in Verwundbarkeit und Frieden im Konflikt, den die Wahrheit herbeiführte.

3. Die erforderten Qualitäten

Drei Eigenschaften scheinen für den Priester, der zu einer Minoritätsgruppe entsandt ist, ja für jeden Priester notwendig:

Die erste dieser Eigenschaften ist eine Reflektiertheit, die aus einem allumfassenden Respekt für alles, was existiert – Personen, Dinge, Probleme –, herausfließt. Sein Glaube an einen lebendigen Gott, der die Mühe auf sich genommen hat, zu erschaffen und zu erlösen, um sich selbst den Menschen zur Verfügung zu stellen, gibt dem Priester stets den nötigen Auftrieb, um im Unverständlichen so gut wie im Verständlichen das Mysterium Gottes zu verfolgen.

Die zweite Eigenschaft ist eine Sensibilität, worin der Priester zu einem bewußten Namen für all das wird, was er erlebt, und so in dem Prozeß sich selbst benennt. Damit ist nicht ein statischer, unpersönlicher Name gemeint, dem nichts etwas anhaben kann, da er bloß verbal ist, sondern ein persönlicher, dynamischer, stets ändernder Name. Ein Name, dessen Lettern sich bald aus Tränen, bald aus Lachen zusammensetzen, aus Schweiß, Freude, Versagen, Erfolg, Furcht, Kameradschaft, Verlassenheit. Seine Verantwortung für das Wort Gottes erstreckt sich weit über das Predigen eines intellektualisierten Glaubenssatzes hinaus, indem er zu einem lebendigen Wort wird.

Die dritte Eigenschaft ist eine Mitmenschlichkeit, worin der Priester unentwegt darauf ausgeht, sich selbst im andern zu erleben und den andern aufzufordern, sich in ihm zu erleben. Der Schwarze ist weder sein Mündel noch seine Rechtssache, sondern vielmehr das Bild seiner selbst, worin er seine eigenen Zweifel über seine Zugehörigkeit entdeckt. Die Prostituierte ist weder seine Patientin noch seine Kampagne, sondern vielmehr die Inkarnation seines eigenen Selbstverkaufs. Der Heilige ist für ihn weder Idol noch Vorwurf, sondern vielmehr eine Herausforderung, die Reichtümer in seinem eigenen Innern zu erleben. So ist sein Beitrag zum Wachsen der Gemeinschaft weder Legalisiererei noch Manipuliererei. Er ist organisch, insofern der Priester in seiner eigenen Person zum Grund wird, worin er und die Menschen einander als einzigdastehend, verschieden und dennoch eins entdecken. Wenn es sich aus meinen Äußerungen zu ergeben scheint, daß jeder mit dem Priestertum betraut ist, so bin ich davon überzeugt, daß dies der Fall ist, und daß der ordinierte Priester nicht ein Priester für Menschen zu sein hat, sondern sein Priestertum eher dazu lebt, die Menschen zu ihrem Priestertum zu animieren.

Übersetzt von Dr. August Berz

ROBERT FOX

geboren am 18. April 1930 in New York, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am St. Joseph's Seminary und an der katholischen Universität von Amerika in Washington, ist Master of Arts und Aktionsleiter der spanischen Gemeinschaft.

Berichte

Karl Rahner / Karl Lehmann

Die gegenwärtige Diskussion über den Zölibat

Zur Einführung

Bei der Planung dieses Heftes verursachte die konkrete Behandlung der Zölibatsfrage einiges Kopfzerbrechen. Das umfassende Problem selbst konnte nicht sachgemäß in *einem* Artikel besprochen werden. (Ein eigenes Heft unter Mitarbeit der verschiedensten Sektionen von «Concilium» kann evtl. später zusammengestellt werden.) Die differenzierte Lage in den verschiedenen Ländern hätte überdies einem solchen Vorgehen keineswegs entsprochen. Der Vorschlag, die Sache selbst durch einen möglichst umfassenden Informationsbericht über die gegenwärtige Zölibatsdiskussion ins Spiel zu bringen, wurde ausdrücklich bei den Concilium-Tagungen 1967/1968 in Paris bzw. Madrid vom Direktionskomitee der Zeitschrift begrüßt und als die dem jetzigen Gesprächsstand und der Zeitschrift angemessenste Form empfunden. Ziel des Berichts war es, die verschiedensten positiven und negativen Tendenzen, Argumente und Aspekte der Frage, wie sie in der Literatur, in der öffentlichen Meinung und in weniger öffentlichen Überlegungen zu Tage kommen, zusammenzustellen und zu dokumentieren, so daß ein sachlich orientiertes Panorama von Gründen für und gegen den Zölibat als «Ergebnis» resultiert.

Leider konnten wir nicht aus allen Ländern Berichte erhalten. Mühsam gefundene Autoren mußten nach einiger Zeit melden, daß sie sich nicht imstande fühlen, den erbetenen Bericht zu schreiben, da das Thema nach genauer Prüfung in der kirchlichen Öffentlichkeit als «tabu» gelte und von den zuständigen kirchlichen Hierarchen z. T. für eine öffentliche Diskussion nicht freigegeben werde. Priester, die zuwiderhandeln, würden suspendiert oder von ihren Posten entfernt. Dies wurde z. B. vor allem von den Philippinen berichtet; ähnliche Erfahrungen, freilich nicht so dramatischer Art, liegen aus den asiatischen Missionsländern vor. Eine ganz besondere Situation ergibt sich in den Ländern Osteuropas. Ein Bericht, der aus Jugoslawien versprochen war, wurde kurz vor Redaktionsschluß abgesagt, mit der Bitte, «Verständnis zu haben für die Lage». Aus einem anderen osteuropäischen Land erhielten wir folgende Antwort: «... Aber das Thema ist außerordentlich schwierig und bei uns praktisch tabu. Die Schwierigkeit rührt zunächst davon her, daß es bis jetzt kaum Veröffentlichungen zum Thema gibt... Es gibt nur einige Artikel, die die unantastbaren geistlichen Werte des Zölibats hervorheben. Zweifel und Kritik demgegenüber anzubringen, würde aber angesichts unserer besonderen Situation fast als Verrat angesehen. Das Problem ist nicht reif, um bei uns diskutiert zu werden. Das heißt natürlich nicht, daß die Frage nicht da ist. Aber bei offiziellen Anlässen stellt sie sich nicht... Außerdem ist das Thema tabu. Es in Angriff zu nehmen, würde bedeuten, nicht bloß sich selbst, sondern den Orden, dem ich angehöre, heftiger ungerechtfertigter Kritik auszusetzen, die unsere so wichtige Arbeit auf anderen Gebieten benachteiligen würde. Nach meiner und meiner Kollegen Meinung wäre es wünschenswert, wenn Sie in Ihrer Nummer lieber auf dieses Thema, was unsere Situation betrifft, verzichten könnten, denn die Unzufriedenheit unserer Bischöfe... gegenüber dem Autor und der Zeitschrift wäre wohl ziemlich groß.»

Natürlich haben nicht alle Länder, aus denen Berichte fehlen, die Mitarbeit aus diesen oder ähnlichen Gründen verweigern müssen. Es handelt sich zunächst nur um die genannten Fälle. Viele Berichte, die einen viel zu großen und in sich hochdifferenzierten geographischen Raum behandeln sollten, setzen notwendigerweise Schwerpunkte. Daß solche Berichte in gewisser Weise «subjektiv» sind, wird keiner der Autoren bestreiten. Die eben genannten und in den Berichten eigens noch erwähnten Schwierigkeiten zeigen nicht nur, daß die Kirche noch viel an innerkirchlicher Fairness in der freien und sachlichen Diskussion und an gegenseitiger ernsthafter Rücksicht bei Fragen dieser Art lernen muß, sondern daß sie die dafür nötige innerkirchliche Dialogfähigkeit nicht hat, solange sie – in verschiedener Weise – in der Ausübung ihrer Freiheit *von außen* gehindert wird. Dies ist ein nützlicher Wink für die richtige Wertung der Diskussion um den Zölibat: Die Sache selbst und die Diskussion hängen von unendlich vielen theologischen, psychologischen, soziologischen, historischen und politischen Momenten ab.

Der Bericht darüber kann helfen, diese viel-

fachen Verflechtungen kritisch zum Bewußtsein zu bringen. Dies ist eine Voraussetzung für das weitere Gespräch, zu welchen Ergebnissen dies immer führen wird.

Friedrich Wulf

Die gegenwärtige Diskussion um den Weltpriesterzölibat im französischen, niederländischen und deutschen Sprachraum

In den mittel- und westeuropäischen Ländern bewegt sich die Zölibatsdiskussion fast überall um die gleichen Fragen. Unterschiede bestehen höchstens in der Heftigkeit und Radikalität, womit gegen das Zölibats*gesetz* der lateinischen Kirche Stellung genommen wird; sie sind wohl am größten in den Niederlanden, scheinen aber auch in Deutschland größer zu sein als in Frankreich. Das könnte damit zusammenhängen, daß (wenigstens nach der uns vorliegenden Literatur) das kirchliche Bewußtsein der spirituellen Bedeutung des Zölibats in Frankreich immer noch stärker ist als in den übrigen hier angesprochenen Ländern.

1. Der Ausgangspunkt

Übereinstimmung besteht darin, daß die augenblickliche Zölibatskrise seit der Festigung und Durchsetzung des Zölibatsgesetzes durch das Tridentinum ihresgleichen nicht gekannt hat. Sie besteht nicht erst seit einigen Jahren, sondern schwelt schon länger, wenn sie auch erst durch das Konzil in das Stadium der öffentlichen Debatte getreten ist. Sie hat tiefere Ursachen, die vor allem im Gesellschaftsverlust des Priesterstandes in der säkularisierten Welt gesucht werden. Darum konnte auch das Konzil die Diskussion um den Zölibat nicht abfangen. Es hat, wie man meint, den Zölibat zu isoliert gesehen und zu einseitig unter einem theologisch-spirituellen Aspekt, ganz zu schweigen davon, daß die von vielen geforderte öffentliche Diskussion ausblieb. Hier setzt die Kritik an. Man sagt, die Zölibatsfrage sei in der Kirche tabu; es dürfe über sie nicht offen gesprochen werden; dieses Tabu müsse gebrochen werden, anders werde die gegenwärtige Krise mit ihrem Vertrauensverlust gegenüber der kirchlichen Autorität nicht bereinigt. Von daher ist zu verstehen, daß von den Äußerungen des Konzils zum Zölibat, wenn man einmal von den Kommentaren zum Priesterdekret und zum Priesterausbildungsdekret absieht (Vgl. *Dokumentation*), kaum Notiz genommen wird. Was in der polemischen Literatur öfter begegnet, ist einmal der Hinweis auf die Interventionen einiger Bischöfe, die entweder eine öffentliche Aussprache über den Zölibat oder wenigstens ein redliches, die realen Probleme nicht verschweigendes Wort zum Zölibat verlangt hatten, zum anderen die Feststellung in Artikel 16 des Priesterdekrets, daß der Zölibat «von der Natur des Priestertums nicht gefordert» sei. Noch viel weniger vermochte die Zölibatsenzyklika die Diskussion zu beendigen, obwohl sie in aller Ausführlichkeit auf die vorgebrachten Einwände gegen das Zölibatsgesetz einging. Sie brachte die Diskussion erst recht in Gang. Schon in der Sprache, im Ton verfehle sie die Mentalität des heutigen Menschen, bemerkten selbst Wohlmeinende. Schwerer wog nach anderen, daß die zu undifferenzierte und ins Mystische gesteigerte Identifikation zwischen dem Priester und Christus den Priester wie üblich wieder in ungesunder Weise überhöhe und vom Kirchenvolk trenne, daß die vielen Schriftzitate vom Standpunkt einer soliden Exegese wertlos seien, daß auf die anthropologischen Probleme nur ungenügend geantwortet werde, daß die wegen ihrer Zölibatsschwierigkeiten aus dem Amt ausscheidenden Priester zu schnell mit einem moralischen Verdikt versehen würden und die ihnen erzeigte «Barmherzigkeit» der Kirche zu sehr nach Selbstgerechtigkeit aussehe. Aus dieser ungünstigen Aufnahme der Enzyklika ist es wohl zu erklären, daß nur wenige das Neue und Wertvolle in ihr hervorheben.

2. Die Geschichte des Zölibats im Kreuzfeuer

Begreiflicherweise spielt in der Diskussion die Geschichte des Zölibats eine große Rolle. Sie muß ja erweisen, ob der Zölibat und insbesondere die Zölibatsverpflichtung christlichen oder vorchrist-

lichen und sogar unchristlichen Motiven sein Entstehen verdankt. Das Urteil darüber geht weit auseinander, was u.a. damit zusammenhängt, daß diese Geschichte ein sehr komplexer, von mancherlei Anschauungen und Umständen beeinflußter Vorgang ist. «Die Kirche hat mit einer überaus großen Besonnenheit in der Geschichte die *lex continentiae* durchgesetzt», schreibt L. Hödl (Die lex continentiae: Ztschr. für kath. Theologie 83 [1961] 335). «Dieser Einsatz von Klugheit und Festigkeit, von Verständnis und Rücksicht, (sei) auch heute noch der Beachtung wert.» Es werde «in der katholischen Kirche keine Ruhe mehr geben», meint im Gegensatz dazu H. Küng, «bis die Ehelosigkeit (der Priester) wieder wie ursprünglich der freien Entscheidung des einzelnen anheimgestellt und das unter sehr problematischen Umständen eingeführte kirchliche Gesetz rückgängig gemacht worden» sei. (Wahrhaftigkeit 90).

Andere gehen weiter und stellen die Entwicklung des Zölibatsgesetzes so dar, als sei sie eine einzige Geschichte von Irrungen, von Mißbrauch der Autorität und von Manipulationen der römischen Herrschaftskirche. Dazwischen liegen solche, die nach beiden Seiten hin abzuwägen versuchen und zu dem Ergebnis kommen, daß «die entscheidenden Motive für die Entwicklung des Zölibats eben doch biblischer Herkunft zu sein scheinen» (B. Kötting 33) und auf jeden Fall diese Motive immer mehr verchristlicht worden seien (E. Schillebeeckx). Letzteres trifft sicher von den in den Konzilsdokumenten und in der gegenwärtigen Literatur zur Begründung und Rechtfertigung des Zölibats und der Zölibatsverpflichtung angeführten Motiven zu, die nicht «von außen» genommen werden, sondern allein in biblisch fundierten, theologischen Angemessenheitsgründen gesehen werden.

3. Die Grundfrage,

um die alles geht, ist die nach der Erlaubtheit einer gesetzlichen, für alle Priester der lateinischen Kirche verbindlichen Verknüpfung von Amt und Charisma. Wie kann die Kirche, so wird immer wieder gefragt, das Amt, das von sich aus für die Ehe offen ist, wie die Praxis der Kirche beweist und das Konzil noch einmal klar betont, von der Ehe, auf die der Mensch ein unveräußerliches Grundrecht hat, ausschließen? Und umgekehrt: Wie kann die Kirche eine Gnadengabe, die «der Vater einigen gibt» (Dogmat. Konst. «Lumen gentium», Art. 42, mit Bezug auf Mt 19,12), allen, die zum Priestertum berufen sind, durch Gesetz auferlegen? Kann man überhaupt den christlichen Enthusiasmus, der allein dem «Gesetz» der unverfügbaren Gnade unterliegt, durch ein menschliches Gesetz regeln und institutionalisieren wollen? Die Frage als solche wird, soweit wir sehen, von allen, die sich heute zum Zölibat äußern, als echte Frage und darum auch als Schwierigkeit anerkannt, zumal mehr denn je die charismatische Verwurzelung des Zölibats betont wird. Welche Antwort wird von denen, die für die Erhaltung des Zölibats eintreten, darauf gegeben? Als erstes sagt man, die Kirche zwinge niemanden zur Übernahme der Zölibatsverpflichtung. Im Gegenteil: sie lasse nur den zum priesterlichen Amt zu, dem das Charisma der Ehelosigkeit geschenkt sei und der diese darum mit voller Freiheit übernehmen könne. Die tiefere Begründung für ein solches Vorgehen wird darin gesehen, daß die «Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen» ganz und gar auf der Linie des im Amt repräsentierten «heiligen Dienstes am Evangelium» (Röm 15,16) liege (vgl. Mk 10,29) und es darum keineswegs eine Ausnahme sei, daß dem zum Amt Berufenen auch das Charisma der Ehelosigkeit gegeben werde (vgl. Konzilsdekret «Presbyterorum ordinis», Art. 16; Absatz 3: «... confidens in Spiritu donum coelibatus, sacerdotio Novi Testamenti tam congruum, liberaliter a Patre dari, dummodo... humiliter et enixe illud expetant»), wenn er sich nur auf den charismatischen Grund des Amtes einlasse, das (wenigstens in seiner Vollform) den totalen Christusdienst fordere. Man begegne allzu oft, so wird weiter gesagt, falschen Vorstellungen von einem Charisma, als sei dieses ein- für allemal gegeben, geradezu greifbar und «fühlbar» (so z. B. J. Wuermeling: Böckle 77), wo jedes Charisma doch seine Geschichte habe, die eine abenteuerliche Geschichte des Glaubens sein könne. Die Gegner des Zölibatsgesetzes sind mit dieser Antwort nicht zufrieden, indem sie u.a. darauf hinweisen, daß der an den Weihealtar tretende Priesterkandidat die von der Kirche geforderte Freiheit vielfach noch gar nicht habe, weil er seine künftige Entwicklung nicht überschaue und daher hinsichtlich eines Standhaltens im Zölibat unsicher sei; daher nähmen nicht wenige den Zölibat einfach «in Kauf», um dann später feststellen zu müssen, daß sie eine Fehloption getan hätten. Aus solchen Einwänden heraus möchten auch die Befürworter des Zölibats die Freiheit des Kandidaten stärker gewahrt wissen; sie suchen darum nach Wegen, wie dies geschehen könne (Erziehung und Heranbildung des Kandidaten zur Ehefähigkeit, Erprobungen, u. a. in der Zusammen-

arbeit mit Frauen, Heraufsetzung des Weihealters) und plädieren vielfach dafür, daß einer in begründeten Fällen ohne große Schwierigkeiten und ohne Diffamierung von seinem Amt zurücktreten könne.

4. Worin werden die Gründe für die Zölibatskrise heute gesehen?

Sie hängen nach dem Urteil der Experten mit den großen Wandlungen zusammen, die die moderne Welt und Gesellschaft heraufgeführt und die traditionelle Stellung sowie das Selbstverständnis des Priesters erschüttert haben, mit Wandlungen im Bereich der Anthropologie, der Soziologie und der Theologie. Diesen Wandlungen wird auch die Glaubensunsicherheit zugeschrieben, die für viele Priester heute und für die Christen überhaupt kennzeichnend ist .– Die Anthropologie der letzten Jahrzehnte hat uns eine tiefere Kenntnis des Leiblichen und Geschlechtlichen und ihrer unersetzlichen Bedeutung für die menschliche Reifung vermittelt. Das hat auch in der Kirche eine neue, offenere Haltung zu beiden geschaffen und vor allem zu einer nie dagewesenen Aufwertung der Ehe geführt, die zum ersten Mal in der Geschichte eine umfassende Theologie der Ehe ermöglicht hat. Das hatte notwendige Folgen für die Einschätzung der Jungfräulichkeit, die nun relativ zum hohen Gut der Ehe gesehen wurde. Sollte die priesterliche Ehelosigkeit davon unberührt bleiben? Wo immer sich darum Anthropologen, Psychologen und Ärzte zur Zölibatsdiskussion melden, die einen Einblick in die Zölibatsschwierigkeiten vieler Priester gewonnen haben, treten sie in der uns vorliegenden Literatur ausnahmslos dafür ein, dem jungen Priesteramtskandidaten die Wahl zur Ehe oder zur Ehelosigkeit freizugeben. Ihre Argumente werden nun auch von Nichtfachleuten, einschließlich der Priester, aufgenommen und oft mit einer solchen emotionalen Geladenheit weitergegeben, daß trotz der Beteuerung, man wolle selbstverständlich das Charisma der Jungfräulichkeit und dessen Verwirklichung im Priestertum nicht antasten, der Eindruck entsteht, als sei dieses Charisma die ganz seltene Ausnahme, aber nicht der normale Weg. – Sodann die Wandlungen im soziologischen Bereich: Der Priester hat in der modernen säkularisierten Leistungsgesellschaft seinen gesellschaftlichen Ort verloren. Er läßt sich mit seinem Berufsprogramm darin nicht mehr unterbringen. Er weiß darum nicht mehr, wozu er nutze ist (vgl. M. Bellet). In dem dadurch entstehenden Vakuum wird der Zölibat nur allzu schnell fragwürdig. Eine Reihe von Autoren (etwa M. Oraison: Le Monde, P. Picard) halten darum dafür, daß die Zölibatsfrage nur sekundärer Natur sei. Die Zölibatskrise, sagen sie, zeige eine tiefere Krise, die Krise des Amtes in der säkularisierten Welt an, wie deutlich die parallele Krise in den protestantischen Kirchen zeige. Man könne ihr darum auch nicht primär mit theologisch-spirituellen Gründen beikommen, so sehr diese an ihrer Stelle ihren unersetzlichen Wert hätten. Es gelte zunächst, dem Priester wieder zu einer Eingliederung in die Welt und die menschliche Gesellschaft zu verhelfen. – Letzteres wird auch vom heutigen theologischen Priesterbild her gefordert, das nicht mehr in erster Linie von einer den Priester überhöhenden Weihe, sondern vom Amt, vom Dienst her geprägt ist. Von daher ist die Frage vieler: Wie kann der Priester stärker Mensch unter Mitmenschen, Bruder unter Brüdern sein und welche Gestalt muß das Amt annehmen, daß es dem Priester trotz des Abbaues seiner Sonderstellung, seiner Absonderung möglich ist, zölibatär zu leben; welche Gestalt muß in diesem Fall die Gemeinde annehmen, welche Aufgabe kommt ihr für die Erhaltung des Zölibats ihrer Priester zu. Damit sind wir aber schon bei der letzten Frage.

5. Und die Zukunft?

Der Trend geht ohne Zweifel nach einer Abschaffung des Zölibats*gesetzes*. Diese Forderung wird oft so einseitig (aus der einseitigen Sicht der Ehe) und so radikal ausgesprochen, daß der hohe und unersetzliche Stellenwert des Zölibats in der Kirche kaum mehr recht gesehen und gewürdigt wird. Es mehren sich daher die Stimmen derer, die vor der Täuschung warnen, als sei mit der Freigabe der Ehe für den Priester die Frage des priesterlichen Amtes in der modernen Welt gelöst. Es wächst die Einsicht, daß die Zölibatsfrage nicht mehr isoliert gesehen werden kann, wie es noch die Enzyklika getan hat, auch und gerade dann, wenn man den Weltpriesterzölibat, den Zölibat der Seelsorgspriester, der Kirche erhalten will. Es gelte, so sagen viele, die Strukturen zu ändern und an die reale Situation unserer Zeit anzupassen: die Strukturen der Ausbildung, des klerikalen Systems (M. Oraison), der Gemeinde und vor allem des Amtes selbst. Es sei durchaus denkbar, daß aus dem Amt, wie es bisher verstanden und ausgeübt werde, einzelne Dienste ausgegliedert und verheirateten Männern, sakramental oder durch einfache bischöfliche Sendung, übertragen würden. In diesem Zusammenhang taucht immer wieder der Vor-

schlag auf, reife, bewährte Ehemänner mit dem Vorsteheramt bei der Eucharistie zu betrauen. Nur das Vollamt, der als total in Anspruch nehmender Beruf ergriffene «heilige Dienst am Evangelium» (Röm 15,16), solle dem ehelosen Priester vorbehalten bleiben. Das entspreche dem tiefsten Sinn des charismatischen priesterlichen Amtes. Nur in dieser differenzierten Schau sei die Zölibatskrise auf die Dauer zu beheben. Welche Wege in die Zukunft hinein die Kirche einschlagen wird, wird sie allein bestimmen müssen.

Die hier gebotene Zusammenstellung führt nur die wichtigsten Publikationen an.

1. Veröffentlichungen in französischer Sprache

a) Bücher

P. Hermand, Condition du Prêtre: Mariage ou Célibat (Paris 1963).
P. Winninger, Pouvoir d'Ordre et Devoir d'Ordre, le Recrutement sacerdotal, le Célibat ecclésiastique (Strasbourg 1964).
Mariage et Célibat. III^e Congrès de l'Association Catholique Internationale d'Études médico-psychologiques (Paris 1965).
M. Oraison, Le Célibat. Aspect négatif – réalités positives (Paris (1966).
J. P. Audet, Mariage et Célibat dans le Service pastoral de l'Église: Histoire et Orientation (Paris 1967).
M. Bellet, La Peur ou la Foi. L'Analyse du Prêtre (Paris-Bruges 1967).
Th. Matura, Célibat et Communauté (Paris 1967).
J. M. Pohier, Psychologie et Théologie (Paris 1967).

b) Aufsätze

D. H. Salman, De la Fidélité dans le Célibat ecclésiastique et dans le Mariage chrétien: Supplément de la Vie Spirituelle 16 (1963) 257ff (Mai).
Beirnaert, L., Célibat sacerdotal et Sexualité: Études (März 1964) 366ff.
J. Galot, Sacerdoce et Célibat: Nouvelle Revue théologique (Februar 1964) 133ff.
M. Metzger, Prêtres célibataires et Prêtres mariés: Supplément de la Vie Spirituelle 18 (1965) 208ff.
M. Bellet, Prêtre pour la Liberté: Informations catholiques internationales N° 302 (15.12.1967) 28f.
B. Gardey, Le Célibat sacerdotal met en Question notre Culture: Supplément de la Vie Spirituelle 21 (1968) 222ff (Mai).
M. Oraison, Le Débat sur le Célibat des Prêtres: I «Clergé» et «Laics»: un Système séculaire. II «D'une Présence cléricale à une Présence missionaire»: «Le Monde» 9.u.10. April 1968.

2. Veröffentlichungen in niederländischer Sprache

a) Bücher

Anonymus, Celibaatscrisis. Suggesties van een priester (La Haye 1963).
E. Schillebeeckx, Het Ambts-Celibaat in de branding (Bildhoven 1966) deutsche Ausgabe: Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung (Düsseldorf 1967).
W. Quant e. a., Feiten over uitgetreten priesters (Hilversum 1968).
Hoe denken de gelovigen over de celibaatswet = De Kerk van morgen (Horstink, Amersfoort).

b) Aufsätze

Kardinal B. Alfrink, Over het priesterlijk Celibaat: Katholiek Archief 18 (1963) 946ff.
R. Bunnik, Kerkelijk ambtsdrager en huwelijk: Te Elfder Ure 11 (1964) 249ff.
P. van Belkom, Opvoeding tot celibaat: De Nieuwe Mens 16 (1964–1965) 25ff.
J. Gronheid, Het celibaat van de priester, teken van het Godsrijk: De Nieuwe Mens 16 (1964–1965) 19ff.
R. Bunnik, Het zielzorgelijk tekort. Concilie en Celibaat: Te Elfder Ure 13 (1966) 137ff.
ders. De theologische studie van virginiteit en ambtscelibaat: Tijdschrift voor Theologie 6 (1966) 148ff.
Thijssen, F., Het Ambts-Celibaat in een open dialoog:
E. Schillebeeckx, Het nieuwe mens- en godsbeeld in conflict met het religieuse leven: Tijdschrift voor Theologie 7 (1967) 1ff.
J. Loeff, Het ideal van het celibataire priesterschap: Kosmos en Oecumene (1967) 284ff.
R. van Kessel, De encycliek «Sacerdotalis caelibatus»: Theologie en Pastoraal 64 (1968) 257ff.
Theologie en Zielzorg 62 (1966) 325ff.
Sondernummern von Zeitschriften:
De Heraut 97 (1966) 196ff.: 98 (1967) 228ff.
Ons Geestelijk Leven 43 (1966–1967) 321ff.
Katholiek Archief 22 (1967) 528ff.

3. Veröffentlichungen in deutscher Sprache

a) Bücher

M. Pfliegler, Der Zölibat (Einsiedeln 1965).
Catholicus, Um den Zölibat (Zürich 1966).
Um die Meinungsfreiheit. Das Diskussionsforum um «Zölibat» und «Kirche» (Nürnberg 1968).
G. Hamburger, Katholische Priesterehe oder der Tod eines Tabus? (Hamburg 1968).
Der Zölibat. Hrsg. Franz Böckle (Mainz 1968).
L. Rinser, Zölibat und Frau (Würzburg ²1968).
Th. Kopp, Zölibat heute. Beiträge zu einem Glaubensgespräch (Leutesdorf am Rhein 1968).
A. Antweiler, Zum Pflichtzölibat der Weltpriester (München 1969).
B. Kötting, Der Zölibat in der alten Kirche (Münster i. W. 1968).

b) Aufsätze

B. Häring u. a., Der Zölibat des Priesters: Theologie der Gegenwart 9 (1966) 125ff.
K. Rahner, Der Zölibat des Weltpriesters im gegenwärtigen Gespräch I u. II.: Geist und Leben 40 (1967) 122ff; 41 (1968) 285ff.
F. Wulf, Der christologische Aspekt des priesterlichen Zölibats: Seminarium 19 (1967) Okt.–Dez. 774ff (Nachdruck in: Geist und Leben 41 [1968] 106ff).
P. Picard, Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz: Geist und Leben 41 (1968) 21ff.
F. Wulf, Enzyklika über den priesterlichen Zölibat = Nachkonziliare Dokumentation Bd. 8 (Trier 1968) Einleitung S. 9–26.
E. Klinger, Der Zölibat von der Ehe her gesehen: Geist und Leben 41 (1968) 377ff.
S. Kraft (altkath.), Zur Vereinbarkeit von geistlichem Amt und Ehe: Der Seelsorger 38 (1968) 312ff.

FRIEDRICH WULF

geboren am 18. Juni 1908 in Düsseldorf, Jesuit, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Münster und Tübingen und doktorierte 1946 in Philosophie. Er veröffentlichte: Geistliches Leben in der heutigen Welt (Freiburg 1960) und ist seit 1947 Chef-Redakteur der Zeitschrift Geist und Leben.

Mario Cuminetti

Die heutige Zölibatsdiskussion in Italien, Spanien und Portugal

1. Die allgemeine Lage

Um sich von der Diskussion über den Priesterzölibat in den genannten Ländern gleich ein Bild machen zu können, muß man sich bewußt sein, daß diese Nationen theologisch stark von den französischen und, in geringerem Maß, von den deutschen Veröffentlichungen abhängen. In der jüngsten Zeit waren auch die Echos der holländischen Diskussion und die Schriften von E. Schillebeeckx von großem Gewicht. Von Ausnahmen abgesehen, die immer häufiger werden, ist die Theologie nicht eigenständig. Darum werden auch die Beziehungen zwischen Lehramt und Theologie eher als unterwürfiges und sozusagen passives Warten auf die Weisungen der Hierarchie verstanden. Statt sich um Reflexionen und Erörterungen zu bemühen, welche Themen vorausnehmen, Fragezeichen setzen, Wege einschlagen, die ebenfalls vertretbar sind, zieht man es vor, auf die Entscheidungen zu warten und sie dann eher unkritisch zu erklären. Dies gilt erst recht, wenn die Probleme umstritten und heikel sind, wie das bei unserm Thema der Fall ist.

Darum steht man oft einem eher negativen Faktum gegenüber: die eröffnete Diskussion über den Zölibat wird Zeitungen, Wochenblättern (und damit den Grenzen und der Voreingenommenheit, die diesen Presseerzeugnissen eignen) und einigen Zeitschriften überlassen, die gerade deshalb von der Hierarchie nicht gern gesehen werden. Die offiziellen oder offiziösen Zeitschriften nehmen stets für die amtlichen Standpunkte Partei, und zwar auch nach dem Rundschreiben «Sacerdotalis caelibatus», das doch für eine positive Erörterung Raum ließ. Und es ist bezeichnend, daß sozusagen alle Kleruszeitschriften keine oder nur knappe Erklärungen zur Enzyklika Pauls VI. abgegeben und sich darauf beschränkt haben, polemisch auf nuanciertere oder kritische Stellungnahmen zu antworten.[1]

2. Die Stellungnahmen

Die Gründe, die für die Beibehaltung des Priesterzölibats vorgebracht werden, sind praktisch die gleichen wie in «Sacerdotalis caelibatus». Dies gilt für die Abhandlungen, die vor der Enzyklika erschienen sind,[2] wie für die in der Folge veröffentlichten Stimmen. Nur wird man sich seit Beginn der sechziger Jahre des Unterschieds zwischen Zölibat und Priestertum immer deutlicher bewußt und besteht man weniger auf dem Argument, der zölibatäre Priester sei disponibler.[3] Auch machen einige Autoren, die für die gegenwärtige Praxis der lateinischen Kirche eintreten, einen Unterschied zwischen den Gründen für den Zölibat der Weltpriester und den Motiven für die Ehelosigkeit der Ordenspriester.[4]

Gegenüber solchen, die die gegenwärtige Praxis in Frage zu stellen suchen, und gegenüber den Priestern, die den Zölibat aufgeben, ist der Ton meistens hart.[5] Seit der Enzyklika haben sich die Stellungnahmen nicht viel verändert; es wird von neuem betont, da nun der Papst gesprochen habe, müsse die Diskussion zu Ende sein.[6]

Diejenigen aber, für die die Diskussion nicht zu Ende ist, packen das Problem von verschiedenen Seiten aus an. Gehen wir von einer 1959 veröffentlichten Arbeit des italienischen Dominikaners R. Spiazzi[7] aus. Darin wurde vorgeschlagen, im Hinblick auf den Mangel an Priesterberufen und auf die Schwierigkeiten, auf die heute die Verwirklichung der priesterlichen Keuschheit stößt, die Möglichkeit zu studieren, verheiratete Männer nicht nur zum Diakonat, sondern auch zum Priestertum zuzulassen. Praktisch hätte man sich auf einen dreifachen Priestertyp hinorientieren können: verheirateter Priester mit den ordentlichen Kultfunktionen; vom Diözesanbischof abhängiger zölibatärer Priester, und schließlich eine dritte, ebenfalls zölibatäre, vom Papst abhängige Klasse zur Erfüllung allgemeinerer und spezieller Aufgaben. Dieser Vorschlag rief heftige Polemiken hervor, und einige Autoren nahmen an, die Rede, die Johannes XXIII. am 27. Januar 1960 anläßlich der Synode von Rom hielt, sei gegen ihn gerichtet gewesen. Tatsächlich veröffentlichte R. Spiazzi in der Folge weitere Aufsätze, um seine Stellungnahme abzuschwächen und in besseres Licht zu setzen.[8]

3. Die in Diskussion stehenden Punkte

Von dieser Sicht des Problems ging man, ohne das Argument des Priestermangels zu unterbewerten, zu Erwägungen über, die mit der Natur der Beziehung zwischen Zölibat und Priestertum enger zusammenhängen.[9] Die am meisten behandelten Aspekte sind: die immer deutlichere Unterschei-

dung zwischen Zölibat und Priestertum; Bejahung der Gründe, die für den Zölibat sprechen, wobei jedoch betont wird, daß sie die Einwände nicht ausschließen;[10] Unterscheidung zwischen Ansicht und Lehre der Kirche einerseits und der Meinung des Bischofs von Rom und der geschichtlichen Lösung anderseits. Die eigentliche Meinungsverschiedenheit liegt unseres Erachtens inbezug auf den zweiten Punkt vor, über den sich die Gesprächspartner noch nicht gut verständigen konnten. Man gibt zwar allgemein zu, daß das Charisma der Ehelosigkeit bei dem, der sich zum Priestertum berufen fühlt, nicht notwendigerweise vorhanden sein muß. Man ist somit im wesentlichen einig über die Gründe, die für den Zölibat vorgebracht werden, doch schließt dieser Konsens nicht eine Einmütigkeit in sich, weil die Ausgangspunkte verschieden sind. Auf der einen Seite geht man von mehr personalistischen Erwägungen aus und schließt auf die Freiheit der Wahl; auf der andern Seite geht man von «objektiven» Überlegungen aus und schließt auf ein zölibatäres Priestertum. Und da eben die Ausgangspunkte verschieden sind, gelangt man zu keinem echten Dialog. Diejenigen, die für die Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Ordnung eintreten, gewahren nicht, daß die von ihnen vorgebrachten Gründe, auch wenn sie stimmen mögen, nicht entscheidend sind für die andern, die auf der Notwendigkeit des Charismas der Jungfräulichkeit bestehen, das nicht unbedingt an die Berufung zum Priester gebunden ist; und darum nehmen diese zwar die für den ehelosen Status vorgebrachten Gründe an, bemerken aber, wenn einer nicht dazu berufen sei, könne er ihn nicht so leben;[11] er wird in der Ehe leben, auf die Art und Weise, wie es diesem Stand entspricht. Gonzalez-Ruiz gibt meines Erachtens die Problematik treffend wieder, wenn er schreibt: «Das Problem der Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit stellt nicht einen Wert in sich dar, sondern einen Wert, der sich aus den Beziehungen ergibt, die es mit dem ‹Professionalismus› oder dem ‹militanten Einsatz› innerhalb der Kirche hat. Besieht man den kirchlichen Zölibat unter diesem Gesichtspunkt, so bildet er ein Problem, das nicht göttlichen Ursprungs ist, sondern eher unter die ausschließliche Zuständigkeit der Kirche fällt, die es in jedem einzelnen Fall lösen muß, wie es eine bestimmte existentielle Situation erfordert».[12] Wer für die jetzige Praxis eintritt, gerät praktisch mehr oder weniger in Gefahr, den Zölibat zu einem «Ding an sich» zu machen und die existentielle Situation, die für die andern entscheidend bleibt, zu unterbewerten.

4. Der Priesterbegriff

Von diesen beiden verschiedenen Gesichtspunkten bedingt, spielen auch die Begriffe des Sakralen und des Priestertums in der Diskussion mit, obwohl wir sie, insbesondere den ersten, kaum angedeutet gefunden haben. Was den Begriff des Sakralen betrifft, so dreht sich die Diskussion um das Sakrale des Priestertums an sich und um das Sakrale als Relation.[13] Was die Natur des Priestertums betrifft, gibt es solche, die für eine rein «funktionale» Auffassung eintreten, und andere, die diese Auffassung für unzulänglich halten. Auch G. De Rosa S. J. ist der Ansicht: Wenn man den Priester bloß auf Grund seiner Funktionen definiert, so ist der Zölibat etwas Zusätzliches, das nicht zur Pflicht gemacht werden kann.[14] Doch dies genügt nicht, insofern der Priester für De Rosa auch der der Liebe Christi geweihte Mann Gottes ist. Und an diesem Punkt hebt die Diskussion an, insofern ihm erwidert wird, dies sei eine allen Christen gemeinsame Dimension. Die Verschiedenheit liege in der Art und Weise, sie zu leben: im Zölibat oder in der Ehe, und es sei nicht ersichtlich, warum der Priester sie notwendigerweise im Zölibat leben müsse.

[1] Die italienischen Zeitschriften des Jahrgangs 1967 enthalten sozusagen keinen Aufsatz zum Thema. Die portugiesische Zeitschrift «Lumen» hat sich darauf beschränkt, die Übersetzung des Briefes über den Zölibat von K. Rahner zu veröffentlichen. In Spanien widmet die «Ilustración del Clero» dem Problem mehrere Seiten, jedoch von mehr polemischen Charakter: vgl. die mit «Illustrator» gezeichneten Bemerkungen (1967, 665–670; 1968, 304–314); B. Prada, Roma ha hablado sobre el celibato, 1967, 268–285. Eine Zeitschrift, die der Diskussion in einem abgewogenen Ton Raum gibt, ist «Incunable». Unter den Kommentaren zur Enzyklika sind zu nennen: A. Leite, O celibato sacerdotal, Broteria 1967, 498–515; G. De Rosa, Il celibato sacerdotale nel pensiero di Paolo VI: La Civiltà Cattolica (1967) III, 209–222.

[2] Unter den zahlreichen Veröffentlichungen nenne ich: J.C. Fernandez-Cid, J. Huergo usw., El celibato sacerdotal (Salamanca 1959); E. Balducci, Perché i preti non si sposano (Milano 1962); C. de Villapadierna, El celibato y la Biblia: Naturaleza y Gracia (1961) 3–12; G. De Rosa, Il celibato sacerdotale: La Civiltà Cattolica (1966) II, 547–562; IV, 422–439.

[3] Vgl. Balducci aaO. 42, 131; T. Goffi, L'integrazione affettiva del sacerdote (Brescia 1967) 26–27.

[4] Der Priester ist Priester nicht zu einem spezifischen Vollkommenheitsstreben, sondern zur sakramentalen Ausübung der Funktion Christi (Balducci aaO. 42ff). Wenn auch in andern Motivierungen wird dieses Thema auch von einigen Autoren vertreten, die für die Freiheit des Priesters von der Zölibatsverpflichtung eintreten: A. Zarri, Teologia del probabile (Torino 1967). Vgl. auch den Bericht von R. Martinez über eine Diskussion in der Accademia Alfonsiana zu Rom (El celibato eclesiastico. Dialogo Professores-alumnos de la Acad. Alf. de Roma: Pentecostes 10/1966, 54–65). Meines Er-

achtens müßte die Unterscheidung jedoch noch vertieft werden, wie dies auch die Schlußfolgerungen der Alumnen aus diesem «Dialog» zeigen.

[5] Es finden sich Ausdrücke wie: «Zerstörer des Glaubens und der Tradition»; «umstürzlerische Propaganda der Frustrierten»; Ehe, die «Herz und Leben spaltet»; «in Beschlag nehmende» menschliche Liebe usw. Vgl. die angeführten Werke von B. Prada, C. de Villapadierna, G. De Rosa. Vgl. auch: B. Lavaud, Cause e rimedi alle attuali defezioni della vita sacerdotale e religiosa: Rivista di ascetica e mistica (1967) 336–348. Zudem werden die Argumente der Verteidiger der Wahl zwischen Ehe und Zölibat vergröbert und entstellt wiedergegeben. Vgl. J. J. Alvarez, Errores modernos: El celibato sacerdotal, 81–113.

[6] «Roma locuta, causa finita», schreibt B. Prada aaO. 268; «in voller Kenntnis der Sache hat die Kirche einen Schlußpunkt unter eine Debatte gesetzt», G. De Rosa aaO. 211; nach dieser feierlichen Aussage «haben die Diskussionen keinen Sinn oder dann lediglich den eines Skandals», L'Osservatore Romano 6/8/67.

[7] Annotazioni: Monitor ecclesiasticus (1959) 369–409. Der Teil mit den Ausführungen über den Zölibat (387ff) schloß mit dem Satz: «In dem, was nach dem Evangelium nicht wesentlich ist, muß man mit Intelligenz und Mut vorgehen».

[8] Santità di una legge: L'Osservatore Romano 15/6/1960. In diesem Beitrag, der einen eingehenderen Aufsatz zusammenfaßte, der ebenfalls im Monitor ecclesiasticus (1960, 26–30) erschienen war, weitete der italienische Dominikaner die Problematik gegenüber dem ersten Aufsatz aus. Er schlug nicht mehr die frühere Lösung vor, auch wenn er wiederum Bedenken im Hinblick auf den Mangel an Priesterberufen äußerte.

[9] Vgl. A. Zarri aaO. 4; P Balestro, Per un celibato positivo: Vita e pensiero (11/1967) 1172–1183; R. Martinez aaO. Vgl. auch die Nummern von September und Oktober der Zeitschrift «Incunable» und den Kommentar zur Enzyklika von C. M. Beattle in: Questiones de vida cristiana (31/1967) 110–120. Zudem verbreiten zahlreiche Aufsätze und Veröffentlichungen die Ansichten der ausländischen Autoren, die für die Freiheit der Wahl eintreten.

[10] Diese Überlegungen werden vor allem von P. Balestro vorgebracht. Er schreibt (aaO. 1172): «Zum Unterschied von andern Gebieten, wo ein als gültig erachteter Einwand das, wogegen man Einspruch erhebt, ausschließt, oder wo die Antwort den Einwand umstürzt, scheint uns dies hier nicht der Fall zu sein. Beide Positionen haben zum Teil recht, und das Gültige der einen Position ist nicht imstande, die andere Position als unrichtig zu erweisen.» Die Motive für die Wahl des Zölibats «lassen sich nicht für alle gleich definieren» (S. 1183).

[11] Darum halten sie die Interventionen des Papstes nicht für entscheidend: vgl. Beattle aaO.; A. Zarni aaO.

[12] J. M. Gonzalez-Ruiz, Il celibato «apostolico» secondo S. Paolo: C'è un domani per il prete? (Milano 1968) (El celibato «apostolico». 1 Cor. 7,25–40; DOC, n. 143/1964).

[13] Balestro aaO. 1181. Vgl. M. Cuminetti, La Chiesa nell' epoca della secolarizzazione: Testimonianze, n. 101/1968.

[14] G. De Rosa aaO. 221–222. Obwohl sie ebenfalls für eine «funktionale» Definition des Priesters eintreten, verlangen andere Autoren hingegen immer noch den Zölibat, insofern dieser «in der Linie des evangelischen Zeugnisses liegt» und somit von der Funktion erfordert ist (vgl. J. Daniélou, L'Osservatore Romano 6/6/1968).

Übersetzt von Dr. August Berz

MARIO CUMINETTI

geboren am 28. Oktober 1934 in Albino (Italien), 1957 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Bergamo und an der Universität Gregoriana, doktorierte 1963 in Theologie und ist Direktor der Kleruszeitschrift «Servizio della Parola».

Thomas Pucelik

Die Zölibatsdiskussion in den Vereinigten Staaten von Amerika

«Die Diskussion über den Zölibat des Klerus hat bereits einen Punkt erreicht, von dem aus es kein Zurück mehr gibt.» So urteilt Dr. John Cogley, ein bekannter Theologe und Schriftsteller der Vereinigten Staaten, in einem von der «St. Louis Review» am 8. März 1968 herausgegebenen Sonderheft. Die Herausgeber dieses führenden katholischen Diözesanblattes wünschten mit den Lesern einen Dialog über wichtige religiöse Fragen zu beginnen. Cogley wählte zum Thema: Die Kirche und die Zukunft.

Nach dem Geständnis, wenn überhaupt jemand, so könnten nur wenige sich ein Bild davon machen, was sich in unmittelbarer Zukunft in der Kirche ereignen werde, suchte Cogley zu bestimmen, in welcher Richtung sich der tiefgreifende Wandel vollziehen werde, vor dem die Kirche in Amerika stehe. Inbezug auf den Klerus sagte er: «Die Schaffung eines verheirateten Klerus wird schwerwiegende Umstellungen in der Pfarrei- und Diözesanorganisation erfordern, doch diese Änderungen werden vorgenommen werden. Es ist bereits deutlich geworden, daß der Kirche keine andere Wahl bleibt, als der Auffassung zu folgen, die bei den wiederholten Umfragen unter dem Klerus selbst geäußert wurde.»

Die Stellungnahme der amerikanischen Bischöfe

Der Klerus und die Laienschaft stellen sich die Frage, ob «etwas ändern wird». Im November gaben die zu Washington versammelten Bischöfe der Vereinigten Staaten eine Erklärung ab, welche die Geltung des Zölibats bekräftigte und sagte: «Es ist nicht zu verantworten..., irgendwelche Hoffnung zu hegen, daß diese Disziplin geändert werde. Eine solche Erwartung ist unbegründet.» Darnach möchte man meinen, jede offizielle Diskussion über dieses umstrittene Thema sei ausgeschlossen, auch wenn die Nationalkonferenz der katholischen Bischöfe ein detailliertes Programm zu einer Unter-

suchung über Leben und Dienst der Priester angekündigt hat. Doch mit dieser bischöflichen Verlautbarung war die angelegentliche Auseinandersetzung über den Zölibat nicht zu Ende.

Die Diskussion

Vor dieser Erklärung der amerikanischen Bischöfe war eine andere Stellungnahme erfolgt von seiten der Teilnehmer an der nationalen Tagung über den Priesterzölibat, die vom 6.–8. September 1967 auf dem Campus der Universität Notre-Dame stattgefunden hatte. In dieser Entschließung hieß es: Die Teilnehmer unterstützen den «Vorschlag, daß es den Diözesanpriestern des lateinischen Ritus freigestellt werden soll, zu heiraten oder ehelos zu bleiben, während sie den aktiven Kirchendienst ausüben.»

Die an dieser Tagung gehaltenen Vorträge wurden, zusammen mit einem Aufsatz «Clerical Marriages: Ante and Post Facta» gesammelt und herausgegeben im Buch «Celibacy: The Necessary Option» (Herder & Herder, 1968). Der Herausgeber, George H. Frein, hat auch eine Einleitung verfaßt, die über die Diskussion und öffentliche Debatte berichtet, die zu der Abhaltung der Tagung über den Priesterzölibat geführt hatte. Dies betrifft die Periode vom 9. Juni 1965 bis zum 10. Oktober 1967.

Eröffnet wurde die Zölibatsdiskussion im «National Catholic Reporter» mit einem Aufsatz eines «Sacerdos Occidentalis»: «Soll das Konzil sich mit dem Zölibat befassen?». Der Aufsatz, den P. James Kavanaugh unter dem Pseudonym Stephen Nash schrieb, war der erste direkte Angriff auf das Zölibatsgesetz, der in der weltlichen Presse erschien. Sein Artikel in der «Saturday Evening Post» (3. Dez. 1966) «Ich bin ein Priester, ich will heiraten» sprach aus, was vorher bloß gedacht, aber nie öffentlich geäußert worden war.

Das später erschienene Buch von Kavanaugh «A Modern Priest Looks at His Outdated Church» (Trident Press, New-York 1967) wurde zu einem Bestseller und seine Ideen über Priestertum und Zölibat und noch über manche andere Probleme der Kirche wurden und werden von Tausenden gelesen. Kavanaugh erklärte, warum er den Artikel für die «Post» geschrieben habe, und er griff das an, was seiner Meinung nach bloß etwas Legalistisches, «ein sinnloses Gesetz» sei. Die Priester nähmen eine Lebensweise auf sich, von der sie keine Kenntnisse haben, und sie unterzögen sich weiterhin den Gesetzen der Kirche, weil es ihnen an Mut fehle, «auf eigenen Füßen zu stehen».

Die Umfrage Fichters

Während Kavanaugh seiner Meinung «allein» Ausdruck gab, taten sich andere Priester zusammen und organisierten sich, um in dieser Frage etwas zu unternehmen. Im Verein mit dem Herausgeber des «National Catholic Reporter» (NCR), Robert J. Hoyt, veranstaltete eine Gruppe von Priestern eine Umfrage über die Einstellung des amerikanischen Klerus zu seinem Priesterleben. Die Ergebnisse dieser Befragung wurden vor kurzem veröffentlicht in dem von Joseph H. Fichter S. J. herausgegebenen Buch «America's Forgotten Priests – What They Are Saying» (Harper & Row, 1968). Der vorherige Pressebericht, der am 12. Dez. 1966 erschienen war, fand in weiten Kreisen Beachtung. Der Fichter-Report zeigte, daß 62% von mehr als 3000 Priestern, die geantwortet hatten (es wurden nur Nicht-Pfarrer und Nicht-Prälaten befragt), dafür eintraten, die Zölibatsdisziplin der freien Wahl zu überlassen (während nur 5% sicherlich heiraten würden, wenn es ihnen freigestellt wäre). Es gab kaum eine katholische Zeitschrift, die nicht über diese Umfrage berichtet und zu ihr Stellung genommen hätte, obwohl einzelne, wie «U. S. Catholic» (Mai 1968), von Kap. 8 «Verheirateter Klerus» keine Notiz nahmen.

Da nach den früheren Berichten über den Fichter-Report vielleicht die Mehrheit der Priester des Landes für eine Änderung der Gesetzgebung eintrat, riefen die Priester, die die Umfrage angeregt hatten, andere zusammen, von denen sie dachten, sie würden sich für den «Wahl-Zölibat» einsetzen. Im November 1966 wurde dann die «National Association for Pastoral Renewal (Nationale Vereinigung zur Erneuerung der Seelsorge) gegründet.

Obwohl das Gerücht umging, der Papst wolle ein Rundschreiben über den Zölibat herausgeben, plante die NAPR, Ende 1967 ein öffentliches Treffen über diese Frage zu halten und dazu Fachleute verschiedener Disziplinen einzuladen. Selbst die Zeitschrift «America», die sich zunächst geweigert hatte (7/1965), eine Diskussion über den Zölibat zu veröffentlichen, schrieb in ihrem Leitartikel (4/8/1967): «Der Plan der NAPR ist realistisch und verantwortbar... konkret und konstruktiv... und scheint durchführbar.»

Ein Vorschlag zu einer praktischen Lösung?

Der Plan der NAPR bestimmte nicht nur die öffentliche Meinung, sondern machte auch mit einem Vorschlag bekannt, den Robert T. Francoeur in

der Zeitschrift «Jubilee» (10/1966) veröffentlicht hatte. Er schrieb: Die weitblickenden und apostolisch gesinnten Bischöfe könnten anfangs (um eine praktische Lösung zu finden, bevor es zu einer ernsthaften Krise kommt) «einige der talentierten und einsatzbereiten Priester, die jüngst Rom um die Erlaubnis zur Heirat ersuchten, schließlich aber ebenfalls zur Laisierung gezwungen wurden, zu einer flexiblen Gruppe zusammenfassen... Das Rohmaterial für ein solches Projekt ist vorhanden.» Von der eher unbestimmten Idee eines «Zusammenfassens» oder «Projektes» kam es dann zum ausdrücklichen Vorschlag der NAPR, ein besonderes Ordinariat zu errichten, um die Einführung des Wahl-Zölibats in den Vereinigten Staaten zu lenken und zu überwachen. Man dachte, der Apostolische Brief «Ecclesiae Sanctae» (Acta Apostolicae Sedis 58: 11, Oct. 23, 1966, 760–761), worin der Heilige Stuhl sich bereit erklärt hatte, Praelaturae für Sonderapostolate zu schaffen, biete dafür die kirchenrechtliche Grundlage.

«*Wahl-Zölibat*»

Es fand das Treffen in der Notre-Dame Universität statt; die NAPR hielt ihre erste öffentliche Versammlung ab und wählte den Mitarbeiterstab, der zusammen mit den Mitgliedern sich für das Ziel des «Wahl-Zölibats» einsetzen sollte. Die Ergebnisse der von Fichter durchgeführten Meinungsforschung wurden veröffentlicht, worin es sich zeigte, daß wenigstens 7000 Priester für eine Änderung der Gesetzgebung eintraten, während die neue, von Laien herausgegebene Zeitschrift «Twin Circle» in einer von ihr veranstalteten Umfrage zum Ergebnis kam, daß um die 90% der befragten Pfarrer und Prälaten Gegner einer Änderung der Zölibatsdisziplin waren.

Ein Leitartikel der Zeitschrift «Ave Maria» (9/23/1967) übte an der Zusammenkunft des NAPR Kritik. Er bemerkte: «Der Wille zum Heiraten wird... in der Kirche gut aufgenommen werden, wenn der eigentliche Zusammenhang dargelegt wird und die Gründe, warum dies für die Kirche gut sein soll, deutlich gemacht werden.» Die Entwicklung scheint in dieser Richtung zu verlaufen. Um den «eigentlichen Zusammenhang» scheint es der neugegründeten «National Federation of Priests Councils» zu gehen, die ungefähr 48000 der 60000 Priester der Vereinigten Staaten vertritt. Wie berichtet wurde, haben die Delegierten Arbeitsdirektiven für permanente Komitees gutgeheißen, die «vom Studium spezifischer Probleme des Priesters wie des Wahl-Zölibats... zu umfassenderen Problemen übergehen, welche die ganze Kirche betreffen, wie z. B. die Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen und die Beteiligung von Laien und Klerikern an der Bischofswahl» (NCR 5/29/1968).

Was die Frage betrifft, ob der Wahl-Zölibat für die Kirche gut ist oder nicht, so herrscht darüber selbstverständlich eine große Meinungsverschiedenheit. In einem Aufsatz «The Vocation Crisis» (Our Sunday Visitor», 3/10/1968) sprach Bischof John J. Wright von einer neuen Ernte an Priesterberufen «zu der von Gott bestimmten Zeit» und zwar «bei einem das ganze Leben hindurch dauernden Zeugnis für die Räte der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams». Die amerikanische Hierarchie finanziert ein gründlicheres Studium des Priesterlebens, das sich auch auf die Frage des Zölibats erstrecken wird. Die Herausgeber der «St. Louis Review» (4/19/1968) schrieben: «Die Bereitschaft der Bischöfe, sich mit Pastoralfragen zu befassen, ist aus ihrer eingehenden Erforschung des Lebens und Dienstes der Priester ersichtlich. Dies ist ein Bereich, der für die Kirche sehr entscheidungsvoll ist. Die Bischöfe haben einige der bewährtesten Fachmänner unseres Landes zur Mithilfe gewonnen. Die Tatsache, daß Erzbischof Dearden mit Vertretern der NAPR zusammentraf (März 1968) und daß die Frage des Priesterzölibats in den Untersuchungsbereich einbezogen wird, zeigt den Wunsch, heikle Fragen, die das Leben der Christen betreffen, nicht wegzuschieben, sondern aufzugreifen.» Diese Untersuchung wird voraussichtlich drei Jahre dauern. Vielleicht sind bis dann die Probleme der Laisierung und neuer Strukturen (vgl. J. H. Fichter, Bishops Ought to Marry: Commonweal 5/19/1968) für einen «vielgestaltigen Klerus» gelöst (Philip Sharper in «The Critic» 2/1968) und ist es deutlich geworden, was für die Kirche und das Gottesreich der Liebe und des Friedens gut ist.

Übersetzt von Dr. August Berz

THOMAS PUCELIK

geboren am 21. September 1932 in den Vereinigten Staaten, Priester. Er studierte am St. Thomas College und am St. Paul Seminary und am Angelicum in Rom. Doktorierte 1962 in Theologie und ist Assistenz-Professor für Religion an der Bradley Universität (Peoria, Illinois).

Manuel Edwards

Die heutige Zölibatsdiskussion in Lateinamerika

Es läßt sich nicht behaupten, daß in Lateinamerika eine öffentliche Diskussion über den Priesterzölibat bestehe. Zwar zirkulieren privat viele Schriften über dieses Thema und es sind zahlreiche Übersetzungen aus europäischen und nordamerikanischen Zeitschriften vorhanden, aber es liegen nur wenige eigenständige Äußerungen darüber vor. Und doch entbehrt die Frage nicht des Interesses für die Kirche Lateinamerikas. Alles, was den priesterlichen Lebensstil und das Priesterbild angeht, wirkt sich direkt auf die Möglichkeiten des Priesternachwuchses in dem sosehr an Priestermangel leidenden Kontinent aus. Deswegen wird das Problem in erster Linie vom pastoralen Standpunkt aus betrachtet; es liegen aber auch theologische und anthropologische Reflexionen vor.

Sinn und Wert des Priesterzölibats

Sowohl vor wie nach der Enzyklika Pauls VI. stoßen wir in einigen wichtigen Schriften auf Überlegungen und Meinungen über den Priesterzölibat.

Vor allem sucht man den Sinn des Zölibats zu erhellen. In dieser Linie liegen die Aufsätze von Enrique E. Fabbri «Celibato y sexualidad» und «Celibato y Reino de los Cielos»[1] und von Manuel Ossa S. J. «Amor y Celibato»,[2] die im Blick auf die Situation des Priesters kluge Erwägungen über den Zölibat im allgemeinen vorbringen. Von den geschichtlichen und theologischen Aspekten her preist Urbano Zilles die Sinnhaftigkeit des Priesterzölibats in seinem Aufsatz «Do Celibato eclesiástico»,[3] worin er sagt: «Die Jungfräulichkeit ist das sichtbare Zeichen dafür, daß der Christ aus Liebe zu Christus allem zu entsagen vermag; die Kirche ist ermächtigt, ihre Priester zu der Lebensform zu verpflichten, die ihr für den Heilsdienst am angemessensten erscheint» (S. 942). Hernán Larraín S. J. ergründet den psychologischen Aspekt: «El Celibato: punto de vista psicológico»,[4] und zeigt Sinn und Wert des Zölibats auf, zugleich aber auch seine Schwierigkeiten und die entsprechenden Forderungen, die an Auswahl und Ausbildung der Priesterkandidaten zu stellen sind. Msgr. Enrique Alvear, Bischof von San Felipe (Chile),[5] legt die Spiritualität des Zölibats und seinen Dienst an der christlichen Ehe dar. Sehr aufschlußreich ist der Aufsatz von Carlos Manuel de Céspedes über die Lage in Kuba («Sacerdocio y situación en Cuba»).[6] Darin heißt es: «In unsern Verhältnissen erscheint auch die diskutierte und diskutable Forderung des Zölibats als sinnvoll. Der Priesterzölibat trägt außerordentlich zum Zeugnis absoluter Verfügbarkeit bei – eine beredte Sprache, die unser Volk trefflich versteht. Meiner Meinung nach ist die kirchenrechtliche Vorschrift zu revidieren; die Gesetzgebung des Ostens erscheint mir als dem Evangelium gemäßer, und doch habe ich den Priesterzölibat nie so sehr geschätzt wie heute, nach drei Jahren des Heilsdienstes in Kuba.» Sodann ist auf Schriften hinzuweisen, welche die jetzige Disziplin verteidigen. Salomón Rahaim S. J. analysiert und verteidigt in seinem Buch «Curos casados ¿por qué no?»[7] das Rundschreiben Pauls VI. und das Zölibatsgesetz eingehend. Abgeklärter äußert sich im gleichen Sinn Jorge Mejía, Redaktor der Zeitschrift «Criterio»: «Es ist erklärlich, daß die Kirche einige bittet, ohne Frau zu leben. Wenn man dabei auch Gefahr läuft, die Charismen zu institutionalisieren, so würde man, wenn man davon absehen würde, in die andere, viel größere Gefahr geraten, wenigstens prinzipiell nicht auf der Höhe der Gaben zu stehen, die uns verheißen worden sind.»[8] Auch Carmelo Giaquinta tritt für die geltende Gesetzgebung ein in seinem Aufsatz «Celibato sacerdotal hoy»,[9] worin er bemerkt: «Sofern die Kirche mit ehelosen Priestern für die Bedürfnisse eines gläubigen Volks zu sorgen vermag, darf sie nicht nur, sondern wird sie auch gut daran tun, mit dem Priesterdienst nur Ehelose zu betrauen, wie es bis jetzt in der lateinischen Kirche Gesetz ist» (S. 425).

Abschaffung des Zölibatsgesetzes?

Einige Autoren nehmen zum Zölibatsgesetz und zur Zölibatsenzyklika eine ganz andere Stellung ein. In seinem Werk «Padres solteiros, padres casados»[10] argumentiert P. Napoleao da Costa gegen dieses Gesetz, wobei er sowohl von der Institution des Priestertums wie von der heutigen Lage der Priester ausgeht. «Ist der Zölibat der einzige Lebensstand, der sich mit dem Priestertum vereinbaren läßt? Machte Christus bei der Wahl seiner Apostel die Ehelosigkeit zu einer absoluten

Bedingung?» (S. 20). «Wenn es stimmt, daß der Zölibat nicht zum Wesen des Priestertums gehört, so kann es ohne weiteres der Fall sein, daß der Kandidat zwar zum Priestertum, nicht aber zum Zölibat berufen ist» (S. 39). Eine neuere und viel gründlichere Analyse nimmt Paulo E. Andrale Ponte vor in seinem Aufsatz «Celibato Sacerdotal e Lei do Celibato».[11] Er schreibt: «Was viele ernstzunehmende und abgewogene Katholiken wünschen, ist nicht die Abschaffung des Priesterzölibats, sondern die Aufhebung des *Gesetzes*, das den Zölibat für die Priester als obligatorisch erklärt» (S. 567). «Die gesetzliche Auferlegung des christlichen Zölibats ist etwas Widersprüchliches: Eine Gabe Gottes kann nicht kraft eines Gesetzes auferlegt werden» (S. 555). «Der Zölibat wird den Priesterkandidaten von Gesetzes wegen auferlegt, statt daß das Priestertum von Gesetzes wegen nur denen gewährt wird, die aus freiem Willen das Charisma der Ehelosigkeit erwählt haben» (552). «Statt das Charisma zu bestärken, macht das Kirchengesetz des Zölibats seine Authentizität zweifelhaft. Meines Erachtens wird der Zölibat durch die gegenwärtige kanonische Gesetzgebung beeinträchtigt» (S. 562). «Die Aussicht auf eine Änderung des geltenden Gesetzes bestärkt in mir nur die Kraft und die Liebe, die meinen Zölibat zu etwas Sicherem und Beglückendem machen» (S. 566). «Tritt in der Sorge um die Aufrechterhaltung des Zölibats nicht die Angst zutage, daß ohne dieses Gesetz sich die Zahl der zölibatären Priester stark vermindern würde? Wäre es nicht besser, man ließe es zu, daß der Herr der ist, der sowohl die Priesterberufe wie die Berufungen zur Ehelosigkeit weckt, und man sähe in beiden Fällen von jeglichem juridischen Drucke ab?» (S. 567).

Das Schicksal der lateinamerikanischen Kirche und der Zölibat

In vielen Ländern wird die Meinung geäußert, man könne bei Beibehaltung des geltenden Gesetzes verheiratete Personen zu Priestern weihen. Der Bischof von Lins (Brasilien), Msgr. Pedro Paulo Koop, sagte in seinem Votum, das nicht in der Konzilsaula vorgebracht werden durfte und später veröffentlicht wurde:[12] «Man ändere nichts an der bestehenden Ordnung. Man führe nur ein anderes Pastoralinstrument ein, das imstande ist, unserer betrüblichen religiösen Situation jetzt und in naher Zukunft abzuhelfen. Die Bischöfe sollen sich keine Illusionen machen! Das Schicksal der lateinamerikanischen Kirche steht auf dem Spiel. Man muß sich dazu entscheiden, entweder die Zahl der Priester unverzüglich zu erhöhen durch Herbeiziehung von Ledigen oder Verheirateten, oder dann dem traurigen Untergang der Kirche in Lateinamerika zuzusehen» (S. 911). Im gleichen Sinn sagte Msgr. Elías Andraos, Exarch der melchitisch-katholischen Gemeinde von Buenos Aires:[13] «Wir stehen vor zwei Rechten: vor einem Recht, das der göttlichen Ordnung angehört, und einem andern, das der kirchlichen Ordnung angehört. Das erste ist das dem Volk Gottes zukommende Recht, die geistliche Betreuung zu erhalten, die zu seinem ewigen Heil erfordert ist. Das andere ist das kirchliche Recht, das infolge seiner Forderung so, wie die Dinge praktisch und konkret liegen, es verunmöglicht, dieses göttliche Recht zu sichern. Es geht nicht darum, ein Gesetz abzuschwächen oder gar aufzuheben, das die moralischen Kräfte des mit den übernatürlichen Mitteln versehenen Menschen übersteigen würde, sondern ihm ein anderes beizugesellen, das eine gangbare, praktische Lösung für ein Problem ermöglicht, das sonst mit jedem Tag verwickelter und schwieriger wird» (S. 151). Die Pastoralsynode der Kirche von Santiago (Chile) erklärte:[14] «Die Synode will in der Linie des Zweiten Vatikanums und der Enzyklika den besonderen Wert bestätigen, den das Charisma der Ehelosigkeit besitzt als Zeichen dessen, was der Priester mit seinem Wort verkündigt und durch seinen Priesterdienst verwirklicht. Man hält es für notwendig, unverheiratete und verheiratete Männer, die der Geist in unsern Gemeinden erweckt, zum Diakonat oder eventuell auch zum Presbyterat zu weihen» (S. 138). Die «Erklärung der Zweihundert»[15] präzisiert und untermauert diese Auffassung: «Wann wird Chile zu seiner Reife als Volk Gottes gelangen? Warum führt man nicht das Presbyterat verheirateter Männer ein, die wie in der Urkirche aus den Gemeinden selber hervorgingen? Selbstverständlich würde es sich um verheiratete Männer handeln aus dem einfachen Grunde, daß es nicht Sache Zwanzigjähriger ist, eine führende Stellung einzunehmen. Die leitenden Männer in den menschlichen Gemeinschaften treten zutage, wenn sie in das Erwachsenenalter eingetreten und schon verheiratet sind. Warum machen wir aus etwas, was gar nicht wesentlich ist, ein entscheidendes Hindernis, so daß wir für ein so schwerwiegendes Problem keine Abhilfe schaffen können?» (S. 7). «Das Kriterium Pauls VI. (Nr. 38 der Enzyklika) schafft Klarheit: Die geschichtliche Situation bestimmt das Vorgehen des Heiligen Geistes. Es kann auch sein, daß jetzt, in andern geschicht-

lichen Situationen mit andern anthropologischen Umständen, der Heilige Geist seinen Einfluß darnach richtet. Wir fragen uns: Ist dies nicht der Fall in Lateinamerika?» (S. 9).

Inwieweit werden diese Überlegungen und Auffassungen vom Klerus und den Kirchen der verschiedenen lateinamerikanischen Länder geteilt? Dies läßt sich sehr schwer sagen, da hierüber keinerlei umfassende, gründliche Meinungsforschung angestellt wurde. Sicher ist dies, daß man in jedem Land über dieses Thema nachdenkt und spricht, auch wenn wenig darüber geschrieben wird. Die Weihe von Verheirateten wird als unerläßlich für die Betreuung der Basisgemeinden angesehen, da der Einsatz ausländischer Priester nicht die richtige Lösung ist. Die Aufwertung des Charismas der Ehelosigkeit bringt neues Licht. Die Verteidigung des geltenden Gesetzes oder der Wunsch nach seiner Aufhebung finden ihre besten Argumente gerade in der Aufwertung des Charismas oder in der pastoralen Motivierung. Und zweifellos ist für Lateinamerika dieser letzte Aspekt entscheidend, ist es doch die an Priestern ärmste Kirche, die es auf der Welt gibt. In Ozeanien trifft es einen Priester auf 696 Katholiken, in Nordamerika auf 732, in Europa auf 904, in Asien auf 1661 und in Afrika auf 1754; in Lateinamerika aber trifft es nur einen Priester auf 4985 Katholiken.[16]

[1] Zeitschrift «Criterio», Buenos Aires, 9. März und 8. Juni 1967.
[2] Zeitschrift «Mensaje», Santiago (Chile), Dez. 1965.
[3] Zeitschrift «Voces», Petropolis (Brasilien), Nov. 1966.
[4] «Mensaje», Aug. 1966.
[5] Zeitschrift «Teología y vida», Santiago, Jan.–März 1967.
[6] «Criterio», 13. Okt. 1966.
[7] Leitartikel von «Jus», México, 1968.
[8] «Criterio», 27. Juli 1967.
[9] «Criterio», 9. Juni 1966.
[10] Belo Horizonte (Brasilien), 1965.
[11] «Revista Eclesiastica Brasileira», Sept. 1967.
[12] «Voces», Nov. 1966.
[13] «Criterio», 9. März 1967.
[14] Comisión Arquidiocesana Postconciliar, Sept. 1967.
[15] Erklärung von 219 ausländischen Priestern zu Handen der Bischöfe von Chile, Aug. 1967.
[16] Vgl. Pro Mundi Vita, Nr. 22, 1968: América Latina y sus sacerdotes.

Übersetzt von Dr. August Berz

MANUEL EDWARDS PINTO

geboren am 1. April 1914 in Santiago (Chile), Mitglied der Genossenschaft von den heiligsten Herzen, 1937 zum Priester geweiht. Er studierte in kongregationseigenen Studienhäusern. Seit 1963 präsidiert er die latein-amerikanische Konföderation der Religiosen (CLAR).

Daniel Pasu-Pasu

Der kirchliche Zölibat Situation in Afrika

Stand der Frage

Vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils hat eine gewisse Presse eine Kampagne für die Einführung der Priesterehe in der lateinischen Kirche unternommen. Eines der gewichtigsten Argumente war der zunehmende Rückgang an Priesterberufen vor allem in den Missionsländern, die zum größten Teil unterentwickelt sind. Diese Auffassung hat bei nicht wenigen Priestern Gehör und eine günstige Aufnahme gefunden. Vielleicht war diese Haltung vor allem von der christlichen Liebe zu den Ländern diktiert, worin das Christentum noch nicht endgültig etabliert ist. Es läßt sich jedoch an der Aufrichtigkeit der Gesinnung zweifeln, wenn es zu Fanatismus, zur Aufgabe des Berufs und zum öffentlichen Ungehorsam kommt. Denn hat man es nicht erlebt, daß gewisse europäische Priester gruppenweise oder einzeln ihr Bistum mit einer Frau am Arm verließen, um, wie sie vorgaben, die Kirche zu zwingen, zu diesem Problem Stellung zu nehmen? Kann man auf diese Art die Zahl der Priesterberufe in den Missionsländern steigern? Die afrikanischen Priester empfinden Unbehagen darüber, daß gewisse Theologen des Westens ihre Situation, die sie oft nur schlecht kennen, als Argument zur Rechtfertigung ihrer eigenen Theorien und Anliegen benutzen. Indem man über eine Frage von solcher Bedeutung in der Presse oberflächlich diskutiert, verliert man zwangsläufig das in dieser Sache erforderte Taktgefühl und bestärkt man die unsicher gewordenen und schwächern Priester in ihrem Schwanken. Gewiß haben die kongolesischen Priester die Debatte über den kirchlichen Zölibat mit Interesse aufgenommen und verfolgt. Sie hatten weder die Absicht, sie zu bekämpfen, noch die, die neuen Theorien ohne weiteres bei ihnen zur Anwendung zu bringen. Aber sie wollten die Grenzen und die

theologische Tragweite der Diskussion genau bestimmen. Es ist symptomatisch, daß die Infragestellung des Werts des kirchlichen Zölibats mit der Vertiefung der Theologie der Ehe und des Laienapostolats zeitlich zusammenfällt. Die Größe und Schönheit der ehelichen Liebe einerseits und die Durchschlagskraft der Laienapostel in gewissen Milieus anderseits konnten den Gedanken aufkommen lassen, zölibatäre Priester seien der Kirche nicht von Nutzen. An allen unsern Universitäten gibt es mehrere Fakultäten. Ein Student kann kaum gleichzeitig alle Fakultäten wählen. Das Menschenleben zwingt uns, zwischen verschiedenen Möglichkeiten eine Wahl zu treffen. Daß einer sich für die eine Laufbahn entscheidet, die seiner Ambition entspricht, will nicht heißen, er verachte die andern Disziplinen, für die er sich nicht entschieden hat. Jede Universitätsfakultät ist für das Leben der Nation als Ganzes genommen notwendig. Ich sehe nicht ein, warum die Existenz der zölibatären Priester ein Hindernis für das Laienapostolat sein sollte. Es gibt im Hause des Vaters verschiedene Wohnungen. Die kongolesischen Priester sind in ihrer Mehrheit nicht der Ansicht, die Priesterheirat sei eine Lösung zur Verchristlichung Afrikas. Sie könnten sich jedoch damit einverstanden erklären, daß die zuständigen Autoritäten angelegentlich die Frage prüfen, ob nicht in einzelnen Fällen in einem Stamm oder einem isolierten Dorf ein gut unterrichteter und von allen geachteter Mann von Stand zum Priester geweiht werden könnte, um die Gemeinschaft zu animieren und ihr zu dienen.

Der Zölibat heute

Es erscheint mir, ehrlich gesagt, als anmaßend, ein objektives, gültiges Urteil darüber abzugeben, wie sich der gesamte afrikanische Klerus zum Zölibat stellt. Um zu einem solchen Urteil zu kommen, müßte man in allen afrikanischen Ländern, wo der Klerus einigermaßen organisiert ist, soziologische Umfragen veranstalten. Soviel ich weiß, wurde noch keine ernsthafte Meinungsforschung über diese Frage vorgenommen. Was wir als unsere persönliche Ansicht formulieren, geht aus dem allgemeinen Eindruck bei Gesprächen und Begegnungen mit den kongolesischen Priestern hervor. Konsultationen auf Provinzebene dienten zur Zusammenstellung eines Berichts an die Vollversammlung des kongolesischen Episkopats von 1967. Selbst ohne wissenschaftliche Untersuchung steht es fest, daß die lateinische Kirche im Lauf ihrer Geschichte bei ihrem Klerus Schwächen erlebt hat und immer noch erlebt. In allen Ländern, selbst in den sogenannten christlichen Stammlanden, gibt es Priester, die versagen; ihre Zahl schwankt je nach Schätzung zwischen 5 und 30 Prozent. Jedes religiös organisierte Land besitzt auch eine mehr oder weniger zahlreiche Priesterelite, die dem nationalen Klerus Ehre macht und seinen Ruf hebt. Wir geben zu, daß die gesellschaftspsychologische afrikanische Hochschätzung der Fruchtbarkeit und der Weiterdauer des Lebens es schwieriger machen kann, keusch zu leben. Selbstverständlich beschränken sich unsere Überlegungen auf die gesellschaftspsychologische Ebene. Auf dieser Ebene läßt sich auch, von außen, gesehen, denken, daß das allgemeine Vordringen der modernen Promiskuität und Nacktkultur für die Jugend von heute das Problem der Sexualität verschärft. In diesem gesellschaftspsychologischen Zusammenhang bleibt für die jungen Menschen, die sich zum kirchlichen Zölibat entscheiden, das Problem der Geistesstruktur und der Erziehung. Nicht zufällig hat die moderne Wissenschaft ihre psychologischen Forschungen vorangetrieben, um Milieugeschädigten wieder das psychische Gleichgewicht zu geben oder das unruhige Gewissen solcher, die in objektiv falschen Situationen leben, zu beruhigen.

Kongolesische (afrikanische?) Priester und der Umbruch

Von diesen tiefgreifenden Strukturveränderungen bleiben auch die kongolesischen Priester nicht verschont. Sie sprechen die Sprache ihrer Zeit und übernehmen die Ideen und Lebensweisen ihrer Zeit. Einzelne sind ihrer Sendung, die Gebrechen des Volkes Gottes zu heilen und dieses zu läutern, untreu geworden. Diese Krise der Treue zur priesterlichen Keuschheit hat gewissen westlichen Denkern Anlaß gegeben, darin eine besondere Situation in Afrika zu erblicken. Sie äußerten ohne weiteres die Meinung, das Heil der afrikanischen Kirche liege in der Priesterehe. Ich möchte leidenschaftslos und unvoreingenommen diese Meinung berichtigen. Weiß man im Westen, daß in gewissen religiösen Situationen im Kongo (in Afrika?) die Amtsträger verpflichtet waren, sich wenigstens zeitweilig der Ehe zu enthalten? Aus diesem Grunde behalf man sich damit, erst Männern von einem gewissen Alter ein Amt anzuvertrauen. Weiß man, daß früher ein Krieger sich während der Feindseligkeiten keiner Frau nahen durfte? Auf die Übertretung dieser Vorschrift war die Todesstrafe gesetzt.

Weiß man, daß am Vorabend einer großen Jagd oder eines großen Fischfangs das ganze Dorf oder der Stamm sich des ehelichen Verkehrs enthielt? Wer ein Opfer darbrachte, enthielt sich vorher des ehelichen Verkehrs. Hier liegen Ansatzpunkte in der Tradition vor. Wie diese und viele andere Beispiele zeigen, war die vorchristliche afrikanische Gesellschaft für die Idee einer religiös motivierten Enthaltsamkeit nicht unzugänglich, obwohl gewisse Afrikanisten das Gegenteil zu behaupten scheinen. In der heutigen Zeit hat man die Tendenz, Fruchtbarkeit und Sexualität miteinander zu verwechseln. Man ist der Meinung, jede Lebensäußerung sei notwendig sexuell, was geradezu auf die Leugnung der christlichen Religion hinausläuft, die ganz und gar Leben ist: «Ego sum vita, via et veritas». Nach diesen Bemerkungen über den Kongo und Afrika stelle ich eine allgemein geltende aktuelle Grundfrage: Wird es der Menschheit noch möglich sein, objektive Erziehungskriterien festzulegen, nachdem sie in allen Bereichen sich für beständige Veränderungen als Prinzipien ihrer Entwicklung entschieden hat? Wird das von dieser Mentalität der Veränderung durchtränkte moderne gesellschaftlich-kulturelle Milieu noch imstande sein, die Kriterien und dauernden Regeln zur sittlichen Bildung der kommenden Generation sich zu eigen zu machen? Das Problem ist umso ernster, als jede junge Generation sich nicht nur von der vorausgehenden verschieden fühlt, sondern ihr fremd, ja feindlich gegenübersteht. Wenn man auf die heutige kulturelle Desorganisation auf der Suche nach einem universalen Humanismus blickt, muß man gestehen, daß nicht schon für morgen eine Lösung bereit liegt. Der afrikanische Klerus ist in die Welt hinein verzahnt. Seine Probleme mit dem kirchlichen Zölibat sind nicht nur seine eigenen, sondern die der ganzen christlichen Welt. Eine Welt nämlich, welche die Mutation und die Unbeständigkeit des Bestehenden geradezu zu Daseinsprinzipien gemacht hat, läßt sich nicht mehr in einer stabilen Struktur der sittlichen und traditionellen Gesetze denken. Die Stabilität wird zu einem Anachronismus. Zudem ist für uns Christen der religiöse Zölibat ein besonderer Ruf Gottes, das heißt eine Gnade. Will man ihn lediglich auf psychotherapeutische Erwägungen zurückführen, oder einzig durch psychische Analysen erklären, verkennt man wohl seinen besonderen Charakter. In dieser naturalistischen Sicht wird die Berufung zum Zölibat zu einem Rätsel, zu einer willkürlichen Verletzung des Gewissens. Der kirchliche Zölibat ist zu einem Problem geworden, weil man im Blick auf den Wert der christlichen Ehe und des apostolischen Eifers der engagierten Laien an seinem Wert zweifelt. Eine mangelhafte Theologie des kirchlichen Zölibats kann zu einer niederdrückenden Unruhe und zum Versagen führen. Wenn wir nicht von Natur aus eine Berufung zur Ehe hätten, würde unsere Keuschheit auf einmal ihre Bedeutung als «besondere» Berufung verlieren. Wir würden zu einem Verein abnormaler Hochgemuter werden. Die Entdeckung des Universums der Frau muß unsichere Priesterherzen in eine verderbliche Sehnsucht und in zweideutige Situationen hineinbringen. Das natürliche Verlangen, sich in der Nachkommenschaft zu verewigen, ist nicht nur Afrika zu eigen. In seinem Brief über den kirchlichen Zölibat[1] sagte Kardinal Léger: «Die Liebe zur Kirche ist nicht ein armseliger Abglanz und ein Surrogat der Gattenliebe. Sie ist die Norm, die imstande ist, jede Liebe mit Eifer und Zartgefühl, mit Sorge für die höchsten Güter für den Mitmenschen zu erfüllen. Der Priester, der Ordensmann und die Ordensschwester sind nie allein, weil sie einen absoluten, wirklichen Freund erwählt haben, der überall zugegen und stets treu ist.»

Schluß: Es gibt keine afrikanische Lösung

Wir wissen, was der hl. Paulus in 1 Kor 7,32–33 über die Ehelosigkeit sagt. Selbstverständlich ist im Plan Gottes der kirchliche Zölibat, der eine Berufung zum Dienst ist, ein Appell, der das Werk Gottes nicht konkurrenziert, sondern ihm dient. Die Harmonie wird mehr durch die Verschiedenheit der Teilelemente als durch ihre Gleichförmigkeit hergestellt. In der Überfülle an Spielarten von Lebewesen zeigt sich die Macht und Großmut Gottes. Wenn die Kirche in Afrika verheiratete Männer brauchen würde, so könnte sie solche beiziehen im Namen der vielgestaltigen Bedürfnisse des Kontinents und nicht unter dem Zeichen einer Natur, die gegen den Ruf zum Zölibat rebelliert.

[1] Célibat ecclésiastique: Orientations Pastorales Nr. 111, 1967, 106.

Übersetzt von Dr. August Berz

DANIEL PASU-PASU

geboren am 21. April 1921 in Kikulungu (Kongo-Kinshasa), Jesuit, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Mayidi (Kongo-Kinshasa), am Jesuitenstudium in Eegenhoven (Belgien) und an der Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie, der Theologie und der Soziologie. Er ist Professor für Wirtschaftswissenschaften und Soziologie am Ordensscholastikat in Kimuenza und Direktor der Zeitschrift «Cadicec».

Enda McDonagh

Die Zölibatsdiskussion in Großbritannien und Irland

Zur Zeit der Abfassung dieses Berichts (Juli 1968) ist die Zölibatsdiskussion in Großbritannien und Irland noch nicht so intensiv und vordringlich wie in andern Ländern. Sie erreicht vergleichsweise bei weitem nicht die Intensivität und Eindringlichkeit der Debatte über die Empfängnisverhütung. Daß auf die päpstliche Enzyklika «Sacerdotalis Caelibatus» vom Juni 1967 keine nennenswerte Reaktion erfolgte, ist dafür bezeichnend.[1] Und man schaut auch vergeblich nach Veröffentlichungen oder Bewegungen aus, die für oder gegen den Amtszölibat des Priesters eintreten. Die meisten Publikationen, die sich mit diesem Problem befassen, sind aus dem Deutschen, Französischen oder Holländischen übersetzt oder aus den Vereinigten Staaten übernommen und bleiben deshalb hier unberücksichtigt.

Der Grund für die verhältnismäßige Ruhe auf diesem Gebiet liegt zum Teil darin, daß bis jetzt in unsern Ländern genügend Priester und Priesterkandidaten vorhanden waren. Und obwohl keine offiziellen oder sonstigen zuverlässigen Angaben vorliegen, wie viele den Priesterdienst aufgeben, um zu heiraten, so nimmt man mit Grund allgemein an, daß dies bis in die jüngste Zeit nur selten vorkam.[2]

Der Sinn des Zölibats

Das erfreulichste an der Diskussion sind die vielen positiven Versuche, die Funktion des Zölibats in Leben und Zeugnis der christlichen Kirche zu verstehen. Die Frage nach seinem Sinn ging auf allen Ebenen von der Überzeugung aus, daß die christliche Ehe und die christliche Ehelosigkeit zusammengehören.

Die gegenseitige Bezogenheit von Ehe und Ehelosigkeit gibt uns nach dem Bibelwissenschafter Lionel Swain[3] den Schlüssel zum Verständnis der Lehre des hl. Paulus. Seiner Ansicht nach bildet 1 Kor 7 «offensichtlich eine literarische Einheit mit drei Hauptteilen: die Verse 1–16 betreffen diejenigen, die sich verheiratet haben oder verheiratet wurden; die Verse 17–24 sind eine Ermahnung an alle, in dem Stand zu verbleiben, zu dem man berufen worden ist; die Verse 25–28 betreffen die Jungfrauen».[4] Im Abschnitt über die Ehe äußert Paulus seine Vorliebe für die Ehelosigkeit; im Abschnitt über die Ehelosigkeit betont er, daß die Ehe etwas Gutes ist. Die entscheidende Aussage ist: «Jedermann soll in dem Stand verbleiben, zu dem er berufen worden ist».[5] Seine Vorliebe für den Zölibat richtet sich «nicht auf einen Stand, der zu übernehmen ist, sondern auf eine Lage, zu der jemand berufen worden ist»[6] und gründet darauf, daß in der Ehelosigkeit ein ausdrücklicheres Zeugnis für die Auferstehung liegt, wodurch sie eine Ergänzung zur Ehe bildet.

Über das gegenseitige Aufeinander-Angewiesensein von Ehe und Ehelosigkeit legen die beiden Theologen von Maynooth, Denis O'Callaghan und Enda McDonagh, eine eigene theologische Untersuchung vor.[7] Ehe und Ehelosigkeit betonen und enthalten verschiedene Aspekte der einen christlichen Wirklichkeit, des in Jesus Christus geschehenen Heilsereignisses als etwas, was schon eingetroffen, aber noch nicht vollendet ist. Die Ehe spiegelt mehr das schon Vollendete wider: sie bezeugt die Fülle und Heilswirksamkeit der Inkarnation, wodurch das Menschsein in allen seinen Dimensionen und vor allem die menschliche Liebe zum Träger des Göttlichen in der Welt wird. Die freiwillige Ehelosigkeit ist eine eindrückliche Mahnung an das, was erst im Kommen ist. Die Vollendung ist noch nicht da. Daß man auf die menschliche Erfüllung, die in der Ehe liegt, bei vollem Verständnis für ihre menschlichen und christlichen Werte um des Reiches Gottes willen verzichtet, bringt sprechender, als jedes Wort dies könnte, die Pilgerschaft, das Auf-dem-Weg-zur-Vollkommenheit-Sein zum Ausdruck, worin wir Menschen hienieden leben müssen. Das anscheinende Sich-selbst-Genügen der Ehe und ihrer menschlichen Liebe bedarf dieser Spannung, so wie die Ehelosigkeit als Flucht vor der Welt, als Zurückweisung der Werte, die dem Geschlechtlichen von der Schöpfung und Erlösung her innewohnen, mißverstanden werden könnte, wenn sie nicht durch die Bejahung der Ehe ausgewogen würde.

Mehr nach der praktischen und existentiellen Seite hin wurde die gegenseitige Zuordnung von Ehe und Ehelosigkeit von Ferghal O'Connor O.P.[8], Rosemary Haughton[9] und Marie Arnall[10] dargelegt. Ihre Ausführungen über die Zusammenhänge, die zwischen den beiden Ständen innerhalb der menschlichen Erfahrung und des Lebens der

Kirche bestehen, sollten die Verheirateten wie die unverheirateten Christen dazu befähigen, auf dem Weg zu ihrem gemeinsamen Ziel ihre Lasten gegenseitig zu tragen. Denn, wie R. Haughton betont: «je näher zu Christus ein Christ kommt, desto weniger fällt für seine ‹Spiritualität› der Unterschied ins Gewicht, ob er verheiratet ist oder nicht.»[11] Vor allem im täglichen mühseligen Einsatz zeigt es sich, daß die Christen beider Lebensstände aufeinander angewiesen sind.

Ehelosigkeit und Heilsdienst

Bei einer solchen Einstellung steht zu erwarten, daß der Zusammenhang zwischen Ehelosigkeit und Heilsdienst ruhig und mit Gewinn erörtert wird. Noch liegen nur wenige eigenständige Schriften hierüber vor. Was bis jetzt erschienen ist, trägt meistens die Form von Briefen, die zu Aufsätzen oder Berichten aus Mitteleuropa oder Amerika Stellung nehmen. Zahlreiche Briefe[12] wandten sich gegen die in der «Herder-Korrespondenz»[13] wiedergegebene Ansicht von E. H. Schillebeeckx O. P., wonach zwischen Priestertum und Ehelosigkeit ein enger Zusammenhang («mehr eine innere Tendenz als eine strikte Forderung») bestehe. Die Kritik hob den unbiblischen Charakter der gegenwärtigen Disziplin hervor, die Weiterführung der «apostolischen Tradition» in den Ostkirchen, die dubiosen Ursprünge des Denkens über Sexus und Ehe, das zu seiner Einführung führte, die Zurückgewinnung einer umfassenderen Theologie der Ehe, die Beschränkung der Freiheit des Priesters, insbesondere im Licht des Unterschieds zwischen den Berufungen, und die praktischen Nachteile der jetzigen Regelung.

Ähnliche kritische Bemerkungen wurden in einer Zuschrift an «The Furrow» geäußert.[14] Der kritisierte Schriftsteller hatte sich mit Sinn und Wert der Ehelosigkeit an und für sich befaßt und war nicht für ihre Verbindung mit dem Heilsdienst eingetreten.[15] In seiner Replik sagte er, diese Frage müße offen diskutiert werden. «Infolge des Priestermangels und der sehr großen Schwierigkeit, bei der durch die moderne Zeit gegebenen Beanspruchung den Zölibat zu halten, sollte meiner Ansicht nach innerhalb gewisser Grenzen und unter bestimmten Bedingungen das Priestertum vorbildlichen verheirateten Männern übertragen werden».[16]

Im Hinblick auf den Priestermangel im heutigen Afrika trat der englische Missionstheologe Adrian Hastings nachdrücklich dafür ein, schrittweise einen verheirateten Klerus einzuführen, indem man Katechisten in das wiederhergestellte Diakonat verheirateter Männer und einige davon später in das Priestertum übernehme.[17] «Der entscheidende Ausgangspunkt für eine richtige Denklinie ist das Prinzip: eine Gemeinde, die getaufte Männer hervorbringt, muß wenigstens innerhalb weniger Jahre ebenfalls imstande sein, eine genügende Zahl ordinierter Männer hervorzubringen, die den Heilsdienst an der Gemeinde ausüben. Kommt es nicht dazu, so liegt der Grund darin, daß wir versuchen, ein Modell des Priesterdienstes aufzuerlegen, das unter andern Umständen ausgearbeitet wurde und so ist, daß es das Leben der jungen Kirche erstickt».[18]

In einem Leitartikel in der «Clergy Review»[19] geht Michael Richards vom ökumenischen Dialog und von der Notwendigkeit aus, in der Kirche (des Westens) für einen verheirateten Klerus zu sorgen.

Die einzige ausführliche Studie über die gegenwärtige Verbindung von Zölibat und Priesterdienst stammt von Denis O'Callaghan.[20] Er ist sich selbstverständlich bewußt, daß man nicht ohne weiteres über das Argument einer gewissen Angemessenheit hinweggehen kann, wie es in «Sacerdotalis Caelibatus» dargelegt und von einer Reihe zentraleuropäischer Autoren – Rahner, Schillebeeckx und Auer – erarbeitet worden ist, deren Ansichten in der jüngsten Zeit in England veröffentlicht worden sind. Eine der großen Schwächen aller Argumente *ex convenientia* liegt darin, daß sie nicht schlüssig sind. Dem zweifellos beeindruckenden Argument auf Grund der christologischen, apostolischen oder eschatologischen Rolle des Priesters lassen sich andere «Konvenienz»-Gründe entgegenhalten. Zu einer klugen pastoralen Regelung – und die gegenwärtige wie irgendeine neue Disziplin kann nicht mehr sein wollen als dies – lassen sich nur Konvenienzgründe beibringen. Diese müssen jedoch die Bedürfnisse der Kirche einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Ortes berücksichtigen und dürfen nicht nur auf theologische Parallelen abstellen. Und wie die genannten Autoren sagen, steht der Kirche weiterhin das Recht zu, nur solche zu Priestern zu berufen, die den besonderen Ruf zum Zölibat haben, sofern dies bei den gegebenen Umständen als die beste Lösung erscheint.

Einige praktische Erwägungen

Einige der brauchbarsten Schriften über dieses Thema befaßten sich mit praktischen Fragen wie

mit der Auswahl und Vorbereitung der Kandidaten und dem Leben im Zölibat. Manche der gegenwärtigen Schwierigkeiten und die dadurch hervorgerufenen Diskussionen kommen aus einem unrichtigen Auswahlverfahren, einer mangelhaften Vorbereitung und einer unrealistischen Haltung im zölibatären Leben.

Zwei irische Psychologen[21] bringen nützliche Hinweise darauf, wie Priesterkandidaten den vom Papst in seiner Enzyklika dargelegten Forderungen entsprechend auszuwählen und zu schulen sind. Zahlreiche Autoren treten auch für ein menschlicheres, das heißt liebenderes Verständnis und Leben des zölibatären Weges ein, mit Einschluß der Freundschaft mit Menschen beider Geschlechter.[22] Wird die eheliche Keuschheit und der Zölibat als etwas dargestellt, was wachsen muß, und werden sie als «das Maß unserer Befähigung, als Männer und Frauen zu leben»[23] verstanden, so wird sich dies auf viele Christen befreiend auswirken. Die Sicht des Zölibats als einer Berufung, «Muster und Meister auf dem ganzen Feld persönlicher Beziehungen» zu sein, hebt gerade auf dem Gebiet der Sexualität seine wahre Aufgabe hervor.[24]

Da keine heftige oder emotionelle Auseinandersetzung über den Wert des Zölibats und seiner Verbindung mit dem Priestertum besteht, muß jeder Bericht von den britischen Inseln des brennenden Interesses entbehren. Mit der Würdigung der Ehelosigkeit als einer notwendigen Ergänzung der christlichen Ehe und mit der stärkern Beachtung der praktischen Verwirklichung des Zölibats haben die britischen und irischen Autoren einen großen Schritt nach vorn getan und werden so besser für die Auseinandersetzung gerüstet sein, wenn und wann eine solche ausbricht.

[1] Vgl. The Tablet (London), 1. Juli 1967; The Catholic Herald, 30. Juni 1967.

[2] In einem aus London stammenden Bericht in «The National Catholic Reporter» (Kansas City) vom 12. Juni 1968 vermutet Kevin Mayhew, die Zahl sei in England 1967 beträchtlich gestiegen und noch schneller in der ersten Hälfte von 1968. Man verfügt jedoch bloß über persönliche Eindrücke, weiß aber nichts Genaues. Dies läßt es als irgendwie unreal erscheinen, das Problem der Aufgabe des Priesterberufs öffentlich zu diskutieren. Selbstverständlich fühlten sich diejenigen, die den Beruf aufgaben, nicht dazu verpflichtet, öffentlich gegen die Verbindung von Priestertum und Zölibat aufzutreten. Der englische Theologe Charles Davis, der die Kirche verwarf und dann heiratete, bestätigte später seinen Glauben an den Wert des Zölibats und wünschte nicht, als Kämpfer gegen einen zölibatären Klerus angesehen zu werden. Vgl. Ch. Davis, A Question of conscience (London 1967) 30ff.

[3] L. Swain, Paul on Celibacy: The Clergy Review, October 1966, 785.

[4] aaO. 786.

[5] aaO. 786.

[6] aaO. 787.

[7] D. O'Callaghan, Marriage and Celibacy: Truth and Life (Dublin 1968) 164ff. Vgl. E. McDonagh, Marriage and Virginity: McDonagh (Hrg.), The Meaning of Christian Marriage (Dublin 1963) 167ff; Ders., Christian Marriage in an Ecumenical Context: The Furrow XIX/1 (Maynooth, Januar 1968) 3ff.

[8] F. O'Connor, Sexuality, Chastity and Celibacy: Celibacy and Virginity, Logos book (Dublin 1968) 3ff.

[9] R. Haughton, Einleitung zu Celibacy and Virginity (vgl. Anm. 8); Marriage and Virginity: Doctrine and Life XVII/11 (Dublin, Nov. 1967) 587ff.

[10] M. Arnall, Some of us are Celibates: Bulletin – Catholic Marriage Advisory Council, Bd. 8/2, 1968.

[11] Marriage and Virginity, 590.

[12] Herder Correspondence II/3 (März 1965) 94; II/6 (Juni 1965) 190; III/6 (Juni 1966) 189; III/8 (Aug. 1966) 251.

[13] Herder Correspondence I/9–10 (Sept.–Okt. 1964) 266ff.

[14] E. K. Taylor, Christian Celibacy: The Furrow XVI/8 (Aug. 1965) 484ff.

[15] E. McDermott, The Furrow XVI/10 (Oct. 1965) 634ff; B. Martin aaO. 637f.

[16] E. K. Taylor: The Furrow XVI/11 (Nov. 1965) 706ff.

[17] A. Hastings, Church and Mission in Modern Africa (London – New York 1967); vgl. Herder Correspondence V/3 (März 1968) 70ff.

[18] A. Hastings aaO.

[19] Month by Month: The Clergy Review LIII/5 (Mai 1968) 329ff.

[20] aaO. 178ff.

[21] E. F. Doherty, Psychological Factors in the Priests Vocation: Doctrine and Life XVII/9 (Sept. 1967) 471ff.

[22] F. O'Connor aaO.; M. Arnall aaO.; R. Haughton aaO.

[23] F. O'Connor aaO. 33.

[24] F. O'Connor aaO. 44.

Übersetzt von Dr. August Berz

ENDA McDONAGH

geboren am 27. Juni 1930 in Mayo (Irland), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte am St. Patrick's College von Maynooth (Irland), am Angelicum und an der Gregoriana, an der Universität Münster und am Institut Catholique in Paris. Er doktorierte 1957 in Theologie und 1960 in Kirchenrecht und ist Professor für Moraltheologie und Kirchenrecht am St. Patrick's College in Maynooth.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Erneuerung der Priesterausbildung

Wie das Zweite Vatikanische Konzil neben einem «Dekret über Dienst und Leben der Priester» ein «Dekret über die Ausbildung der Priester» erlassen hat, so schien es auch uns nützlich, in einer Concilium-Nummer über Dienst und Leben der Priester in der modernen Welt eine Dokumentation über die Priesterausbildung vorzulegen. Man kann sich fragen, ob das überhaupt möglich ist, zumal doch auch in den hier erscheinenden Artikeln des öfteren gesagt wird, daß nicht mit Sicherheit vorauszusehen sei, wie das Priesterbild der Zukunft aussehen wird. Aber inzwischen zwingt die Realität des kirchlichen Lebens dazu, mit der Priesterausbildung fortzufahren. Daß die Erneuerung der Priesterausbildung im Mittelpunkt des Interesses steht, geht aus den zahlreichen Publikationen unserer Zeit zu diesem Thema hervor.[1]

1. DIE SEMINARIEN – EINE PREKÄRE LAGE

Wenn sich auch bezüglich der Seminarien nicht überall und in gleichem Maße dieselben Probleme stellen – die Probleme bezüglich der Lebensform, des Systems und des Studieninhalts, der pastoralen Ausbildung und der Offenheit gegenüber der Welt sind trotzdem allgemein; sie zeigen sich ebenso in Ceylon (Kandy) wie an der Gregoriana oder in Latein-Amerika. Die wichtigsten Faktoren, die eine Erneuerung der Priesterausbildung nötig machen, sind: sich anmeldender Mangel an Priesteramtskandidaten, starke Minderung der Weihezahlen, Unruhe in den Seminarien und die Tatsache, daß das Seminarsystem als solches in Verruf gekommen ist.

Während das kirchliche Leben durch das Zweite Vatikanische Konzil in der Folgezeit spürbar intensiver wurde, fiel die Zahl der Studenten und der Weihekandidaten jährlich bedeutend ab. Obwohl sich diese Tendenz bereits vor dem Konzil andeutete,[2] scheint sich der Prozeß nach dem Konzil noch beschleunigt zu haben.[3]

Die Unruhe in den Seminarien schlug manchmal derart nach draußen, daß sie sogar die Neugier der Zeitungen weckte. Im März 1966 demonstrierten in Boston (USA) Seminaristen vor der Residenz ihres Bischofs. Im Oktober desselben Jahres wurde in Brasilien das Seminar von Mariana eine Zeitlang geschlossen, als bekannt wurde, daß sich der größte Teil der Studenten gegen den Zölibat erklärte, aber auch gegen die Art und Weise, wie die Studenten auf das Priestertum vorbereitet werden. Ebenfalls im Jahr 1966 wurde das Seminar von San Sebastián (Spanien) aus Anlaß ähnlicher Vorfälle für mehrere Monate geschlossen. Im Jahr 1968 geriet das Seminar von Guarda (Portugal) in eine starke Krise, daß es am Ende ganz leer stand. Die Seminaristen sind offensichtlich unzufrieden mit dem ihnen auferlegten Lebensmodell und ihrer Ausbildung.[4] Auch das Problem der Status- und Rollenunsicherheit der Priester[5] übt auf das Seminar einen negativen Einfluß aus. Man will kein Mann sein, der nicht von der Welt ist,[6] und mehr und mehr zeigt sich bei den Seminaristen das Bedürfnis, sich auch in einem profanen Beruf auszubilden. So sollen in Spanien 470 Seminaristen des Großen Seminars ihre Hochschulstudien unterbrochen haben, entweder um zu arbeiten oder um ein profanes Studium zu beginnen; in beiden Fällen zur besseren Vorbereitung auf ihre zukünftige priesterliche Aufgabe.[7]

Das Seminar als Ausbildungssystem wird an sich in der säkularisierten westlichen Gesellschaft von den Gläubigen kaum noch akzeptiert. Die Kritik richtet sich zunächst gegen die Kleinen Seminarien (mit ihrer Gymnasialausbildung), dann aber auch gegen die Großen Seminarien (mit Theologiestudium und als Priesterseminarien).[8] Neben der intellektuellen Bildung, die man dort bekommt, hält man nichts mehr von dem psychologischen und gesellschaftlichen Milieu, in dem diese Bildung vermittelt wird. Pierre Réginald Cren O.P. spricht in diesem Zusammenhang von einer «gesellschaftlichen Entwurzelung».[9]

2. DAS DEKRET ÜBER DIE AUSBILDUNG DER PRIESTER «OPTATAM TOTIUS», ERLASSEN VOM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

Aus der Entstehungsgeschichte des Dekrets[10] wird ersichtlich, daß die Bischöfe auf dem Konzil mit einer Neuorientierung durchaus einverstanden waren. Statt der defensiven Ausgangspunkte des Seminardekrets, das vom Tridentiner Konzil erlassen wurde, und statt der starken Zentralisierungstendenzen seit Mitte des 19. Jahrhunderts, die ihre

Krönung in den Bestimmungen des CIC fanden, wünschten sie eine Durchbrechung der klerikalen Isolierung und genügend Freiheit für eine angemessene Erneuerung. Als die zwei Hauptpunkte müssen denn auch genannt werden: eine behutsame Öffnung und eine gewisse Dezentralisierung und Differenzierung.

Das Dekret beschränkt sich auf allgemeine Richtlinien und auf eine Ausrichtung mit Blick auf eine Anpassung an die eigene Situation in den verschiedenen Ländern, auch um so die Möglichkeit zu schaffen, von Zeit zu Zeit leichter die Ausrichtung der Anstalten zu revidieren. Die konkrete Form der Seminarien und die Einrichtung der Studien wird deshalb den zuständigen Bischofskonferenzen überlassen. Wichtigste Norm soll dabei vor allem die örtliche pastorale Situation sein (Nr. 1).

Die Ausbildung, die der Seminarist im Seminar erhalten soll, wird nach der bekannten Dreiteilung als geistliche, wissenschaftlich-intellektuelle und pastorale Bildung und Formung unterschieden (Kapitel IV, V und VI). Die geistliche Formung soll vor allem darin bestehen, daß die Studenten nach dem Evangelium zu leben lernen (Nr. 8). In Zusammenhang mit der wissenschaftlich-intellektuellen Bildung wird einerseits betont, daß der philosophische und der theologische Unterricht besser aufeinander abgestimmt werden müssen, anderseits wird eine organische Einheit von geistlicher, theologischer und pastoraler Ausbildung gefordert (Nr. 13–18), wobei vor allem die Qualität der Dozenten ausschlaggebend sein wird (Nr. 5). Ein besonderes Kapitel wird der pastoralen Ausbildung gewidmet (Nr. 19–21); die Hilfsmittel der Pädagogik, Psychologie und Soziologie und praktische Übungen werden bejaht.

Das Seminarsystem wird für die priesterliche Ausbildung als notwendig betrachtet (Nr. 4). Man könnte dies so verstehen, daß die Bischöfe auf keinen Fall zu der ungeregelten und verworrenen Lage der Zeit vor dem Konzil von Trient zurückwollen; aber gleichzeitig ist es auch eine Einverständniserklärung mit dem geschichtlich gewachsenen Institut.[11] Erneuerungen könnten demnach nur innerhalb des damit gesteckten Rahmens stattfinden.

3. DIE BISCHOFSSYNODE (SEPTEMBER/OKTOBER 1967)

Ein Beratungspunkt der ersten Bischofssynode war die Erneuerung der Priesterausbildung, wie sie vom Konzil in großen Linien skizziert worden war.[12] Die Leitung bei dieser Beratung hatte Kardinal G. Garrone, ehemaliger Bischof von Toulouse und Propräfekt der Kongregation für den Katholischen Unterricht. Die Diskussionen beschränkten sich auf zwei Probleme : 1. die Aufgaben und die Kompetenz der Bischofskonferenzen in ihrer Beziehung zur Kongregation für die Seminarien und Universitäten, wie die Unterrichtskongregation damals noch hieß, 2. die geeignete Vorbereitung jener Priester, die bei der Ausbildung in den Seminarien mitarbeiten sollen.

Als wichtigste Ergebnisse dieser Diskussionen können erwähnt werden: Die Unterrichtskongregation wird in Zusammenarbeit mit den Bischofskonferenzen, im Lichte des Dekrets «Optatam totius», einen Rahmenplan für die Priesterausbildung als richtunggebende Norm für alle anderen Initiativen auf diesem Gebiet erarbeiten; jede Bischofskonferenz errichtet eine Fachkommission aus Priestern und Laien; eigene Institute oder wenigstens Spezialkurse sollen eingerichtet werden, um Priester, die in der Priesterausbildung mitarbeiten sollen, auf ihre Aufgabe vorzubereiten.

Selbstverständlich verlangt der organisatorische Weg, auf dem die Erneuerung vor sich gehen soll, eine engere Zusammenarbeit der Kongregation für den katholischen Unterricht mit den Bischofskonferenzen. Dabei darf man die Hoffnung hegen, daß die Funktion der Kongregation mehr dienend als regelnd sein wird. Die eigentliche Zentralfrage, nämlich welches Priesterbild man vor Augen hat, die Frage nach Wesen und Ziel des neutestamentlichen Priestertums und nach der Aufgabe der Priester, aus der die Ausbildung erst klar hätte konzipiert werden können, wurde kaum gestellt. Wohl wurde bei einigen Interventionen darauf aufmerksam gemacht, daß die Erneuerung nicht einseitig von der neuen Mentalität des jungen Menschen ausgehen dürfe, sondern vor allem bei den tiefen Wandlungen des pastoralen Amtes selbst anzusetzen habe.

4. HINTERGRUNDIDEEN FÜR DIE ERNEUERUNG DER PRIESTERAUSBILDUNG

a) Erneuerung der traditionellen Ausbildung

Jesuitengeneral Pietro Arrupe stellte auf der Bischofssynode eine bemerkenswerte Alternative: Soll man die Seminarien den Forderungen der Zeit anpassen; sollen sie weniger geschlossen sein usw., während die Einrichtung als solche beibehalten wird; oder soll man die Ausbildung ganz von ihrem

geschlossenen Charakter lösen und das Leben der Seminaristen dem der Priester im Amt angleichen? Es ist klar, daß letztere Möglichkeit nicht die Absicht des Konzilsdekrets ist. In ihm wurde lediglich an eine Erneuerung der überlieferten Ausbildung gedacht. Auch auf die Alternative, ob allgemeine priesterliche Bildung und Formung (obwohl das doch in der heutigen Zeit an vielen Orten zu unbefriedigenden Ergebnissen führt[13]) oder bewußt ausgerichtete Berufsausbildung zum Priester, gab es keine klare Antwort. Die Erneuerung rührt nicht an das Wesentliche des bestehenden Seminarsystems, sondern bleibt auf eine Anpassung an die Forderungen der Zeit begrenzt.

Die Erneuerung kann demnach einen der drei Ausbildungsbereiche der Priesteramtskandidaten betreffen: die wissenschaftlich-theologische Schulung, die pastorale Übung und die geistliche Formung, die allerdings stark ineinander greifen.

Die wissenschaftliche theologische Schulung

In einem ersten Diskussionspunkt geht es um Art und Typus der philosophisch-theologischen Schulung. Die Kritik an den Methoden der klassischen philosophischen und theologischen Handbücher ist bekannt.[14] Karl Rahner hat des öfteren darauf hingewiesen, daß die lateinische Methode, die für einen klar umschriebenen und leicht auswendig zu lernenden Lehrstoff sorgte, den Eindruck von Problemlosigkeit und Geschlossenheit weckt. Die deutsche Universitätstheologie will dagegen wissenschaftliche Fachtheologie geben, aber man solle dabei auf die Notwendigkeit achten, mit dem Angebot klarer brauchbarer Begriffe zu beginnen. Gerade die Studenten weisen darauf hin, in welche Lage sie geraten sind, nachdem die theologische Wissenschaft die spekulative Synthese zugunsten analytischer und historisch-kritischer Forschungen aufgegeben hat. Wo das nötige Wissen fehlt, um gegenüber Teilstudien kritisch Stellung zu beziehen, bleibt es bei fragmentarischem Wissen. Die Vermittlung passender Antworten ist offenbar keine echt wissenschaftliche Ausbildung. Eine solche ist dem Ziel der Ausbildung oft nicht angemessen oder nicht erreichbar. Man hört denn auch überall die Forderung nach einer mehr pastoral ausgerichteten Ausbildung.[15]

Man kann sich aber Fragen stellen über die Art einer wissenschaftlichen Ausbildung. Darüber ist z. B. in den Niederlanden die Diskussion gut in Gang gekommen. Der Bericht der Kommission Schoonenberg sieht neben theologischer Schulung im Rahmen des wissenschaftlichen Unterrichts (an der Universität) die Möglichkeit für eine theologische Schulung im Rahmen der höheren Berufsausbildung, wobei letztere als eine praktisch ausgerichtete Ausbildung verstanden werden muß, während der die Studenten nicht wissenschaftlich geschult werden, sondern wissenschaftlich verantwortete Übung in praktischen Fertigkeiten, in Methoden und Techniken der Kommunikation u. ä. erhalten.[16] Für die full-time-Priester-Seelsorger sieht der Bericht jedoch nur wissenschaftliche theologische Ausbildung auf Universitätsniveau vor. Dabei geht es nicht um praktische Fertigkeit in wissenschaftlichen Techniken, sondern um eine kritische wissenschaftliche Denk- und Arbeitsweise. Aber trotzdem geht es um eine theologische Ausbildung, weil der enge Zusammenhang der Aufgaben dieses *pastor* mit dem Glauben zeigt, daß nur das Theologie-Studium die geeignete berufliche Ausbildung für sein Amt ist.[17] Für Menschen mit theologischer Schulung im Rahmen des höheren Berufsunterrichts (Assistenten oder spezialisierte Mitarbeiter im Amt[18]) sieht der Bericht je nach Aufgabe und Arbeitsmilieu die Priesterweihe, Diakonatsweihe oder auch gar keine Weihe als erwünscht und möglich. Damit ist die niederländische Kommission für das Studienprogramm nur zum Teil den Fragen nach andern Möglichkeiten zur Ausbildung für das Priesteramt neben der wissenschaftlichen theologischen Ausbildung auf Universitätsniveau entgegengekommen.

Aber selbst wenn man von einer wissenschaftlichen theologischen Ausbildung auf Universitätsniveau ausgeht, bleibt vom Ziel der theologischen Schulung her immer noch die Frage nach praktisch-existentiellen Aufbau-Prinzipien für das Studium. Von diesem Gedankengang her sieht Karl Rahner den neuen deutschen Studienplan als «Aufrechterhaltung des Bestehenden», als eine neue Stundenverteilung der bisherigen Fächer.[19] Jedoch nennt der Studienplan mit Recht als leitenden Grundsatz, daß die Ausbildung der Priester von der späteren (amtlichen, priesterlichen) Tätigkeit her aufgebaut werden muß;[20] aber das wird so allgemein aufgefaßt, daß dabei wenig herauskommen kann. In der Beziehung darf man etwas mehr vom Ausbildungsprogramm der französischen Großen Seminarien erwarten, dessen große Linien auf den Plenumsversammlungen des französischen Episkopats im Herbst des Jahres 1966 und 1967 festgelegt wurden.[21] Die Ausbildung soll im großen und ganzen in drei Phasen aufgebaut werden: In einem ersten Zyklus von zwei Jahren müßte für den jungen

Studenten das Heilsmysterium Leben erhalten;[22] nebenher gehen philosophische Einführungen, die sich auf den Menschen konzentrieren.[23] Dem folgt eine Zeit der praktischen Arbeit («stages»), unterschieden in «stages de probation» und «stages de formation à l'apostolat». Den Abschluß bildet ein zweiter Zyklus, in dem das Studium vor allem auf die Pastoral ausgerichtet sein wird. Bemerkenswert ist, daß (ganz anders als z. B. in Deutschland) nicht der Versuch gemacht wird, der Priesterausbildung Universitätsstruktur zu geben, aber doch weniger eine praktische höhere Berufsausbildung zu werden scheint als das z. B. in den Niederlanden von manchen als Ziel vertreten wird, sondern mehr eine geistige und geistliche Schulung, die als eine Einführung aufgefaßt wird und stark missionarisch und apostolisch ausgerichtet ist.

Die pastorale Bildung[24]

Schon das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Priesterausbildung hat die Wichtigkeit und Notwendigkeit einer pastoralen Bildung betont. Neu ist dabei der Akzent auf der Wichtigkeit praktischer Übungen in verschiedenen Apostolatsformen und auf der Gewöhnung an Teamarbeit. Damit sind wohl die wichtigsten Komponenten der pastoralen Bildung angegeben.

Damit ist gleichzeitig ein Ansatz zur gründlichen Änderung der klassischen Seminarausbildung gegeben. So könnte man zu einem neuen Begriff des Seminars kommen, unter dem man dann eher eine bestimmte Zeit als einen bestimmten Platz verstehen müßte.[25] Die Zeit der praktischen Arbeiten wird nicht als eine Zeit aufgefaßt, die außerhalb des Seminars zugebracht wird.

Die pastorale Bildung wird aus theoretischen Erörterungen und der Verwirklichung der gebotenen Möglichkeit bestehen, schon während der Studienzeit mit praktischer Pastoralarbeit Bekanntschaft zu machen: praktische Arbeit unter Aufsicht. Es wird eine schwierige Aufgabe sein, diese beiden Komponenten in den Gesamtplan der theologischen Schulung zu integrieren. So sieht der vorläufige deutsche Studienplan pastorale Ausbildung in zwei Semestern vor: im Seminar oder vom Seminar aus, nach zehn Semestern Universitätsstudium. Der Pastoralkurs dient als praktische Vorbereitung auf die Seelsorgearbeit. Gleichzeitig soll er dazu dienen, das geistliche und aszetische Moment der Priesterausbildung zu vertiefen.[26] Mit Recht hat man dazu bemerkt, daß so die wissenschaftliche und die priesterliche Bildung und Formung ganz auseinandergerissen werden.[27] Die pastorale Bildung soll die theologische Ausbildung für die pastoralen Situationen einsatzfähig machen. Dazu gehört «die Heranbildung einer Grundhaltung, durch die man fähig wird, die Wirklichkeit des Lebens mit all seiner Konkretheit gläubig zu deuten und im Bewußtsein der persönlichen Talente und Grenzen und der Notwendigkeit der Zusammenarbeit und Verbindung mit anderen schöpferisch zu verstehen».[28] Der französische Entwurf für den pastoralen Übungseinsatz sagt ungefähr dasselbe, betont aber ausdrücklicher die kirchliche Dimension. Der junge Mann in der praktischen Seelsorgearbeit soll das Leben der Kirche in ihrer missionarischen Bemühung entdecken können, in ganz verschiedenen Aufgaben, mit ihren geglückten Versuchen und Schwierigkeiten. Die praktischen Einsätze werden ihren Platz vor allem am Ende der Ausbildung haben, aber sie sollen in die Gesamtausbildung integriert sein.

Bezeichnend für Frankreich ist die Definierung der praktischen Ausbildungsarbeit als «experimentelle Einführung ins Amt» oder auch als Einführung ins Presbyterium, als einen Prozeß, der zugleich Einverleibung und Sendung umfaßt.[29] Konkret bedeutet dies, daß die Kirche ihre Priester in die pastorale Liebe (*charité pastorale*) einverleiben muß, die im Presbyterium Gestalt erhält: in das Verhältnis zu den Gläubigen und Ungläubigen. Das verlangt von denen, die für die pastorale Einübung verantwortlich sind, daß sie ihrer Funktion eine konkret kirchliche Dimension geben.

Zweifellos werden viele verschiedene Methoden für das pastorale Praktikum entwickelt werden. Manchmal schlägt man vor, die Studien dazu mindestens für ein Jahr zu unterbrechen. Andere fordern dagegen, es in Form vieler kurzer Perioden in die eigentliche Studienzeit aufzunehmen; so könne durch Besprechungen und Reflexion das Ergebnis höher liegen.[30] Daß es in der einen oder andern Art überall eingeführt wird, scheint aber eine ausgemachte Sache zu sein.[31]

Die geistliche Formung

Die Unruhe auf den Seminarien und bei den Priestern scheint zum großen Teil der ihnen auferlegten Lebensweise zuzuschreiben sein. Meistens ist nicht das Priestertum als solches der Grund dafür.[32] Um Priester zu werden, mußte man sich in hohem Grade bestimmten gesellschaftlichen und religiösen Traditionen, Gewohnheiten und Regeln

gleichschalten. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Ergebnisse einer vor nicht langer Zeit durchgeführten Untersuchung über die Normen, die auf einem niederländischen Seminar bei der Beurteilung der Eignung für das Priesteramt angewandt werden.[33] Es zeigte sich, daß die weniger Intelligenten, die Konservativeren, die religiös Strengeren mehr Aussicht haben als für das Priestertum geeignet beurteilt zu werden. Die Zielsetzung des Seminarsystems, das sich seit dem Konzil von Trient durchgesetzt hat, war gerade die Vermittlung eines bestimmten priesterlichen Lebensstils und die Formung eines bestimmten priesterlichen Charakters, der in jede priesterliche Situation eingepaßt werden kann.[34]

«Geistliche Formung» ist ein komplexes Ganzes. Es umfaßt Persönlichkeitsformung und religiöse Formung.[35] Wo also von einer helfenden Führung der Studenten die Rede ist, müssen beide Aspekte wenigstens unterschieden werden, so eng sie auch zusammengehören. Man könnte von «psycho-hygienischer Leitung» und «seelsorglicher Leitung» sprechen.[36] Beide Gesichtspunkte finden sich auch im Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das Dekret schenkt der Hinführung zur vollen menschlichen Reife breite Aufmerksamkeit. Nur solche Kandidaten sollen zugelassen werden, die menschlich und christlich erwachsen sind (Nr. 6). Die Normen einer christlichen Erziehung sollen hochgehalten und befolgt werden und mit den jüngsten Erkenntnissen einer gesunden Psychologie und Pädagogik ergänzt werden (Nr. 11). Welche kritischen Forderungen bei Anwendung dieser allgemeinen und nicht gerade vielsagenden Grundsätze an die Priesterausbildung gestellt werden, kann erst bei konkreter Anwendung der «jüngsten Erkenntnisse einer gesunden Psychologie und Pädagogik» klar werden.[37] Hier zeigen sich die Wichtigkeit der Arbeit (Studium, Amtsarbeit, aber auch der Arbeit überhaupt) für die Selbstverwirklichung des Menschen, die Bedeutung der Integration der Sexualität (Zölibat) und die konkreten Forderungen, die sich daraus ergeben.

Natürlich spricht das Dekret auch ausführlich von der religiösen Formung (Nr. 8–12). Dabei werden Christus und die Kirche als Mittelpunkt gesehen. Man könnte das zusammenfassen als Spiritualität der Christusnachfolge und Spiritualität des selbstlosen Dienstes.[38] Auffallend ist, wie wenig die Praxis der «Frömmigkeitsformen» betont wird (Nr. 8). Auf der Bischofssynode zeigte sich aber, wieviel Interesse man dort doch dafür hat. Man hält an einer eigenen priesterlichen Spiritualität fest, was sich in Klagen über das Nachlassen der Frömmigkeitsübungen und den Verlust einer gesunden Spiritualität äußerte. Realistischer und hoffnungsvoller ist die Zeichnung der heutigen Situation, die A. Vergote vorgelegt hat.[39] Die Priesterstudenten zeigen sich unerwachsen vor allem in ihren Affekten. Daher ihre Unsicherheit und z. B. ihre geradezu leibhaftige Angst, der Welt entfremdet zu werden. Man darf von diesen jungen Menschen nicht zu viel verlangen. Vergote drängt darauf, die religiöse Formung sehr allmählich verlaufen zu lassen, so daß die reale Aussicht für eine wirkliche Integration der menschlichen und christlichen Dimension als Grundlage einer echten Glaubenshaltung entsteht.[40] Übrigens darf man die Bedeutung der geistlichen Formung nicht unterschätzen. Religion und Religiosität sind nicht allein durch Nachdenken (Theologie) und Erfahrung (Pastoral) zu verwirklichen. Das «Ahnen» sowie Hoffnung und Glaube spielen dabei eine Rolle. Die Fakten und Interpretationen der Religion kann man «lernen», nicht aber Religion als Gesinnung und Gottbegegnung.[41]

Als Merkmal dieser ganzen Erneuerungsbewegung kann man das Streben nach einem Gleichgewicht der rein theoretisch-theologischen und der praktisch-pastoralen Ausbildung bezeichnen. Genügend Anstrengungen werden gemacht, die Ausbildung zu erneuern und das Seminar im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils lebensfähig zu machen. In diesem Zusammenhang soll noch auf zwei ziemlich junge Entwicklungen hingewiesen werden: auf die Konzentration von Seminarien und die Bildung von «équipes» als Lebensgruppen oder Arbeitsgruppen im Seminar. In den Niederlanden wurde die Ausbildungsarbeit fast aller bestehenden Seminare (48) in fünf Hochschulen für Theologie und an der bereits bestehenden Theologischen Fakultät der Universität Nimwegen konzentriert, die für diesen Zweck weiter ausgebaut wurde.[42] In Belgien kennt man eine entsprechende Bewegung, wenn hier auch nur die Ausbildung für die Regularkleriker konzentriert wird.[43] In Spanien haben z. B. die sechs Bistümer der Provinz Granada beschlossen, ihre Seminaristen an der Theologischen Fakultät von Granada zu konzentrieren, die die Funktion eines regionalen Seminars erfüllen wird.[44] In Frankreich schließlich kennt man eine ganz eigene Form von Konzentration, die mit «consortium» bezeichnet wird (eigentlich: die Zusammenarbeit einer Gruppe von Betrieben zu

einem gemeinsamen Ziel). Das hängt mit der neuen Seminarausbildung in Frankreich zusammen, die in einen ersten und zweiten Zyklus eingeteilt wird, wie oben dargelegt wurde. So gibt es z. B. für die Région du Nord eine gemeinsame Ausbildung in Soissons (erster Zyklus) und in Reims (zweiter Zyklus); an diesem Zusammenschluß sind sieben Diözesen beteiligt.[45] Obwohl die Konzentrationen z. T. aus der Not geboren wurden, weil nämlich in den meisten Seminarien die Studentenzahlen zurückgingen, bieten sie doch u. a. den Vorteil, daß spezialisierte Professorenteams gebildet werden können. Die Entstehung größerer Ausbildungszentren hat wiederum das Phänomen der Bildung sogenannter «équipes» hervorgerufen, kleinerer Einheiten des gemeinsamen Lebens oder der gemeinsamen Arbeit von Studenten, oft gemeinsam mit einem Priester des Seminars, besonders in Frankreich, aber auch z. B. im Seminar «Johannes XXIII.» in Löwen. Einerseits ist es ein Versuch, das Milieu lebensfähiger zu machen, anderseits soll es eine Schulung im Zusammenleben und Zusammenarbeiten als Vorbereitung auf die «Gesamtseelsorge» im Presbyterium sein.

b) Einige Kennzeichen der zukünftigen Priesterausbildung

Man darf erwarten, daß die endgültigen Ergebnisse der heutigen Erneuerung in der Priesterausbildung eine realistischere wissenschaftliche Ausbildung, eine stärkere persönliche Formung und bessere pastorale Vorbereitung sein werden. Möchte man aber wissen, welche Antworten z. B. auf die Fragen nach einer wesentlichen Pluralisierung oder Professionalisierung des Amtes gegeben werden oder wie man der realen Berufswirklichkeit des heutigen Priester-Seelsorgers oder den tief eingreifenden Wandlungen im Verhältnis Kirche-Welt gerecht wird, so kommt zutage, daß man mit den oben angedeuteten Anpassungen die Struktur für die Zukunft noch nicht gefunden haben kann. Man will vorläufig den Zusammenhang mit der Vergangenheit nicht aufgeben. Selbst das Offene Seminar bleibt auf die Formung des jungen Klerus mittels eines mehr oder weniger auferlegten Lebens in einer totalen Lebensgemeinschaft gerichtet.[46] Ein erster Ansatz zur Durchbrechung dieses Zwangs darf im Prozeß der Entklerikalisierung gesehen werden.[47]

Eine säkularisierte Ausbildung

Die Kategorien «sakral» und «profan» werden durch den Säkularisierungsprozeß relativiert.[48] Es wird dann schwierig, noch von einer spezifisch priesterlichen Lebensweise zu sprechen, von priesterlicher Spiritualität usw. Seine Berufung ist dieselbe wie die jedes Christen, welchen Lebensstand und welchen Beruf er auch wählen möge. Das Lebensprojekt des Menschen ist christlich oder unchristlich.[49] Vom Gesichtspunkt des Lebensprojekts aus ist es dann kaum denkbar, ein spezifisch priesterliches Formungsmodell zu schaffen, das in einen Lebensstand einführt und als notwendige Bedingung für das kirchliche Dienstamt gesetzt wird. Der funktionale Unterschied verlangt kein ontologisches Substrat, auf dem der Unterschied basieren könnte.[50]

Das Phänomen der Säkularisierung hat u. a. das Verschwinden der Ghetto-Kirche oder Volkskirche zur Folge. Zwar wird die Einrichtung «Kirche» damit nicht notwendig zugrundegehen müssen, bestimmt aber wird sie ein tiefgreifend verwandeltes Image bekommen.[51] Einerseits wird diese Kirche als Institution mit den gesellschaftlichen Strukturen weniger verbunden sein, anderseits wird sie aber dem täglichen Leben der Menschen näherstehen. Die kirchliche Ausbildung, die wahrscheinlich kurz sein muß, ob berufsmäßig, oder nicht, wird sich nicht mehr in der Absonderung, sondern mitten im normalen Leben abspielen. Charakteristisch dafür ist schon jetzt z. B. die Konzentration der niederländischen Priesterausbildung in fünf Hochschulen für Theologie in städtischen Zentren, am besten an einer Universität, statt wie bisher in rund fünfzig Seminarien für Philosophie und Theologie, die über das ganze weite Land hin zerstreut waren. Hier kann sich Bildung entwickeln, die mit der Stadtkultur des Landes Kontakt hat. Dieselbe Situation, wenn auch unter ganz anderer Perspektive, wird sich in Ländern mit überwiegend nichtwestlicher Kultur entwickeln müssen. Auch hier muß eine Ausbildung ermöglicht werden, die dem eigenen Volke nicht fremd ist, die von der Kultur des Landes nicht verschieden ist.[52] Natürlich gehört dazu, daß die priesterliche oder (besser) die christliche Sendung auch Elemente der Entsagung im Sinne des prophetischen Zeugnisses inmitten seiner Umwelt einschließt. Als echter Verkünder des Heils wird er sich nicht seiner Umgebung und ihrer Kultur ausliefern.

Vielgestaltigkeit und Differenzierung

Die Einheitsbildung und Einheitsformung, die sich auf das tridentinische Dekret über die Priesterausbildung stützte, wird verschwinden. Das Zweite

Vatikanische Konzil hat schon für jetzt die Möglichkeit zu einigen Differenzierungen in den verschiedenen Ländern geschaffen.[54] Aber das Konzil erwähnt mit keinem Wort die Notwendigkeit, im Ausbildungsgang selbst eine breite Skala von Möglichkeiten zu schaffen. Es muß sich noch zeigen, wie weit die Unterschiede in der Ausbildung, die sich in den verschiedenen Ländern herausbilden werden, das uniforme Priesterbild der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchbrechen werden. Inzwischen tritt man auf mehreren Seiten für eine wirkliche Differenzierung des Amtes ein, die ihre Begründung aus den Bedürfnissen der Kirchengemeinden und der Amtsträger selbst erhält. Mit Recht fordert der Bericht der Schoonenberg-Kommission, daß diese Bedürfnisse vom Evangelium normiert werden. Aber bestimmt muß die Notwendigkeit, der Vielgestaltigkeit des Amtes alle Möglichkeiten zu öffnen,[55] zu einer Vielgestaltigkeit der Ausbildung führen und zwar zu einer weitergehenden Differenzierung als sie heute möglich ist.

Dies verlangt, daß die verschiedenen Rollen klar unterschieden werden, so daß eine adäquate Ausbildung entworfen oder entwickelt werden kann. Aufgrund der Aufgaben der Kirche kann man unterscheiden: Verkündigung, Liturgie, Gemeindeleitung und Pastoral.[56] Führt man diese zurück auf personale Aufgaben, so erhält man eine Skala, die vom Propheten über den Prediger, Theologen, Katecheten, Liturgen bis zum Seelsorger-Pfarrer führt – genau jene Elemente, die man als Legierung im heutigen Priester erwartet. Nun ist es sehr wohl möglich, einen Theologen, einen Katecheten oder jemanden, der bestimmte seelsorgerische Techniken beherrscht, auszubilden; schwieriger ist es dagegen, einen Glaubensprediger, und sogar unmöglich, einen Propheten auszubilden, weil der bleibende Charakter des prophetischen Charismas durch nichts garantiert wird. Ebensowenig scheint es tunlich zu sein, junge Menschen in der Gemeindeleitung regelrecht auszubilden, weil diese eine Aufgabe ist, zu der man aufgrund erwiesener Qualitäten berufen werden muß.[57]

Berufsausbildung

Darunter versteht man die Ausbildung für einen Beruf, durch die man die Befugnis erwerben kann, ein bestimmtes Amt zu bekleiden. F. Haarsma unterscheidet im priesterlichen Dienstamt zwei Möglichkeiten: den Amtsträger in der Gemeinschaft mit klar umschriebener Aufgabe und Kompetenz *und* den Propheten, der die Botschaft verkündigen will, wo sie noch nicht gehört wird.[58] Wo man junge Menschen für das priesterliche Dienstamt ausbilden will, kann das unter den heutigen Verhältnissen des westlichen Gesellschaftsmodells nur sinnvoll sein, wenn es als Berufsausbildung geschieht.[59] Trotz aller Bedenken, die gegen Überlegungen zur Professionalisierung des Priesteramtes vorgebracht werden (man kann das Wesen des Priesteramtes nicht in seinen beruflichen Aufgaben aufgehen lassen), ist die Wahl zwischen Ausbildung zum Amateurtheologen und bewußter Berufsausbildung nicht schwierig. Einerseits ist die Rollenunsicherheit bei den jungen Priestern alarmierend genug; anderseits ist kaum zu sehen, wie das Amt in dieser säkularisieren pluralen Gesellschaft, die fachlich erlernte Verkündigungstechniken verlangt, ohnedem weiterhin in der Kirche noch funktionsgerecht bleiben soll. Osmund Schreuder gibt dafür folgende konkreten Vorbilder: An Stelle von Methoden, die Lehre einzutrichtern, echte Glaubensverkündigung, die Kenntnis der Massenkommunikationsmittel voraussetzt; an Stelle von Ritualismus eine Liturgie als Spiel mit dem expressiven Wort und Symbolen, die Kenntnis der sozial-psychologischen Techniken voraussetzt; an Stelle sozialer Kontrolle individuelle Gruppenverkündigung und pastorale Beratung, was wiederum Kenntnis der Gesprächstechnik, «pastoral counceling» usw. voraussetzt. –

Vielleicht darf man das alles so zusammenfassen: Vieles, was jetzt an Erneuerung in der Ausbildung versucht wird, geschieht unter der Perspektive der Erneuerung einer überlieferten Ausbildung. Darin haben Professionalisierung und Differenzierung einen gewissen Platz; diese aber arbeiten zugunsten ganz neuer Strukturen.

[1] G. Cenacchi, La pedagogia seminaristica nei documenti del Magisterio Ecclesiastico. Saggio storico-critico (Rovigo 1966); J. Crottogini u.a., Priester – Presbyter. Beiträge zu einem neuen Priesterbild (Luzern 1968); Andrew Greeley, The Hesitant Pelgrim (New York 1966), vor allem Kapitel 16; Gottfried Griesl, Berufung und Lebensform des Priesters (Innsbruck 1967); H. E. Hess/H. E. Tödt, Reform der theologischen Ausbildung. Untersuchungen, Berichte, Empfehlungen, Band I (Stuttgart/Berlin 1967); J. Lee u.a., Seminary education in a time of change (Notre Dame 1965); G. Martil Barbero, Los Seminarios en el Concilio Vaticano II. Historia y Comentario (Salamanca 1966); J. Potel / J. Maître / P. Huot-Pleuroux, Le Clergé français. Evolution démographique, nouvelles structures de formation, images de l'opinion publique (Paris 1967); H. Stenger, Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht (Salzburg 1961); W. D. Wagoner, The Seminary – Protestant and Catholic (New York 1966); L.

Waltermann, Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge. Zur Reform der Priesterausbildung (Essen 1966); Seminary in crisis (New York 1965); Die Ausbildung der Theologiestudenten in den Westeuropäischen Ländern (Maastricht 1965); Documento final de Medellín, segunda conferencia general del episcopado latinamericano, XIII, Formación del Clero: Criterio 41, 1558 (24. Okt. 1968) 794–797.

[2] De Ontwikkeling van de Priesterroeping in West-Europa: Pro Mundi Vita Nr. 4 (1965).

[3] Pour la première fois tous les pays de l'Europe occidentale sont touchés par la crise des vocations: Inf. Cath. Intern. Nr. 287, 12 (1967). Für Latein-Amerika siehe J. Comblin, Problèmes Sacerdotaux d' Amérique Latine: La Vie Spirit. 118 (1968) 319–343.

[4] Z. B. Inf. Cath. Intern. Nr. 310, 16 (1968). Die spanische Bischofskommission für die Seminarien unterzeichnete eine Erklärung, in der die Spannungen beschrieben wurden, die unter den Seminaristen bestehen. Diese wünschten eine bessere Ausbildung, vor allem im Dialog, besseres Wissen und engeren Kontakt mit der Welt, der sie zu dienen haben werden.

[5] M. Oraison, Un homme sans métier: Christus 12 (1965) 462–705. Nach einer Studie von R. Hodge (1964) ist das Prestige des Priesters in einer vergleichenden Berufsskala zwischen 1947 und 1963 vom 18. auf den 21,5. Platz abgesunken. Mitgeteilt von W. de Bont O. P.: Suppl. de la Vie Spir. 20 (1967) 358–359.

[6] In Amerika spricht man von «the hyphenated priest», als einem Mann, der in der Welt lebt und nicht von der Welt ist. W. H. Dodd S. J., Toward a Theology of Priesthood: Theol. Studies 28 (1967) 683–705.

[7] Inf. Cath. Intern. Nr. 310, 16 (1968).

[8] D. Braun u. a., Priesterroeping en Seminarie (Haarlem 1964).

[9] Les Prêtres: Lum. et Vie Nr. 76/77 (1966) 176 und 189.

[10] J. Neuner S. J., Die Bedeutung und Geschichte des Dekrets über die Ausbildung der Priester: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare II, 310–313; Die Aussprache über die Priesterausbildung: HK 19 (1964/65) 274–278. Siehe auch E. Cenacchi, Decreto conciliare «Optatam totius Ecclesiae»: Palestra del Clero (1966) 608 ff.

[11] P. Picard / E. Emrich, Priesterbildung in der Diskussion (Mainz 1967) 109–110. Siehe auch La renovación de los seminarios según el espiritu del Concilio Vaticano II: Seminarios 12 (1966) 351–393.

[12] R. Rouquette, Le premier synode Episcopal. La réforme des séminaires: Études 328 (1968) 107 ff; Die Diskussion über die Seminarreform: HK 21 (1967) 581–585. Siehe auch Civiltà Catt. 118, vol. IV (1967) 194–404.

[13] P. Picard aaO. 86.

[14] «Neuordnung der Theologischen Studien für Priesterkandidaten», erarbeitet im Auftrag des deutschen Episkopats (1967), als Experiment gedacht für die kommenden fünf Jahre. – «Rapport over Theologische opleiding in verband met kerkelijk ambtswerk», erarbeitet im Auftrag des niederländischen Episkopats (1968), auch bezeichnet als «Rapport van de commissie Schoonenberg». – «Le premier cycle du grand séminaire»: Interséminaires Nr. 9 (März 1967) 13–24.

A. Antweiler, Ziel und Spielraum der Priesterausbildung: Theol. u. Glaube 57 (1967) 411–426 und 58 (1968) 131–148; M. Longard / W. Göddeke/E. Drewermann, Rückblick auf das Theologiestudium aus der Perspektive eines Seminaristen: Theol. u. Glaube 56 (1966) 48–53; K. Rahner, Zur Neuordnung der Theologischen Studien: St. d. Zeit 93 (1968) 1–22; F. Tollu, Le Renouveau des Grands Séminaires. Regard sur le travail en cours: Suppl. de la Vie Spir. 20 (1967) 22–40; ders., Recherches sur le programme des études dans les grands séminaires: Interséminaires Nr. 13 (März 1968) 29–36; H. Zimmermann u. a., Reform des Theologiestudiums aus der Sicht des Professors: Theol. u. Glaube 56 (1966) 24–35; Le Renouveau des Grands Séminaires: Études 327 (1967) 93–107.

[15] z. B. A. Antweiler aaO. 138.

[16] Rapport Schoonenberg, Nr. 4, 2. 1.

[17] Ebd. Nr. 3, 2. 3.

[18] Darunter versteht der Bericht fachkundige Praktiker, full-time oder part-time, in einer «Gesamtseelsorge», u. a. für Religionsunterricht, pastoral-klinische Hilfe, kirchliche Entwicklungsarbeit, kirchliche Bildungs- und Gruppenarbeit, Pfarrassistenten für Liturgie und Katechese usw.

[19] K. Rahner aaO. (Anm. 14) 13: «Der Christ und Priester von heute in seiner persönlichen Existenz und der normale Seelsorger, der auch mit dem Gebildeten von heute ‹fertig› werden kann, und nicht der junge Fachgelehrte ist der Richtpunkt der Grundausbildung.»

[20] Neuordnung vgl. Anm. 14, A, 1.

[21] S. auch HK 22 (1968) 400–401.

[22] «1re requête: Que la théologie soit présente dès le début, sous forme d'un apport global et systématique, centré sur le mystère du Salut par le Christ»: Interséminaires Nr. 9, 14.

[23] «2e requête: Que ce cycle comporte un enseignement de la morale fondamentale, et un enseignement philosophique approfondi, pour une intelligence sérieuse de l'homme, sa conscience, sa situation dans le monde et par rapport à Dieu, l'univers, la societé et l'histoire.»: ebd.

[24] Dekret über die Ausbildung der Priester «Optatam totius», Nr. 19–21; Guide pastoral pour les stages longs des grands séminaristes: Interséminaires Nr. 13 (März 1968) 21–28; Cursus Pastorale Vorming voor binnen en buitenland: Studiegids 1968–69 Stichting Theologische Faculteit te Tilburg, 57–62; Émile Marcus, L'Initiation au ministère: J. Frisque u. a., Les Prêtres: Unam Sanctam 68 (Paris 1968) 345–371; B. Frison, Training in the Seminary: The Jurist 27 (1967) 323–349.

[25] So in dem vom französischen Episkopat zu Lourdes (Nov. 1967) gutgeheißenen Projekt bez. der Errichtung eines «Institut de formation d'éducateurs du Clergé»: Interséminaires Nr. 13, 12.

[26] Neuordnung aaO. (Anm. 14) B, I, 1.

[27] Scheitert die Reform des Theologiestudiums?: HK 22 (1968) 105–108, bes. 106.

[28] Vgl. Studiegids Tilburg (Anm. 24) 57; s. auch Guide pastorale: Interséminaires Nr. 13, 27.

[29] E. Marcus aaO. 348 ff.

[30] Kevin Nichols, Education and the Formation of Priests: Clergy Review 52 (1967) 294–299.

[31] Inf. Cathol. Intern. Nr. 279, 19 (1967) gibt in diesem Sinn Berichte über das Seminar in Trient (Italien) und das Seminar «Johannes XXIII.» in Löwen (Belgien); Inf. Cath. Intern. Nr. 310, 16 (1968) über Spanien; Clergy Review 53 (1968) 170–171 über Ost-Afrika.

[32] Inf. Cath. Intern. Nr. 311, 23 (1968).

[33] W. J. Berger, Beoordeling van geschiktheid voor het priesterambt (Nimwegen 1968).

[34] Siehe J. Rogé, Le simple Prêtre (Paris 1965) vor allem 79 bis 154.

[35] Der obenerwähnte «Rapport Schoonenberg» spricht von einer «persönlichen Formung und einer religiösen Formung» (NR. 2,2.3. 2a). So spricht auch Ch. Feilding, Education for Ministry (Dayton, Ohio 1966) von «four goals of Professional Theoligical Education» (50), das heißt: 1. the acquisition of knowledge (theologische Schulung), 2. the development of professional skill (pastorale Ausbildung), und 3. und 4. von «personal (human) growth and deepening of christian commitment (geistliche Formung). Er bemerkt dazu, daß wir eigentlich keine festen Ausdrücke haben, um letztere beiden zu benennen. «Emotional maturity» hält er für zu eng, und Ausdrücke wie «piety», «spirituality» oder «religious devotion» scheinen zu wenig die volle Bedeutung dieser «christian discipleship» auszudrücken.

[36] So in den «Pastorale beleidslijnen voor de ambtsvervulling van de priester in Nederland»: Pastorale Gids, Ausgabe des Pastoralinstituts der Niederl. Kirchenprovinz. Stichwort «Priester».

[37] A. Vergote, Das Werden des Priesters als Mensch und Christ in psychologischer Sicht: Der Priester in einer säkularisierten Welt/ Sondernummer des Informationsblattes des Instituts f. europ. Priesterhilfe (Maastricht 1968) 54–75.

[38] Paul Picard, Hinführung der zukünftigen Priester zum Knechtsdienst Christi: Geist und Leben 40 (1967) 360–380.

[39] Vgl. Anm. 37.

[40] Siehe auch C. Dumont S. J., Pour une conversion «anthropocentrique» dans la formation des clercs: Nouv. Rev. Théol. 97 (1965) 449–465.

[41] Vgl. A. Antweiler: Theol. u. Glaube 58 (1968) 147–148.

[42] De vernieuwing in de hogere priesteropleiding in Nederland; De vernieuwing van de hogere priesteropleiding in het nederlandse taalgebied: Pastorale Gids (Stichwort: seminarie).

[43] Die wichtigste Konzentration scheint das Centrum voor kerkelijke Studies in Löwen zu werden.

[44] Inf. Cath. Intern. Nr. 290, 10 (1967).

[45] Situation des grands séminaires de France: Interséminaires Nr. 13 (März 1968) 37–40; Vernieuwing van de groot-seminaries in Frankrijk: Pastorale Gids (Stichwort: seminarie).

[46] Community of study, community of worship, community of life: J. Keller / R. Armstrong, Apostolic Renewal in the Seminary in the Light of Vatican II (New York 1965) 13.

[47] J. Duquesne, Il faut «déclergifier» le sacerdoce: Inf. Cath. Intern. Nr. 311, 23–24 (1968); I. Illich, The Vanishing Clergyman: The Critic (1967); franz. Übersetzung = Metamorphose du Clergé: Esprit 35, Nr. 10 (1967) 584–601. Siehe auch H. C. Laan, De roomskatholieke kerkorganisatie in Nederland (Utrecht 1967) 208–211.

[48] Siehe auch den Artikel von M.-D. Chenu in dieser Nummer.

[49] Luch. A. H. Smits, Werkelijkheidszin in de opleiding tot kerkelijke dienst: G. C. Anawati u. a., Missionaire Wegen voor Morgen (Serie «De grote Oecumene» [Brüssel / Hilversum 1967]).

[50] F. Haarsma, Einige pastoraltheologische Thesen über den Priester: Der Priester in einer säkularisierten Welt aaO. (Anm. 37) 107–114.

[51] Z. B. «als ‹freischwebende› spezialistische Institution für die Sinnfragen» (O. Schreuder ebd. 85).

[52] M. Mihayo, African Clergy: Clergy Rev. 53 (1968) 170–177. S. auch HK 19 (1964/65) 244.

[53] P. Picard aaO. (Anm. 38) 364.

[54] Auch das Dekret von Trient ließ den Bischöfen mehr Freiheit als sie verwirklicht wurde. Siehe P. Declerck, Het seminariedecreet van Trente: Collat. Brug. et Gand. 11 (1965) 1–36.

[55] Siehe die neunte Resolution des Kongresses von Luzern (vgl. Anm. 37).

[56] Siehe den Artikel von E. Pin in dieser Nummer sowie den Artikel von Haarsma (s. Anm. 50).

[57] J. Kerkhofs, De priester in een geseculariseerde wereld: Streven 21, Teil I (1967/68) 172–178.

[58] Die Wiederherstellung des Profetischen im Priester: Der Seelsorger 36 (1966) 392–397.

[59] Damit soll nicht gesagt werden, daß nur solche Menschen zum priesterlichen Dienstamt berufen werden können. O. Schreuder sieht folgende Unterscheidungsmöglichkeiten: Menschen, die beruflich und amtlich in einer kirchlichen Funktion stehen (z. B. Bischof, Pfarrer), andere, die beruflich, aber nicht amtlich in einer kirchlichen Funktion stehen (Berufstheologen, Katecheten), oder solche, die amtlich, aber nicht beruflich in einer kirchlichen Funktion stehen (part-time-Priester). Die Berufung des Laien sieht er dann als nichtberuflich und nicht-amtlich (vgl. Anm. 51).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Vorwort

Mut zum ökumenischen Experiment

Gar viele in der Christenheit heute sind ungeduldig: nicht nur unter der Jugend und nicht nur in der katholischen Kirche. Und mit Recht! Neben all der unheiligen Ungeduld gibt es – das beweisen die Propheten, Jesus selbst und Paulus – eine heilige Ungeduld, die als den Willen Gottes erkennt, daß *jetzt* etwas getan wird und daß jetzt etwas *getan* wird. Zu oft nur fassen wir den Pflug (oder diskutieren gar nur darüber), und schauen dann zurück. Zu oft nur lassen wir auch in der Theologie nicht die Toten die Toten begraben.

Es wird in der Ökumene zu viel geredet, zu wenig gehandelt. Die wachsende Ungeduld gerade der jungen Generation in Europa und Nordamerika, die zu konkreten Taten und einer praktischen Verständigung kommen will, ist verständlich. Theologische Diskussion ist gewiß notwendig, nach wie vor dringend notwendig: sonst geraten wir in einen unerleuchteten, wilden und widersprüchlichen ökumenischen Aktivismus hinein, der der Einheit der Christenheit auf die Dauer mehr schaden als nützen wird. Aber gerade dieser unerleuchtete ökumenische Aktivismus wird gefördert durch eine theologische Diskussion, die sich ständig im Kreise dreht, die in träger Langsamkeit sich voranschleppt, abstrakt bleibt und von den konkreten Nöten und Sorgen der Menschen und Kirchen nur wenig bewegt scheint. Wenn die Theologie ihre Aufgabe im Dienst an den Menschen und Kirchen erfüllen will, muß es ihr daran gelegen sein, in Konsequenz ihrer theoretischen Begründungen theologisch verantwortbare Lösungen für die Praxis aufzuzeigen, die die ökumenische Verständigung wirksam vorantreiben.

In dieser Perspektive soll dieses Heft von CONCILIUM einige wesentliche Ansätze herausarbeiten. Auf die Mischehe sind wir schon in einem früheren Heft eingegangen; die Lösung dieses Problems, welche die Gültigkeit aller Mischehen anerkennt und die Entscheidung über Taufe und Erziehung der Kinder dem mündigen Gewissen der Eltern anheimstellt, ist überreif und bedarf keiner weiteren theoretischen Erörterungen, sondern nur der raschen praktischen Entscheidung. Aber neben dem Mischehenproblem gibt es viele andere Punkte, die dringend der Diskussion und dann auch der praktischen Realisierung bedürfen. Die Zukunft muß praktisch abgetastet werden. Ohne den Mut zum Experiment werden wir kaum vorankommen. Und damit es ein erleuchteter Mut sei und ein verantwortbares Experiment, soll darüber zunächst theologisch im Hinblick auf die Praxis reflektiert werden. Auf diese Weise soll zum Bewußtsein gebracht werden, daß die Zukunft einer Ökumene keine Utopie ist, sondern eine reale Möglichkeit, die nur entschlossen ergriffen werden muß.

Damit man vor lauter Bäumen den Wald nicht aus den Augen verliere, sollen in dieser Einleitung die Forderungen zusammengefaßt werden, die die katholische Kirche in Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen heute mutig verwirklichen sollte und verwirklichen darf:

1. Rückhaltlose gegenseitige Anerkennung der Taufen.

2. Regelmäßiger Austausch der Prediger, Katecheten und Theologieprofessoren zum gegenseitigen Kennenlernen der Gemeinsamkeiten und der gegenseitigen Anliegen.

3. Öftere und nicht nur ausnahmsweise gemeinsame ökumenische Wortgottesdienste, wie bereits gestattet, und Untersuchung der Bedingungen für gemeinsame Abendmahlsgottesdienste.

4. Größere Freizügigkeit in bezug auf die Teilnahme an Gottesdiensten in anderen christlichen Kirchen (insbesondere für Mischehen).

5. Möglichst gemeinsame Benutzung von Kirchen und gemeinsamer Neubau von Kirchen und Pfarrhäusern.

6. Regelung der Mischehenfrage durch Anerkennung der Gültigkeit aller gemischten Ehen und das Überlassen der Entscheidung über Taufe und Kindererziehung an das Gewissen der Ehepartner (ökumenischer Trauungsritus).

7. Förderung der gemeinsamen Bibelarbeit in den Gemeinden und in der Wissenschaft (gemeinsame Übersetzungen und Kommentare).

8. Verstärkte Zusammenarbeit und Integration der konfessionellen theologischen Fakultäten (Zusammenlegung von Seminarbibliotheken, gemeinsame Lehrveranstaltungen, gegenseitige Anerkennung bestimmter Vorlesungen und Übungen).

9. Untersuchung der Möglichkeiten eines gemeinsamen theologisch-ökumenischen Grundstudiums.

10. Ökumenische Zusammenarbeit im öffentlichen Leben (gemeinsame Stellungnahmen, Initiativen und Aktionen).

Zum Schluß noch eine kurze Bemerkung zu dem Wort, das katholische Theologen noch immer besonders aufzuregen scheint: das Wort «Mut». Was kann der Papst, der Bischof, der Theologe «Mutiges» für die ökumenische Verständigung tun? Es war auffällig, wie viele der für diese Nummer Konsultierten darauf hinwiesen, daß der «Mut» auch «vernünftig», «maßvoll», «ausgeglichen» usw. sein müsse. Das lag wohl nicht nur daran, daß in der französischen Übersetzung unseres damaligen Rundschreibens «Mut» anstatt mit «courage» mit «audace» übersetzt worden war. Man scheint doch in der katholischen Theologie noch immer etwas Angst vor dem eigenen Mut zu haben. Denn daß dieser Mut auch vernünftig, maßvoll, ausgeglichen oder wie wir in unserem eigenen Rundschreiben sagten, «erleuchtet» sein soll, müßte dies unter Theologen eigentlich nicht selbstverständlich sein? Jedenfalls hat man allzu lange Zeit unter den vier Kardinaltugenden für das Verhalten in Kirche und Theologie «Mäßigung» (temperantia) und «Klugheit» (prudentia) gepriesen und die «Tapferkeit» (fortitudo) verschwiegen: als ob die Klugkeit nicht auch mutig sein müßte! Ein «homme équilibré», ein ausgeglichener Mensch schien das höchste Christen- und Theologenideal darzustellen, selbst wenn damit eine höchst langweilige, höchst unfruchtbare, höchst evangeliumsfremde Theologie verbunden war. Wo das Gleichgewicht gestört ist, darf man nicht allzu ausgeglichen sein! Weder die Propheten noch Jesus selbst noch Paulus waren gut bürgerlich «ausgeglichene» Menschen! Was wir brauchen heute in Theologie und Kirche ist *erleuchteter Mut:* Mut zum Denken und Mut zum Handeln, Mut zum Experiment auch in der Ökumene. Das ist kein Aufruf zu theologischen Revolutionen und Revolutiönchen, die meist nur die kirchliche und politische Reaktion stärken. Wohl aber ein Aufruf zur realistischen und effektiven, klugen und tapferen Reform und Erneuerung. Richtlinie muß die ursprüngliche Botschaft Jesu Christi selber sein. Horizont die Welt. Ziel die Menschen, für die wir Theologen und Pastoren da sind. Ursprung unserer Kraft und die Hoffnung unserer Vollendung, Alpha und Omega unseres Tun und Lassens, Theologisierens und Praktizierens, unserer Schritte und unserer Versuche, echter Halt in aller kirchlichen Bedrängnis und theologischen Gefahr aber Gott, der Herr der Welt und Herr der Kirche, er allein.

HANS KÜNG

Beiträge

Jean-Jacques von Allmen

Die Abendmahlsgemeinschaft aus reformierter Sicht

1. Der drängende Wunsch nach Interkommunion

Diesseits und jenseits der konfessionellen Schranken wird die Zahl jener von uns immer größer, die sich bei der Teilnahme an einer Eucharistiefeier in einer anderen Kirche als der, der sie angehören, fragen, was sie eigentlich daran hindert, dort zu kommunizieren. Und immer häufiger müssen wir bekennen, daß uns Gründe der Disziplin abhalten; daß wir dem Kommuniontisch fernbleiben, weil wir nicht hingehen dürfen und nicht, weil wir theologische oder geistliche Bedenken dagegen hätten.

Wenn es sich auch unter einer ein wenig fremdartigen Form vollzieht, so wissen wir doch, daß das Geschehen in der anderen Kirche so sehr dem entspricht, was uns vom eucharistischen Geheimnis in unserer eigenen Kirche bekannt ist, daß wir uns fragen, was wohl dem entgegensteht, daß die beiden Eucharistien sich gegenseitig als ein und dieselbe christliche Eucharistie anerkennen und infolgedessen Kommunizierende der einen und der anderen Kirche zulassen können, ohne der Trennung unbedingt Rechnung zu tragen, die sie zueinander in Gegensatz stellt. Wäre es nicht besser, eine gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft zuzulassen, als hie und da in einer Kirche, der man nicht angehört, auf Eucharistieraub zu gehen oder sich innerlich gegen ein Verbot, das man nicht mehr versteht, aufzulehnen?

Man darf sich nicht darüber wundern, daß sich diese Frage immer mehr Christen stellt. Die allgemeine Erneuerung in der eucharistischen Lehre, Liturgie und Praxis oder die Wandlungen der historischen Umstände, die zeigen, bis zu welchem

Punkt die Spaltungen in der Christenheit den Stempel der Zeit tragen, in der sie aufkamen und die nicht mehr die unsere ist, fordern von den Kirchen Antwort auf die Frage, ob nicht auch die eucharistische Disziplin erneuert werden muß und auf die andere, schwerwiegendere: Ist jetzt nicht die Zeit gekommen zu sagen und zu beweisen – nötigenfalls durch prophetische Überschreitungen, daß das, was die Kirchen trennt, heutzutage nicht mehr ausreicht, um getrennte Kommunionen zu rechtfertigen und daß das Aufrechterhalten von *konfessionellen* Christengemeinschaften, die entweder einander entgegengesetzt sind oder nebeneinander hergehen, immer weniger vertretbar ist. Zwei andere Gründe sind es noch, die uns zeigen, daß das Problem der Interkommunion unbedingt auftauchen mußte. Einer davon ist, daß die Gläubigen in ihrer erdrückenden Mehrheit nicht wegen der Gründe kommunizieren, die sie daran hindern, es gemeinsam zu tun. Sie kommunizieren, um dem Gebot Christi zu gehorchen, um sich von seinem Leben zu nähren, um Vergebung zu erfahren, um über das hinauszureichen, was die Menschen gegeneinander stellt, um zu bekennen, daß sie Christus lieben und die Menschen, für die er gestorben ist, und um sich zu verpflichten, ihren Nebenmenschen gegenüber von ihm Zeugnis abzulegen. Sie kommunizieren nicht in erster Linie wegen der Art und Weise, wie ihr Katechismus die Realität der Präsenz Christi beim Abendmahl oder die Verbindung zwischen dem Kreuzesopfer und seiner Gegenwärtigsetzung im Sakrament darlegt. Sie kommunizieren auch nicht in erster Linie, um darzutun, daß sie demjenigen, der sie zum Herrenmahl einlädt, das Recht zuerkennen, es in seinem Namen zu tun. Der andere Grund, der stärkste von allen, ist, daß die Autoritäten der Kirche jetzt die Gläubigen zu Bemühungen ökumenischer Annäherung verpflichten, und sie wären blind, wenn sie nicht sähen, daß diese Bemühungen sich in ebenso viele Gebete verwandeln, deren Erhörung die miteinander geteilte Eucharistie sein wird. Wenn man die Glieder der getrennten Kirchen auffordert, sich gegenseitig zu verzeihen, gemeinsam auf das Wort Gottes zu hören, zusammen über das zu diskutieren, was sie noch trennt und was sie schon verbindet, ihre Bemühungen zu vereinen zu gemeinsamen Werken der Diakonie oder des Apostolats und gemeinsam zu beten, dann müßten einem die Wege, auf denen der Heilige Geist Annäherung bewirkt, vollkommen unbekannt sein, wenn man nicht darauf eingestellt wäre, dieses Wirken im Sinne eines immer stärkeren, immer deutlicheren Appells reifen zu sehen, auf daß die Einheit geschehe und die versöhnten Christen miteinander das eucharistische Brot teilen können. Wenn man in den getrennten Christen den Wunsch nach Einheit erweckt, dann ist das keine Modesache, sondern eine Gefahr: die Gefahr nämlich, daß es zu dieser Einheit kommt...

Soll das nun heißen, daß die Interkommunion akzeptabel ist? Im Prinzip nicht. Theologisch gesprochen ist der Sieg über die Trennungen nicht die Interkommunion (die sich über eine *weiterhin bestehende* Trennung der Christen hinwegsetzt), sondern die Kommunion (die den Schlußpunkt unter eine überwundene und daher nicht mehr geltend gemachte Trennung setzt). Allerdings ist das Problem im konkreten Sinne der zu treffenden Entscheidungen mit so zahlreichen nicht-theologischen Faktoren beladen, daß eine theologisch unverfälschte Lösung so unwahrscheinlich ist, daß man die Interkommunion als annehmbare Regelwidrigkeit ins Auge fassen muß. Um grundsätzlich jede Interkommunion zu verwerfen, müßte man in der Lage sein, denen, die nach ihr verlangen, die Zusicherung zu geben, daß sie nicht interkommunizieren, sondern kommunizieren dürfen, und zwar in einer so nahen Zukunft, daß man den Zeitpunkt festlegen kann, und man müßte in der Lage sein, dieses Versprechen zu halten. Ist man aber nicht in der Lage, seinen Gesprächspartnern zu sagen, wie lange sie warten und sich in Geduld fassen müssen, dann verliert man das Recht auf diese Geduld. Nun zeigt es sich aber, daß die Autoritäten der Kirchen noch zu viele Hindernisse sehen, die den Weg zur Einheit verstellen, als daß sie in der Lage wären, den Zeitpunkt ihrer Versöhnung zu datieren. Wenn sie dem Suchen nach Einheit kein Ende setzen wollen (und wie dürften sie es?), wenn sie sich aber auch nicht so frei fühlen, um mit einem Schlag das zu zerbrechen, was sich ihrer Vereinigung noch entgegenstellt, dann müssen sie gestatten, daß man die Frage nach den Voraussetzungen für eine akzeptable Interkommunion stellt.

Was könnten diese Voraussetzungen sein?

2. *Die Voraussetzungen*

1. Die Interkommunion ist zur Not annehmbar, wenn sie nicht mit der Neuentdeckung der Einheit in der Kirche verwechselt wird, sondern lediglich als eine Etappe auf diese Entdeckung hin angenommen und angesehen wird. Man muß sich daher damit abfinden, daß sie das Problem nicht in seiner ganzen Tiefe löst; sie veranlaßt, daß man sich in

Geduld faßt und gibt einen Vorgeschmack auf die in der Geschichte wiederzufindende Einheit, so wie die Eucharistie veranlaßt, daß man sich in Geduld faßt, indem sie einen Vorgeschmack auf die Freude des Gottesreiches gibt.

Nun ist die Eucharistie gewiß kein Ereignis, nach dem man sich ohne weiteres wieder trennen kann. Daher muß ihr normalerweise der Austausch des Friedenskusses vorausgehen. Aber die abzubauenden Trennungen sind mit einer solchen Zahl von Koeffizienten beladen, die mit der Auseinandersetzung selbst nichts zu tun haben, daß die Kirche und ihre Autoritäten sie nicht alle unmittelbar in den Griff bekommen können. Man darf daher annehmen, daß der Wille Christi, der miteinander geteilte Glaube, die Liebe, die die Seinen zueinandertreibt, der Wille, der Welt ein gemeinsames Zeugnis zu geben, stärker ins Gewicht fallen als Trennungen, die heutzutage überflüssig erscheinen, weil sie in ihrer trennenden Virulenz historisch-kulturelle und politisch-soziologische Verhältnisse offenbaren, die nicht mehr in unsere Zeit gehören. Wenn die Interkommunion annehmbar sein soll, dann muß man sich ernsthaft darüber im klaren sein, daß sie nicht das Ziel ist, sondern lediglich eine Etappe auf dieses Ziel hin. Es dürfte nämlich nicht der Fall eintreten, daß die Möglichkeit, gemeinsam das zu erfahren, was die Konstitution *Lumen gentium* so trefflich «totius christianae vitae fons *et culmen*» (Nr. 11) nennt, die Gläubigen dazu veranlaßt, das Ziel für erreicht zu halten, weil der Gipfel schon erreicht sein kann. Es darf nicht dahin kommen, daß die Interkommunion Kleriker und Laien dazu veranlaßt, sich zufriedenzugeben mit einem Typus zufälliger Einheit ohne verpflichtende und ausdrückliche Beziehung zu den unmittelbar mit der Eucharistie verbundenen Aspekten kirchlicher Struktur und kirchlichen Lebens, als ob diese nicht die Treue der Kirche miteinbezögen. Es dürfte nicht dahin kommen, daß die Interkommunion die Spaltung der Christen fortsetzt, anstatt sie noch unerträglicher zu machen.

2. Die Interkommunion ist zur Not annehmbar, wenn sie genehmigt und infolgedessen kontrolliert wird. Die Kommunion ist nicht etwas, das man sich widerrechtlich aneignet, sondern ein Geheimnis, dessen man teilhaftig wird. Die Interkommunion ebenfalls. Man muß sie daher erbeten, ja erflehen, mit einer Beharrlichkeit ähnlich der der Witwe, die wollte, daß ihr der Richter trotz ihrer Sünde Gerechtigkeit widerfahren lasse. Infolgedessen wäre eine marodierte Interkommunion eher eine egoistische und zweifelhafte Befriedigung als ein (wenn auch geringer) Faktor, der die Wiederentdeckung der Einheit beschleunigt. Aus diesem Grunde ist die Interkommunion nicht akzeptabel an sich, sondern akzeptabel zwischen zwei in ihrer Konfessionalität und ihrer Lokalisierung deutlich umrissenen Kirchen, die bewußt voneinander getrennt sind.[1]

3. Die Interkommunion ist zur Not annehmbar, wenn sie auf eine zumindest summarische Bestandsaufnahme der Streitfragen folgt, welche die beiden betroffenen Kirchen zueinander in Gegensatz stellen. Die Erlaubnis zur Interkommunion dürfte nämlich nicht erteilt werden, wenn sie diejenigen, die dieser Vergünstigung teilhaftig werden, in eine schwere geistige Gefahr brächte. Nehmen wir einmal sehr schematisch als Beispiel den Streit über die Eucharistie, der die reformierte Kirche und die römisch-katholische Kirche gegeneinanderstellt. Der Heidelberger Katechismus (1563), der klassische Katechismus der reformierten Kirche, legt den Unterschied zwischen dem «Abendmahl des HERRN vnnd der Bäpstlichen Mess» wie folgt dar: «Das Abendmahl bezeuget vns / dass wir vollkommene vergebung aller vnser sünden haben / durch das einige opffer Jesu Christi / so er selbst ein mal am Creutz vollbracht hat / Vnnd dass wir durch den heiligen Geist Christo werden eingeleibt / der jetzund mit seinem waren Leib im Himmel zur Rechten des Vatters ist / vnd daselbst wil angebettet werden. Die Mess aber lehret / dass die lebendigen vnd die todten nicht durch das leiden Christi vergebung der sünden haben / es sey denn dass Christus noch täglich für sie von den Messpriestern geopffert werde. Vnd das Christus leiblich vnder der gestalt brots vnnd weins sey / vnd derhalben darinn soll angebettet werden: Vnd ist also die Mess im grund nichts anderst / denn eine verleugnung des einigen opffers vnd leidens Jesu Christi / vnd eine vermaledeyte Abgötterey.» (Frage 80). Man wird nun sagen, daß dieser Katechismus in zahlreichen reformierten Kirchen, die ihn seinerzeit nicht nur als pädagogisches Handbuch, sondern als den «symbolischen» Ausdruck ihres Glaubens aufgenommen haben, außer Gebrauch gekommen ist. Dennoch haben wir meines Wissens niemals öffentlich gesagt, daß diese Beschreibung der Messe unrichtig und ungerecht war. Wenn nämlich die «päpstliche» Feier der Eucharistie der Aussage des Heidelberger Katechismus entspricht, dann brauchen wir weder unsere Kirchenbehörden zu bitten, den Mitgliedern der reformierten Kirche die Teilnahme an der Kommunion in einer rö-

misch-katholischen Kirche zu gestatten, noch von ihnen zu erwarten, daß sie diese Erlaubnis erteilen. Es ist daher wesentlich, *zusammen mit den römischen Katholiken* der Frage nachzugehen, ob sie in unserer Beschreibung ihre Eucharistie wiedererkennen, um ihnen die Möglichkeit zu geben, uns zu einer Meinungsänderung zu veranlassen und uns darüber zu belehren, daß die Mitglieder der reformierten Kirche nicht in die Irre gingen, wenn sie als Gäste an einer Kommunion in einer römisch-katholischen Kirche teilnähmen.

Im Dekret des II. Vatikanums über den Ökumenismus ist dargelegt, daß die römischen Katholiken «glauben», daß die von Rom getrennten «Kirchlichen Gemeinschaften» des Abendlandes, darunter die reformierte Kirche, «nicht die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums bewahrt haben... vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes» (Nr. 22). Trotz allem, was an Positivem über die Eucharistie der reformierten Kirche gesagt wurde (wir sind nicht mehr bei den ausgemachten Grobheiten des 16. Jahrhunderts), spricht man ihr das Recht ab, sich voll und ganz für das von Christus eingesetzte Mahl zu halten, angeblich, weil ihr eines der Elemente fehlt, mit dessen Hilfe man sie als dem Willen Christi entsprechend erkennen und infolgedessen von ihr das erwarten kann, wozu Christus sie eingesetzt hat: Es steht ihr nämlich nicht ein Mensch vor, der legitim darauf Anspruch erheben kann, der Stellvertreter Christi selbst zu sein. Es ist daher nicht gewiß, ob sie das Mahl des Herrn ist, und das äußerste, was man von ihr sagen kann, ist, daß sie zumindest zweifelhaft ist. Solange sie das aber ist, kann man von den Autoritäten der römisch-katholischen Kirche nicht erwarten, daß sie ihren Mitgliedern erlaubt, zum Kommuniontisch zu gehen, wenn dieser in einer reformierten Kirche gedeckt ist. Es ist daher wesentlich, daß die römischen Katholiken *mit uns zusammen* prüfen, ob wir die Amtswalter Christi, die bei uns wirken, in der Darstellung und Beschreibung der Katholiken wiedererkennen, um uns Gelegenheit zu geben, sie zu einer anderen Meinung zu veranlassen und sie zu belehren, daß die Glieder ihrer Kirche nicht in die Irre gingen, wenn sie als Gäste an einer bei uns gefeierten Kommunion teilnähmen.

4. Die Interkommunion ist zur Not annehmbar, wenn sie auf einer gegenseitigen Ermächtigung beruht. Fehlt diese Gegenseitigkeit, dann erkennt diejenige der beiden Kirchen, die die Genehmigung erteilt, entweder an, daß die andere Kirche, mit der die Interkommunion zur Debatte steht, mehr Kirche ist als sie selbst (weil sie von ihr ein Verbot akzeptiert, das sie selbst von der vollen Ekklesialität ausschließt), oder aber sie greift, um ihre eigene Ekklesialität zu bekennen und die der anderen anzuerkennen, zu Kriterien, die wesentlich von denen abweichen, die sie selbst von der Anerkennung als Kirche ausschließen. In diesem Fall könnte die Interkommunion nur in eine Richtung gehen und läge für diejenigen, die sich hinauswagen, sehr dicht bei einem Abfall von ihrer eigenen Konfession.

5. Die Interkommunion ist zur Not annehmbar, wenn sie, wie es T. F. Torrance[2] vorschlägt, eine Maßnahme zweier Kirchen ist, die in Unionsgesprächen stehen. Sie könnte dann dazu beitragen, die Verhandlungen zu beschleunigen und zu vertiefen. Weil das Abendmahl nicht nur Sakrament «quo unitas Ecclesiae manifestur» ist, sondern auch das Sakrament «quo unitas Ecclesia... *efficitur*»[3] und weil die Unionsverhandlungen eine vorhergehende gegenseitige Anerkennung der Ekklesialität zumindest über die wesentlichsten Punkte voraussetzen, scheint es legitim, die sich anbahnende Osmose zu erleichtern, indem man den Mitgliedern beider Kirchen (und deren Amtswaltern) die Erlaubnis, ja sogar den Rat gibt, zu interkommunizieren (und zu interzelebrieren). Eine solche Ermächtigung hätte auch die Wirkung (was sie ebenfalls annehmbar macht), die Verantwortlichen der Kirchen daran zu hindern, den Gründen zur Unterbrechung oder gar zum Abbruch der Verhandlungen mehr Gewicht beizulegen als denen, die für ihre Weiterführung sprechen, weil selbstverständlich die Genehmigung zur Interkommunion zurückgezogen würde, wenn die Unionsverhandlungen scheiterten.

6. Darf man es wirklich aussprechen? Die Interkommunion ist zur Not annehmbar, wenn sie neue Schismen vermeiden hilft. Man darf nicht übersehen, daß wir in einem Klima leben, in dem die Spannungen zwischen dem uns vorschwebenden *Idealbild* der Kirche (der Kirche *de proposito*) und den effektiv existierenden Kirchen (den Kirchen *de facto*) dergestalt sind, daß ein Bruch mit den letzteren eine ständig wachsende Versuchung darstellt. In ihrer begrenzten Konfessionalität erscheinen diese Kirchen immer mehr als «Kirchen von gestern», über die man hinausstoßen muß, um den Anschluß an die «Kirche von morgen» zu bekommen, die man in allen Kirchen vorbereitet und erhofft. Und die Versuchung wird man nicht dadurch besiegen, daß man jene Hoffnung unter-

drückt. Angesichts der Gefahr, erstickt zu werden, würde die Hoffnung ohnehin neue Trümpfe finden, um zu bekunden, daß sie der wahre christliche Gehorsam ist, und sie würde nicht eine an der Grenze des Schismas liegende Interkommunion als Versuchung brandmarken, sondern die konfessionelle Starrheit oder die Illusion, die ganze christliche Kirche erneuern zu können, indem man die Erneuerung einzig und allein auf die Konfession beschränkt, der man selbst angehört. Weshalb sollte man unter diesen Umständen nicht etwas anerkennen, das durch eben die Zustimmung der beiden Kirchen, welche die Regeln dafür festlegen müßten, einem religiösen Orden gleichkäme, dessen Glieder, die sich der Einheit und der Reform in der Kirche widmeten, die Erlaubnis erhielten, zu interkommunizieren (oder zu interzelebrieren, wenn sie ein Amt bekleiden)?

7. Die Interkommunion ist zur Not annehmbar, wenn ihre Nutznießer nicht die doktrinale, liturgische und praktische Erneuerung des eucharistischen Lebens in ihrer eigenen Kirche als nebensächlich betrachten. Es gibt nämlich in jeder der Kirchen in bezug auf das Abendmahl etwas, das man in größerem Maße und besser haben möchte. Wir Reformierten dürfen uns nicht über die bei uns zur Tradition gewordene ungerechtfertigte Trennung zwischen Tag des Herrn und Mahl des Herrn hinwegtrösten unter dem Vorwand, daß wir in der geeinten Kirche, die uns ruft und die uns erwartet, jeden Sonntag kommunizieren können. Und ich meine, daß die Römisch-Katholischen nicht zu ähnlichen Hoffnungen ihre Zuflucht nehmen sollten, um sich darüber hinwegzutrösten, daß man sich über die in der Taufe gegebenen Rechte der Laien hinwegsetzt und ihnen den Kelch vorenthält, der doch integrierender Bestandteil des von Christus eingesetzten Mahles ist. Denn die vereinte Kirche, die uns ruft und erwartet, wird um ebensoviel treuer und freier sein, je genauer sie an der Stelle hervorbricht, an der die beiden Kirchen zusammentreffen, die schon während der Zeit ihrer vorübergehenden Trennung, und trotz dieser, die Treue zu Christus zu ihrer höchsten Erwartung und zu ihrer tiefsten Freude gemacht haben.

[1] Die örtliche Versammlung ist die «praecipua manifestatio» der Kirche Gottes, wie die Konstitution des 2. Vatikanums über die Liturgie (Nr. 41) so trefflich sagt. Daher – da diese Aussage zu kurz ist, um Nuancen zuzulassen, wie man sie gerne darin sehen möchte – halte ich mich hier ausschließlich an die Interkommunion auf *örtlicher* Ebene. Das Beispiel, das mir vorschwebt, ist die Interkommunion zwischen der reformierten Kirche, wie sie in der Schweiz besteht, und der römisch-katholischen Kirche, wie sie in der Schweiz besteht. Ich weiß wohl, daß sich das Problem der Interkommunion noch auf anderen Ebenen stellt, es sei mir aber hier gestattet, nicht unmittelbar darauf einzugehen.

[2] Vgl. La mission de l'Eglise: Verbum Caro 77 (1966) 16.

[3] Konzilsdekret über den Ökumenismus, Nr. 2.

Übersetzt von Margaret Meixner

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

geboren am 29. Juli 1917 in Lausanne (Schweiz), 1941 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten von Lausanne, Basel und Neuenburg und doktorierte 1948 in Theologie. Seit 1958 ist er Professor für praktische Theologie an der theologischen Fakultät der Universität Neuenburg. Er veröffentlichte: Geistliches Amt und Laientum (Basel 1967), Ökumene im Herrenmahl (Kassel 1968) und ist regelmäßiger Mitarbeiter an den Zeitschriften: «Verbum Caro» und «Revue de théologie et de philosophie».

Herman Fiolet

Die Abendmahlsgemeinschaft aus katholischer Sicht

Fata Morgana oder Magie

Die Frage nach Möglichkeiten und Bedingungen der Abendmahlsgemeinschaft der Römisch-katholischen Kirche mit den Kirchen der Orthodoxie und der Reformation kann nicht uniform und rein theoretisch durch eine Studie vergleichender Dogmatik über das Bekenntnis dieser Kirchen von der Eucharistie beantwortet werden. Jahrhundertelang haben sich die Kirchen gegenseitig nach ihrem Bekenntnis apologetisch abgetastet und abgelehnt.

Damit war jede Möglichkeit einer Gemeinschaft am Tisch des Herrn ausgeschlossen, denn die Eucharistie wurde als das *Zeichen der Einheit* betrachtet. Nur die Einheit des Bekenntnisses konnte den Zugang zum einen Abendmahlstisch freigeben. Bei dem Versuch, diese traditionelle Bekenntnisschranke zu durchbrechen, läßt sich im Augenblick eine Tendenz beobachten, die Abendmahlsgemeinschaft nicht an das Ende eines langen Weges zur Einheit zu setzen, sondern an den Anfang; die Eucharistie soll also bei der ökumenischen Annäherung der Kirchen als *Mittel zur Einheit* fungieren.

Diese Alternative «am Ende *oder* am Anfang» ist unannehmbar. Wenn die Einheit der Kirche auf den dogmatischen Nenner des einen Bekenntnisses gebracht und der Tisch getrennt bleibt, bis die getrennten Christen dasselbe Glaubensbekenntnis vom eucharistischen Heilsgeschehen sprechen, wäre das eucharistische Abendmahl eine Art ökumenischer Fata Morgana. Damit würde man die Wirklichkeit verkennen, daß in unserer Zeit die Kirchen und die Christen einzeln ihre in Christus bereits gegebene Einheit entdeckt haben und in dieser Glaubenserfahrung immer näher aufeinander zuwachsen. Diese Einheit in Christus wird schon als Wirklichkeit – obwohl noch gebrochen – erlebt; also muß es irgendwie eine Möglichkeit gemeinsamer Eucharistiefeier als Heilsinstrument Christi *zur* wachsenden Einheit seiner Kirche geben. Wenn anderseits diese eucharistische Einheit durch Bagatellisierung der noch herrschenden Getrenntheit forciert wird, ist die Gefahr eines ökumenischen Magismus nicht eingebildet. Man würde dann von einem Sakrament erwarten, was letztlich Auftrag der Kirchen und der Christen ist. Denn eine gemeinsame Abendmahlsfeier, die nicht das *Zeichen einer tatsächlich schon gelebten Einheit* bestimmter Glaubensgemeinschaften ist, betäubt das Bewußtsein, daß die Einheit nur durch eine wahrhafte Bekehrung der gläubigen Gemeinschaft und der einzelnen erreicht werden kann.

Von der Einheit zur Einheit

Vor dem Hintergrund der Verschiebungen im römisch-katholischen Kirchenbegriff seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil kann die obengenannte Alternative nicht mehr gelten; Abendmahlsgemeinschaft muß *sowohl Zeichen* der Einheit *wie auch Instrument* der Einheit sein. In der Konstitution über die Kirche und im Dekret über die katholische Teilnahme an der ökumenischen Bewegung hat die Römisch-katholische Kirche sich selbst die Aussicht auf die kirchlichen Werte eröffnet, die in den anderen Glaubensgemeinschaften enthalten sind. Durch diese Glaubenseinsicht kann sie sich nicht mehr ausschließlich selbst – das heißt: die anderen ausschließend – mit der Kirche Jesu Christi identifizieren.

Bei allem, was die Kirchen getrennt hält, ist es «der Heilige Geist, der in den Gläubigen wohnt und die ganze Kirche leitet und regiert. Er schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie in Christus so innig, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist» (Nr. 2). Die Risse in der Kirche Jesu Christi können nicht bis ins Fundament reichen, denn der eine Geist als Prinzip der kirchlichen Einheit ist in allen christlichen Glaubensgemeinschaften wirkende Gegenwart.

Das Konzil erkennt an, daß in diesen Glaubensgemeinschaften kirchenaufbauende Werte wirksam sind: «Das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente: all dieses, das von Christus ausgeht und zu ihm hinführt, gehört rechtens zu der einzigen Kirche Christi» (Nr. 3). Nicht allein die Glaubensverbundenheit des einzelnen Gläubigen mit Christus, sondern auch die echte Heilsinstrumentalität der Glaubensgemeinschaften selbst wird anerkannt, wenn gesagt wird, daß ihre «liturgischen Handlungen» der Wortverkündigung und Sakramentenspendung «tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können» (Nr. 3). Die

Katholische Kirche will deshalb die anderen Glaubensgemeinschaften achten; denn «der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen» (Nr. 3). Obwohl das Zweite Vatikanische Konzil noch nicht dazu gelangen konnte, die anderen Glaubensgemeinschaften offen und eindeutig als Kirchen Jesu Christi anzuerkennen, hat es doch die ganze Römisch-katholische Kirche und vor allem viele Ortskirchen (Bistümer) für die kirchlichen Werte dieser Glaubensgemeinschaften empfänglich gemacht.

Gerade wo diese Ortskirchen im eigenen Land mit den Kirchen der Reformation zusammenleben durften, haben sie ökumenische Entdeckungen gemacht, die über das Zweite Vatikanische Konzil hinausgehen. Im Licht dieser Entdeckungen hat die Römisch-katholische Kirche in den Niederlanden die anderen Glaubensgemeinschaften de facto als Kirche Jesu Christi anerkannt, indem sie diese zu ihrem Pastoralkonzil einlud, nicht nur zur Entsendung von Beobachtern, sondern «zu einer solchen Teilnahme am Pastoralkonzil, wie sie nach eigener Glaubensüberzeugung daran teilnehmen können». Außerdem ist die Römisch-katholische Kirche auf der Ebene der Gleichheit mit den anderen Kirchen Glied des Ökumenischen Rats der Kirchen in den Niederlanden geworden. Diese praktische Anerkennung des Kircheseins der anderen Glaubensgemeinschaften hatte zur Folge, daß die Römisch-katholische Kirche in den Niederlanden mit den wichtigsten Kirchen der Reformation zu einer offiziellen gegenseitigen Anerkennung der Taufe kommen konnte. Die rechte ökumenische Bewertung dieser Tat wird im Leben der betreffenden Kirchen auf die Dauer zu weitreichenden kirchlichen und pastoralen Konsequenzen führen. Denn in dieser offiziellen Anerkennung der Taufe ist ja enthalten, daß diese Kirchen gegenseitig ihr Taufbekenntnis anerkennen, und gleichzeitig, daß die Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft für diese Kirchen zum unausweichlichen Auftrag wird; denn die Taufe ist der vom Herrn bevollmächtigte Zugang zum eucharistischen Abendmahl.

Die Verantwortung der Ortskirche

Die Frage nach den Möglichkeiten und Bedingungen der Abendmahlsgemeinschaft tritt durch die Sicht des Zweiten Vatikanums auf die Kirche als das pilgernde Volk Gottes unter ein ganz neues Licht. Die Römisch-katholische Kirche steht nicht mehr einzelnen Christen gegenüber, die sich getrennt haben und bedingungslos zu ihr zurückkehren müssen, bevor sie zum eucharistischen Tisch zugelassen werden können. Sie hat die andern Glaubensgemeinschaften in ihrer eigenwertigen Heilsinstrumentalität als Kirchen Jesu Christi entdeckt. Sie kann die traditionell-apologetische These nicht länger aufrechthalten, daß sich im 11. und 16. Jahrhundert zwar große Glaubensgemeinschaften von der Katholischen Kirche getrennt haben, daß sie selbst aber die einzige wahre Kirche Jesu Christi geblieben sei. Biblisch ist es nicht aufrechtzuerhalten, daß nach der Spaltung eine bestimmte Kirche als einzige in der Treue Christi blieb und andere Kirchen aufgehört haben sollen, Heilsinstrument des Herrn zu sein. Alle Kirchen haben unter der Spaltung gelitten. Solange die in Christus gegebene Einheit getrennt gelebt wird, fehlt *allen* Glaubensgemeinschaften das volle Kirchesein Jesu Christi. Und doch bleibt die Einheit in Christus auch in der Spaltung eine gegebene Wirklichkeit; und in dem Maße die Gabe dieser Einheit über die noch trennenden Grenzen hin erfahren wird, tritt die Abendmahlsgemeinschaft als Aufgabe in den Gesichtskreis der Kirchen.

Diese tatsächlich schon gelebte Einheit der Glaubensgemeinschaften ist nicht nur die *Bedingung*, sondern bestimmt auch die Art und Weise, wie die eucharistische Tischgemeinschaft Wirklichkeit werden kann. Diese Lage kann nicht für alle Länder gleich und zentral von Rom beurteilt werden. Sie ist nach Land und Kirche verschieden. Den einzelnen Ortskirchen der Römisch-katholischen Kirche wird Raum gelassen werden müssen, selbst zu entscheiden, ob die Beziehungen zu den anderen Kirchen derart sind, daß Abendmahlsgemeinschaft auf die eine oder andere Weise möglich ist. Diese Entscheidung wird eine einzelne Ortskirche allerdings auch nicht im Alleingang treffen können. Aufgrund ihrer Einheit stehen alle Ortskirchen in einem verpflichtenden Dialog miteinander, deren legitimierende Mitte die Kirche von Rom ist. Trotzdem kann Entscheidung und Verantwortung nur bei den betreffenden Ortskirchen liegen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Verantwortung der lokalen Kirchen in diesem Punkt anerkannt. «Unter Wahrung der erwähnten Grundsätze können Ostchristen, die guten Glaubens von der katholischen Kirche getrennt sind, wenn sie von sich aus darum bitten und recht vorbereitet sind, zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden. Ebenso ist es Katholiken erlaubt, diesel-

ben Sakramente von nichtkatholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklich geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt» (Dekret über die katholischen Ostkirchen, Nr. 27). Das ist als einseitige Entscheidung einer Römisch-katholischen Ortskirche unmöglich. Vorherige Beratung zwischen den Kirchen ist notwendig. «Was den Empfang oder die Spendung der Sakramente der Buße, des Altars und der Krankensalbung betrifft, ist es sehr angebracht, daß die katholische Autorität der Ortskirche, die Bischofssynode oder die Bischofskonferenz die Erlaubnis, an den Sakramenten teilzunehmen, erst nach dem günstigen Ausgang von Konsultationen erteilen, die wenigstens auf örtlicher Ebene mit den zuständigen, von uns getrennten orientalischen Autoritäten vorzunehmen sind» (Ökumenisches Direktorium, Nr. 42).

Dieser Zutritt zum katholischen Abendmahlstisch wird auch den Kirchen der Reformation angeboten, allerdings mit größerem Zögern und noch einseitig: «Weil aber die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie auch Quellen der Gnade sind, kann die Kirche wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten. Dieser Zutritt kann erlaubt sein bei Todesgefahr oder in schwerer Not (Verfolgung, Gefängnis), wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann und aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt, sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente seinen Glauben im Einklang mit dem Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt und in der rechten inneren Verfassung ist. In anderen dringenden Notfällen soll der Ortsoberhirte oder die Bischofskonferenz entscheiden» (Ökumenisches Direktorium, Nr. 55).

Aufgrund dieser Eigenverantwortung haben die Bischöfe der Niederlande für die Eheschließung einer konfessionsverschiedenen Ehe erklärt: «Wenn die Eheschließung während der Eucharistiefeier geschieht und der nichtkatholische Partner um die Kommunion bittet, sind wir in Übereinstimmung mit dem Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 21. November 1964, Nr. 8, und dem Ökumenischen Direktorium zur Ausführung der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils über die ökumenische Aufgabe vom 14. Mai 1967, Nr. 55, bereit, diese auf Bitten hin zu gewähren, wenn er getauft ist, sich mit dem Glauben der katholischen Kirche, der in der Eucharistiefeier gelebt wird, vereinigen kann und wenn er in seiner eigenen Kirche Zugang zur Feier des Abendmahls hat» (Brief der niederländischen Bischöfe an die Priester über die Mischehe. Katholiek Archief 23 [1968] 376–377).

Verkehr in zwei Richtungen

«Ein Katholik aber, der sich in derselben Lage befindet, darf diese Sakramente nur von einem Amtsträger, der die Priesterweihe gültig empfangen hat, verlangen» (Ökumenisches Direktorium, Nr. 55). Dieser ökumenische Einbahnverkehr in der Römisch-katholischen Kirche, wenn es um Kirchen der Reformation geht, liegt in der reformatorischen Ablehnung der Transsubstantiation und des Opfercharakters der Eucharistie begründet. Die Frage ist jedoch, ob diese Bekenntnisschranke wohl der heutigen Glaubenserfahrung noch entspricht. Immer lebendiger wird das Bewußtsein, daß die Offenbarung Gottes in Christus als Heilsereignis größer ist als das Bekenntnis der Kirchen.

In der Eucharistie konzentriert sich die ganze Glaubensaufmerksamkeit auf die Heilsbedeutung-für-uns, daß Christus noch Mensch ist und in diesem Mahle als der verherrlichte Herr reich an Gnaden zu uns kommt. Der Tisch, an dem der Herr mit seinen Aposteln gesessen hat, wird in Seiner Vollmacht in alle Länder und Zeiten vorgeschoben. Wir sind eingeladen, an diesem Tisch platzzunehmen. Dadurch werden wir in das Heilshandeln einbezogen, das der Herr an jenem Abend an seinen Aposteln vollzog. Indem er ihnen unter den Zeichen von Brot und Wein seinen Leib zum Essen und sein Blut zum Trinken reichte, bezog er sie in die einsame Opfertat seines ganzen gehorsamen Lebens ein und machte sie teilhaft des Heilsgeschehens-für-uns: seiner Auferstehung am Ostermorgen. «Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, der mich ißt, leben» (Jo 6,57). Das Ereignis seines Leidens und Sterbens und seiner Auferstehung wird Wirklichkeit in unserm Leben. Wir werden persönlich aufgenommen in die historischen Taten seines menschlichen Lebens, die uns alle angehen. An jenem Tag sollst du deinem Sohn erzählen: «Das geschieht um dessentwillen, was *mir* Jahwe bei *meinem* Auszug aus Ägypten getan hat» (Ex 13,8).

Diese Gegenwart des Herrn im eucharistischen Abendmahl als persönliche Zuwendung des gan-

zen Heils in Christus kann der gläubige Mensch von verschiedenen Seiten her zu verstehen suchen. Kein Christ kann das Mysterium dieses Heilsgeschehens in vollem Umfang erfassen. Auf dem Weg zum Herrn können wir noch nicht ganz bei ihm sein. Diese Spannung zwischen dem allumfassenden Angebot des Heils und dem noch im Dunkel tastenden Glauben schließt notwendig eine Gefahr der Einseitigkeit bei der eucharistischen Glaubenserfahrung ein.

Diese Einseitigkeit ist legitim, solange sie *inklusiv* ist, d.h. solange sie nichts bewußt ausschließt oder ablehnt. Je nach Lebenslage wird der einzelne Christ bei dieser Feier einen bestimmten Aspekt dieses reichen Heilsgeschehens in den Vordergrund seines Glaubenserlebens rücken. Das gilt auch für die verschiedenen Glaubensgemeinschaften, deren Erfahrung des eucharistischen Abendmahls vom eigenen Volkscharakter und zeitgenössischen Weltbild geprägt wird. Zu jeder Zeit und in jedem Volk können sich die Perspektiven und die Horizonte verschieben, sie können weiter werden oder sich mehr auf bestimmte Aspekte konzentrieren.

Diese notwendige und legitime Einseitigkeit wirkt jedoch kirchenspaltend, wenn die Eucharistie auch nur mit einem Schein von Ausschließlichkeit gelebt wird. Das Schisma meldet sich, wenn der vielgestaltigen Erfahrung durch eine alle anderen Aspekte ausschließende Uniformität der Raum genommen wird. Die Kirche Jesu Christi hat in ihrer langen Geschichte die Tragik dieser exklusiven Einseitigkeiten bis zum Letzten erlebt. Sie hat einzelne Christen und ganze Glaubensgemeinschaften gezwungen, einander in Gewissensnot gegenüberzustehen, und in dieser Not haben sie die Kirche als «das Haus des Vaters mit den vielen Wohnungen» füreinander unbewohnbar gemacht.

Viele Christen stellen sich heute die Frage, ob das einseitige Interesse für das *Wie* der Gegenwart Christi in diesem Sakrament (Transsubstantiation: Wesensverwandlung von Brot und Wein) für das Glaubenserlebnis noch relevant ist. Sie wollen ihre Glaubensaufmerksamkeit gemeinsam auf die Tatsache konzentrieren, *daß* sich der Herr in diesem Abendmahl den Seinen geben will. Auch die reformierten Christen bekennen, daß sie im Abendmahl «mit seinem wirklichen Leib und Blut, ja mit Ihm, der wahrhaft Gott und Mensch, dem einzigartigen Himmelsbrot, durch die Kraft des Heiligen Geistes gespeist und gelabt werden» (Abendmahlsgebet aus der Agende für die Abendmahlsfeier der Nederlandse Hervormde Kerk, 88). Diese heilwirkende Gegenwart Christi wollen die getrennten Christen im Lichte der Heilsbotschaft von der Erscheinung des auferstandenen Herrn an seine Apostel gemeinsam von neuem verstehen. Diese Erscheinung ist der lebendige und spürbare Beweis für das Heilsgeschehen seines Lebens für uns: «Er aber hat, weil er in Ewigkeit bleibt, das Priestertum, das unwandelbar ist. Darum vermag er auch gänzlich jene zu retten, die durch ihn Gott nahekommen» (Hebr 7,24). Die Glaubenserfahrung dieser Tatsache seiner gnadeschenkenden Gegenwart drängt die Frage, *wie* er nach seiner Auferstehung bei seinen Aposteln gegenwärtig war, ganz in den Hintergrund. Es ist eine einzigartige Gegenwart, für die wir kein vergleichbares Vorbild haben und über die wir kein vernünftiges Wort sagen können.

Auch bezüglich des Opfercharakters des eucharistischen Abendmahls gibt es im Augenblick eine erneute Glaubensbesinnung. Die Kirchen der Reformation haben sich immer mit leidenschaftlichem Glaubensprotest gegen diese Sicht gewandt, weil nach ihrer Überzeugung dadurch der Mensch in den Mittelpunkt dieser Feier gestellt und die Kirche als Subjekt dieser Opferhandlung verselbständigt wird. Sie mußten sehr deutlich feststellen, daß es nicht darum geht, was *wir* tun können, sondern um das, was der Herr tut. Es geht um seine Heilstat an uns, die zu uns kommt als Rechtfertigung, als Vergebung der Sünden, als Gemeinschaft mit ihm und als Erwartung des Heils. In dieser Feier liegt der volle Akzent auf dem *ephápax*: Ein für allemal hat Christus dieses Opfer für uns vollbracht. Dem können und brauchen wir nichts hinzuzufügen.

Die heutige reformatorische Glaubensbesinnung verlangt aber die Beachtung des vernachlässigten Aspekts, daß diese einseitige Tat Gottes den gläubigen Menschen vor die Forderung stellt, durch sein persönliches Opfer zu antworten. «Ich ermahne euch, Brüder, bei der Erbarmung Gottes, euch selbst als ein lebendiges, heiliges, gottwohlgefälliges Opfer anzubieten» (Röm 12,1). Anderseits ist der Katholik zu der Einsicht gekommen, daß seine Liturgie zu einseitig den Opfercharakter des eucharistischen Mysteriums betont und dem Opfer der Kirche, der Gläubigen, übertriebene Aufmerksamkeit gewidmet hat: «Betet, Brüder, damit mein und euer Opfer von Gott, dem allmächtigen Vater, angenommen werde» (Offertoriumsgebet). In solchen liturgischen Texten wird die Hingabe der Glaubensgemeinschaft an den Vater zu sehr

gegenüber dem Opfer Christi isoliert und verselbständigt. Die katholische Glaubensbesinnung fordert eine Neuorientierung zum biblischen Gedanken hin, daß wir nur opfern, indem wir der Heilstaten Christi gedenken. Nur so können *wir* opfern. «Darum feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk, das Gedächtnis deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, und verkünden sein heilbringendes Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt; und so bringen wir aus deinen Gaben dir, dem erhabenen Gott, das reine, heilige und makellose Opfer dar» (Konsekrationsgebet). Indem wir des ganzen Heilsgeschehens objektiv gedenken, opfern wir. Die Memoria ist der Akt des Opfers. Der Herr opfert sich selbst in den Handlungen, die wir in seinem Auftrag tun. Es geht nicht primär darum, was *wir* tun, sondern was sein Geist in uns wirkt, wenn wir im Zeichen einer Tischgemeinschaft der Heilstaten seines historischen Lebens gedenken. Wir kommen mit leeren Händen. Wir sind ganz Empfangende, was nicht heißt, daß wir passiv sind.

Diese ökumenische Annäherung im Bekenntnis, die hier nicht weiter auseinandergelegt werden kann, verlangt nach Konsequenzen in jenen Situationen, in denen die Ortskirchen der Römisch-katholischen Kirche und die Kirchen der Reformation schon zu einer echten Gemeinsamkeit und Zusammenarbeit gekommen sind. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil anerkannte Vielgestaltigkeit muß diesen Ortskirchen Raum geben, Entscheidungen in eigener Verantwortung zu treffen. Es ist sicherlich nicht gut, der ganzen Kirche eine ökumenische Maximal-Schnelligkeit aufzuerlegen; aber von allen Ortskirchen darf eine ökumenische Minimal-Schnelligkeit gefordert werden; sonst gibt es Stauungen und Zusammenstöße.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HERMAN FIOLET

geboren am 15. Juli 1920 in Sloten (Niederlande). 1946 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität in Nimwegen und doktorierte 1953 in Theologie. Er ist Studiensekretär der Willibrord-Vereniging und Redaktionssekretär der Zeitschrift «Oecumene».

Walter Abbott

Gemeinsame ökumenische Arbeit an der Bibel

Im Jahrzehnt vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil erkannte man auch unter den führenden Persönlichkeiten der christlichen Kirchen nach und nach die Möglichkeit eines gemeinsamen Bibeltextes und gemeinsamer Übersetzungen. Katholischen und protestantischen Wissenschaftlern war diese Möglichkeit schon lange nicht mehr fremd, namentlich seit 1943, als in der Enzyklika *Divino Afflante Spiritu* Papst Pius XII. katholische Fachleute ermutigte, jeden Fortschritt in den historischen, archäologischen und sprachwissenschaftlichen Forschungen zur Klärung des ursprünglich von den biblischen Autoren «Gemeinten» zu nutzen. Die beiderseitige Beteiligung an einem ungeheuren Komplex ausgezeichneter, objektiver Arbeit führte dazu, daß katholische und evangelische Wissenschaftler zu den wissenschaftlichen Berichten und Zeitschriften der anderen Seite ihre Beiträge leisteten, in den Forschungsstellen der anderen Kirchen arbeiteten, an den wissenschaftlichen Konferenzen der anderen Fakultät teilnahmen und gemeinsam ihre archäologischen Ausgrabungen durchführten. Die Zusammenarbeit an den Schriftrollen vom Toten Meer zeigte besonders eindrucksvoll, wieviel sich durch hingebungsvolle und objektive Arbeit von Männern verschiedener Bekenntnisse erreichen läßt.

1. Die neue Methode der katholischen Kirche

Im Jahre 1958 erkannten einige Bibelwissenschaftler diese wissenschaftliche Kommunikation als einen Schritt auf dem Weg zur kirchlichen Einheit. P. Alexander Jones aus England (der immer noch an der englischen Ausgabe der *Jerusalembibel* arbeitet, die er im Jahre 1966 herausgeben wollte) äußerte vor einem Auditorium in Sydney in Australien, die Bibel könne möglicherweise zu einer «Annäherung oder gar einer Einheit zwischen den christlichen Kirchen» führen. Im gleichen Jahr erklärte P. Robert North SJ vom Päpstlichen Bibelinstitut in Ottawa, das Interesse an biblischen Studien wirke für die Vereinigung der Christen und bilde eine indirekte «formula unitatis» für die

Kirche. Dr. Robert C. Dentan, ein Wissenschaftler aus der Episkopalkirche, betonte in einer Ansprache auf dem Jahrestreffen der Katholischen Bibelgesellschaft Amerikas, das Interesse an der Bibel sei eine Quelle der Einheit.[1]

Zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde es vielen anderen klar, welches Potential für die christliche Einheit eine gemeinsame Bibel bedeuten würde. Natürlich war eine Anzahl von Schwierigkeiten zu bewältigen. Die meisten Protestanten anerkennen die deuterokanonischen Bücher nicht als kanonische Schriften. Katholische und protestantische Missionare hatten unterschiedliche Vokabulare für die theologischen Begriffe in der Bibel entwickelt. Katholiken und Protestanten vertraten ganz verschiedene Auffassungen über die dem Bibeltext beizufügenden kommentierenden Anmerkungen. Doch war es ermutigend, daß immer mehr führende Persönlichkeiten des katholischen wie evangelischen Lagers die Lösung der Schwierigkeiten in Angriff nahmen, in dem entschlossenen Willen, sie zu überwinden, anstatt sich von ihnen überwinden zu lassen.

So stellte im Juni 1964 in Driebergen in Holland eine Konferenz der Leiter der United Bible Societies (=UBS=Vereinigte Bibelgesellschaften) und Vertreter protestantischer Kirchen gemeinsam mit den Gästen aus der katholischen Kirche fest, alle Christen seien «zur Anerkennung einer gemeinsamen Verantwortung dafür» gerufen, «daß es allen Menschen ermöglicht werde, die Schrift zu besitzen, zu verstehen und zu glauben». Zugleich empfahlen sie «in Zusammenarbeit aller Kirchen, einschließlich der römisch-katholischen, einen gemeinsamen Text in den Ursprachen als einheitliche Übersetzungsgrundlage für alle Christen herzustellen». Die Konferenz äußerte die Überzeugung, dies werde «auf dem Wege redlicher wissenschaftlicher Arbeit heute eine reale Möglichkeit sein» und regte darüber hinaus an, man möge «sondieren, ob und inwieweit es möglich sei, zumindest in bestimmten Sprachen eine gemeinsame Bibelübersetzung zu schaffen, die, je nach den Umständen, von den beteiligten Kirchen gemeinsam oder gesondert veröffentlicht werden könne».[2]

Bei mehreren Gelegenheiten haben die amtlichen Bibelgesellschaften betont, daß ihre Organisationen formal nicht der ökumenischen Bewegung angehören und ihre Aufgabe ganz einfach heute die gleiche sei wie früher: dafür zu sorgen, daß das Wort Gottes für jeden Menschen in seiner Sprache und zu einem Preis, den er billigerweise zahlen kann, zur Verfügung gestellt wird. In ihrem Bestreben, eine immer weitere Verbreitung der Schrift zu erreichen, dienen die Bibelgesellschaften allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Da aber die Bibel ein «wertvolles Werkzeug»[3] für das Werk des Ökumenismus geworden ist, werden praktisch die Organisationen, welche für die Übersetzung und Verbreitung der Bibel sorgen, gleich welches ihre unmittelbaren Zielsetzungen sein mögen, ihrerseits wertvolle Werkzeuge «in der mächtigen Hand Gottes»[4] für das Werk der christlichen Einheit. Die Leiter der Bibelgesellschaften erklären ganz richtig im Hinblick auf den Teil ihrer Kundschaft, der am ökumenischen Anliegen keinen Anteil nimmt oder ihm sogar skeptisch gegenübersteht, es gehöre nicht in ihren Aufgabenbereich und entziehe sich ihrer Kontrolle, was die Kirchen und die Einzelpersonen mit den von den Gesellschaften zur Verfügung gestellten Bibeln tun, doch was immer dies sei, es dürfe die immer weitere Verbreitung der Schrift nicht behindern.[5]

In der Entschlossenheit, die Schwierigkeiten zu überwinden, anstatt sich von ihnen überwinden zu lassen, stellten am 18. November 1965 Papst Paul VI. und die katholischen Bischöfe der Welt folgenden Grundsatz für das praktische Verhalten auf: «Der Zugang zur Heiligen Schrift muß für die an Christus Glaubenden weit offen stehen... Und wenn die Übersetzungen bei sich bietender Gelegenheit und mit Zustimmung der kirchlichen Autorität in Zusammenarbeit auch mit den getrennten Brüdern zustandekommen, dann können sie von allen Christen benutzt werden.»[6] Dieser grundsätzlichen Gutheißung der gemeinsamen Bibel und der Zusammenarbeit bei der Übersetzung folgte ein dringender Aufruf zur Zusammenarbeit bei der Verbreitung der Bibel: «Darüber hinaus sollen mit entsprechenden Anmerkungen versehene Ausgaben der Heiligen Schrift geschaffen werden, die auch Nichtchristen gebrauchen können und die ihren Verhältnissen angepaßt sind. Die Seelsorger und die Christen jedes Standes sollen auf jede Weise klug für ihre Verbreitung sorgen.»[7]

2. *Das Ergebnis der Zusammenarbeit*

Die neue Haltung der katholischen Kirche fand eine herzliche Antwort von seiten der Bibelgesellschaften. Bei ihrem Treffen im Jahre 1966 entschied sich der Rat der UBS in einer Abstimmung einmütig dafür, wo immer es möglich sei, mit den römisch-katholischen Christen zusammenzuarbeiten. Nachfolgende kontinentale Treffen der Bibelgesellschaften und Vertreter der Kirchen, die be-

reits mit ihnen zusammenarbeiteten, äußerten sich in ihren Abstimmungen im gleichen Sinne.[8] Am 5. Januar 1967 formulierte eine Versammlung von Übersetzungsexperten der Bibelgesellschaften und katholischen Fachleuten in Rom abschließend die grundsätzlichen Richtlinien für die zwischenkirchliche Zusammenarbeit bei der Bibelübersetzung. In seiner Eröffnungsansprache an diese Gruppe erklärte Kardinal Bea: «Wir dürfen zweifellos ohne Übertreibung behaupten: Wenn es jetzt möglich geworden ist, daß wir zusammenarbeiten, so bedeutet dies eine der wichtigsten Entwicklungen in der christlichen Geschichte unserer Zeit.» Das Dokument mit den grundsätzlichen Richtlinien, einschließlich der Lösungen für Probleme wie die Behandlung der deuterokanonischen Bücher und kommentierenden Anmerkungen, wurde am Pfingstsonntag, dem 2. Juni 1968 veröffentlicht.[9] In den vorausgegangenen Monaten hatten die Gliedgesellschaften der UBS die Zustimmung ihres Geschäftsführenden Ausschusses ratifiziert, während auf der anderen Seite im Vatikan alle Schritte zur Vorbereitung der gemeinsamen Veröffentlichung des Dokumentes getan worden waren. Zugleich hatte man sich dahingehend geeinigt, daß P. Carlo M. Martini SJ vom Päpstlichen Bibelinstitut in den bisher aus vier protestantischen Wissenschaftlern bestehenden Ausschuß für die Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes, das als Grundlage für die gemeinsamen Übersetzungen dienen sollte, aufgenommen wurde. P. Norbert Lohfink SJ, gleichfalls vom Päpstlichen Bibelinstitut, war in die Arbeitsgruppe der Bibelgesellschaften zur Neuausgabe des Textes von Kittels hebräischem Alten Testament entsandt worden. Ferner waren katholische Fachleute in einige Dutzend Übersetzerteams aufgenommen worden, die Bibelübersetzungen in afrikanische und asiatische Sprachen erarbeiteten. Ein gemeinsames biblisches Übersetzungsprojekt hat inzwischen mit der Veröffentlichung seiner Arbeit begonnen.[10]

Das Ergebnis der Zusammenarbeit, das Ergebnis ernsthafter und redlicher Bemühungen um eine gemeinsame Schaffung von sauberen und exakten Übersetzungen, kann nicht zuletzt auch darin bestehen, daß zu niedrigen Kosten Neue Testamente und möglicherweise Gesamtbibeln für Millionen von Menschen in der ganzen Welt zur Verfügung gestellt werden, die unter anderen Umständen kein Exemplar der Heiligen Schrift in die Hand bekommen würden. So wird der Zweck der Bibelgesellschaften besser erfüllt, und die an der Übersetzung und Verbreitung der Bibel Beteiligten werden *faktisch* auch an der ökumenischen Arbeit beteiligt sein.

Das gewaltige Ansteigen der Verbreitung der Heiligen Schrift, das aus einer solchen Zusammenarbeit erwachsen kann, wird aber noch ein weiteres Ergebnis zeitigen, das für das Anliegen des Ökumenismus von Bedeutung ist: Überall in der Welt werden die Menschen Kurse zur Einführung in die Bibel, billige Broschüren und Schriften, die sie durch die heiligen Bücher führen können, brauchen und wünschen. Bischöfe und Priester werden sich veranlaßt sehen, einen größeren Teil ihrer Zeit für biblische Unterweisungen und Diskussionen zu verwenden. Das alles wird dazu beitragen, die pastoralen Zielsetzungen der Konzilskonstitution über die Göttliche Offenbarung zu erreichen. Zugleich aber werden Bischöfe und Priester dadurch unmittelbar in die ökumenische Arbeit einbezogen, weil das Anwachsen der Bibellektüre unter den katholischen Christen Protestanten und Orthodoxe dem Geist der Zeit entsprechend anregen wird, nachzuforschen, was der Heilige Geist unter ihren katholischen Brüdern wirkt, die nun tiefer aus den gleichen Quellen der Inspiration schöpfen.

3. Praktische Möglichkeiten

In geradezu providentieller Weise hat sich in Europa eine wichtige Hilfsinstitution für die gesamte Arbeit der katholischen Bischöfe und Priester auf diesem Gebiet entwickelt. Vollkommen unabhängig voneinander – sie waren noch nicht einmal zusammengetroffen, bis eine von Kardinal Beas Sekretariat einberufene Konferenz sie vom 22.–24. April 1968 zusammenbrachte – hatten die Leiter der Katholischen Bibelgesellschaften in Deutschland und Holland zur Schaffung einer internationalen Organisation aufgerufen, welche es der katholischen Kirche ermöglichen sollte, zu tun, was das Konzil im 6. Kapitel der Konstitution über die Göttliche Offenbarung verlangt. Vor allem das Deutsche Katholische Bibelwerk könnte als Modell für andere Länder dienen, in denen es noch keine katholische Bibelgesellschaft gibt: Es ist eine nationale Organisation mit Vertretern und festen Mitgliedern in jeder Diözese; die Letzteren erhalten – und besorgen für andere – einen vollständigen Dienst biblisch-pastoraler Hilfen.[11] Auf jeden Fall betrachteten die auf der Konferenz in Rom versammelten Mitglieder der existierenden Gesellschaften den Vorschlag eines Internationalen Katholischen Verbandes für das Bibelapostolat als

einen Dienst für die Bischöfe der Welt zur Erfüllung ihrer Aufgabe, Verbreitung, Verwendung und Verständnis der Schrift unter Priestern und Laien zu fördern. Auch sie erkannten einen ökumenischen Aspekt an dem geplanten Verband, wenn sie erklärten, eine solche Organisation könne und solle von Anfang an so eng wie möglich mit den UBS zusammenarbeiten.[12] Im Verlauf dieser Konferenz wurde das Werk der UBS als ein Bemühen um Übersetzungen, die Beschaffung von Texten und den Einsatz von Fachleuten qualifiziert. Die katholischen Gesellschaften, so hieß es, sollten sich besonders der mit der Bibel zusammenhängenden pastoralen Bemühungen annehmen, das heißt der biblischen Schulung von Priestern und Laien, der Ausbildung von Geistlichen und Laien zur Arbeit im Bibelapostolat.

Die Bischöfe verschiedener Länder, so zum Beispiel Deutschlands, Hollands und der Vereinigten Staaten, sind glücklich, daß sie und ihre Priester nunmehr über eine ganze Schar katholischer Männer und Frauen verfügen, die fähig sind, mit den evangelischen Christen in einen Dialog einzutreten. In den Vereinigten Staaten ist das gleiche Ergebnis auf das von Bischöfen, Ordensgenossenschaften und Volk unter so großem Einsatz aufgebaute Schulsystem zurückzuführen. Weil so viele Männer und Frauen akademische Grade katholischer Colleges und Universitäten erworben haben, auf denen es ausgezeichnete Kurse in Bibelwissenschaft und Theologie gibt, namentlich seit dem zweiten Weltkrieg, erließ der Nationalrat der Katholischen Männer (National Council of Catholic Men = NCCM) und der Nationalrat der Katholischen Frauen (National Council of Catholic Women = NCCW) den Aufruf, sich stärker am Dialog zu beteiligen. Im Jahre 1963 formulierte der Nationalkonvent der Catholic Educational Association (=NCEA) als Jahresthema: «Förderung des ökumenischen Geistes». Ermutigt von den Bischöfen, die als Präsidenten der drei Organisationen fungieren, stellen der NCCM, der NCCW und der NCEA Hilfen aller Art für Laien zur Verfügung, die für den ökumenischen Dialog, speziell den Dialog über die Grundlehren der Bibel, Interesse und die erforderliche Qualifikation besitzen.

Die Zukunft der ökumenischen Entwicklung in den Vereinigten Staaten veranlaßt zu besonderem Optimismus, weil praktisch sämtliche katholischen Colleges und Universitäten gute bibelwissenschaftliche Vorlesungen in den verbindlichen Lehrplan eingebaut haben und in Übereinstimmung mit den Richtlinien des Konzils in der ganzen Hochschularbeit, aber auch auf den elementaren Stufen für eine größere Vertrautheit mit der Bibel sorgen. Möglicherweise ist der Tag nicht mehr fern, an dem die Katholiken auf breiter Linie mit dem traditionellen Einsatz der Protestanten für biblische Studien auf ihren Schulen und in allen Formen ihres Laienapostolates in Wettkampf treten können.

Zur Unterstützung der in den Schulen aufgenommenen und auf der College-Ebene kontinuierlich weitergeführten guten Bibelarbeit tritt unter den Laien die Christliche Familienbewegung (Christian Family Movement = CFM) ein. Im Raum von Chicago, wo sie ihren Anfang nahm, gibt es heute mehr als 17000 aktive Ehepaare in dieser katholischen Bewegung. In den gesamten Vereinigten Staaten nehmen mehr als 100000 Ehepaare regelmäßig an den CFM-Treffen teil. Das bedeutet, daß über 200000 katholische Männer und Frauen – von denen die meisten Graduierte der verschiedenen Colleges oder Universitäten sind – ein regelmäßiges Schriftstudium betreiben, da nach den Satzungen der CFM bei jedem Treffen die ersten 15 Minuten der Bibelarbeit und -diskussion gewidmet sind. Die CFM-Treffen finden alle zwei Wochen statt. An einem solchen Treffen nehmen zwischen vier und sieben Ehepaare teil, die sich für jeweils ein Jahresprogramm zusammengeschlossen haben. Ein Ehepaar übernimmt die Leitung der Gruppe. Alle Leiter einer Pfarrei versammeln sich vor den Treffen bei einem der Priester, von dem sie die erforderlichen Richtlinien und Anleitungen erhalten. So könnte man eine CFM-Gruppe gradezu als eine Art biblische Zelle bezeichnen.

Da die Mitglieder der CFM häufig an Colleges oder Universitäten als Lehrer der Literatur, der Geschichte oder anderer geisteswissenschaftlicher Fächer beschäftigt sind, die eine gewisse Vertrautheit mit der Schrift verlangen, oder auch als Anwälte, Ärzte, Redakteure und Lektoren oder Angehörige von Berufsgruppen, die diese oder jene Art wissenschaftlicher Arbeit gewohnt sind, müssen die Priester, die sie beraten, ihnen die besten Früchte ihrer eigenen bibelwissenschaftlichen und -theologischen Studien bieten. Außer dieser Anleitung durch ihre Pfarrgeistlichkeit steht den Ehepaaren der CFM eine Menge guter, neuer Kommentare und Veröffentlichungen zu biblischen Fragen zur Verfügung, aus denen sie für das Leben ihrer Zelle schöpfen können. Das Rückgrat der CFM bilden junge katholische College-Absolventen in den Vorstadtbezirken. Sie sind noch nicht allzuweit von ihren biblischen und theologischen Vorlesungen entfernt. Und wenn sie das Gefühl

haben, als seien ihre Kenntnisse etwas eingerostet, können sie zu den 14 Bändchen des New Testament Reading Guide (Anleitung zur Lektüre des Neuen Testamentes) der Liturgical Press[13] und der Weiterführung dieser Reihe für die Bücher des Alten Testamentes greifen, oder zu der biblischen Reihe der Paulist Press.[14]

Die Mitglieder der CFM sind vielleicht die Qualifiziertesten unter den hunderttausenden, die in der Bruderschaft der christlichen Lehre (Confraternity of Christian Doctrine = CCD) in den gesamten Vereinigten Staaten arbeiten, namentlich durch die wöchentliche Erteilung von Unterricht an katholische Schüler nichtkatholischer Lehranstalten. Die CCD hat auch ein Programm, um Nichtkatholiken anzusprechen, und ein Büro zur Koordinierung des CCD-Programmes und der Arbeit ökumenischer Gruppen. In verschiedenen amerikanischen Städten und Vorstädten treffen sich mit Gutheißung der Seelsorger und unter Mitwirkung von Geistlichen katholische und evangelische Ehepaare für ökumenische Bibelstudien ähnlich denen, die in den ersten 15 Minuten jedes CFM-Treffens durchgeführt werden. Das ist nur ein Schritt weiter als die gemeinsame Bibellesung, wie sie bei den Gottesdiensten in der Weltgebetswoche üblich geworden ist. Doch ist es ein Schritt, der bedeutend mehr besagt, und daher sind gerade die qualifiziertesten Kräfte gut genug, damit die Arbeit richtig und mit Nutzen vorangeht.

Eine weitere wertvolle Hilfe leisten die Säkularinstitute den Bischöfen und Priestern, indem sie ihnen Kräfte zur Verfügung stellen, welche die erforderlichen Anleitungen zum Bibellesen geben können. Die etwa zwei Dutzend Säkularinstitute der Vereinigten Staaten bleiben in ihrer Mitgliederzahl hinter der CFM zurück, aber diese vollkommen dem Dienst der Kirche zur Verfügung stehenden Menschen betreiben ihr Schriftstudium mit einer Hingabe, die sie ganz besonderen Plänen widmen. Ein Beispiel dafür, was sie leisten können, kommt aus Kalifornien. Hier baten einige Leute einer Pfarrei die Mitglieder eines Säkularinstitutes für Frauen, ein Wochenendtreffen zum Thema «die Passion unseres Herrn» in die Hand zu nehmen. 38 Teilnehmer stellten sich für diese zwei Tage ein und füllten praktisch das Haus und die Kapelle des Säkularinstitutes. Darunter waren vier Priester von vier verschiedenen Orten, vier Ordensschwestern aus drei verschiedenen Kongregationen, vier Studenten und die übrigen Männer und Frauen aus der örtlichen Pfarrei. Nach der konzelebrierten Messe der vier Priester am Samstagmorgen konzentrierte sich die Diskussion auf die biblischen Berichte von der Passion und am Nachmittag auf deren sakramentalen Aspekt. Um dem ganzen eine eindrucksvolle historische Note zu geben, wurde ein vorbildgetreues Seder-Mahl inszeniert. Der Prior des benachbarten Benediktinerklosters übernahm die Rolle des Hausvaters. Man beschaffte die zeremoniellen Speisen und Getränke für dieses typisch jüdische Familienmahl. Die Fragen der Haggadah stellte die zehnjährige Tochter eines der Pfarrmitglieder, und die Bedeutung der Zeremonie wurde so in einer kurzen Wechselrede erläutert. Die Teilnehmer lernten die hebräischen Gesänge für die nächtliche Feier, die dann «von allen gemeinsam an den entsprechenden, dafür vorgesehenen Stellen, mit großer innerer Anteilnahme gesungen wurde», wie es später in dem Rundbrief des Säkularinstitutes hieß. Am Sonntagmorgen sang ein Priester des byzantinischen Ritus' die Chrysostomusliturgie. Und am Nachmittag befaßte sich die Aussprache mit den persönlichen Folgerungen asketischer Art aus der Passion des Herrn.

Es bedarf nur geringer Phantasie und eines vom Heiligen Geist geweckten Eifers, um zu erkennen, wie ein solches Programm in seiner ganzen konkret-anschaulichen Zusammenstellung ökumenisch erweitert werden kann. Natürlich sind dazu intelligente Menschen notwendig, die mit ganzem Herzen bei der Sache sind. Menschen, welche die Lehre ihrer Kirche kennen und sie in ihrer vollen Reinheit zu wahren wissen. Die Säkularinstitute verfügen über solche Kräfte und sind begierig, ihre Dienste zu leisten.

Außer an ihre Priester und gebildeten Laien müssen die Bischöfe natürlich an alle ihnen anvertrauten Gläubigen denken und sie «zum rechten Gebrauch der Heiligen Bücher, namentlich des Neuen Testamentes und in erster Linie der Evangelien... anleiten durch Übersetzungen der Heiligen Texte, die mit den notwendigen und wirklich ausreichenden Erklärungen versehen sind, damit die Kinder der Kirche sicher und mit Nutzen mit den Heiligen Schriften umgehen und von ihrem Geist durchdrungen werden».[15] Viele verlangen nach mehr als diesem Minimum. Die Erzdiözese Montreal in Kanada hat eine nachahmenswerte Einrichtung entwickelt: eine diözesane biblische Arbeitsstelle, die wöchentlich ein sechsseitiges Blättchen mit dem Titel «I Discover the Bible (Ich entdecke die Bibel)» herausgibt.[16] Diese Informationsschrift verbindet biblisches Wissen mit dem liturgischen Jahreszyklus und ist in allen Kirchen der Erzdiözese zu haben. Durch dieses bescheidene

Mittel ist im Laufe der Jahre viel wertvolles Wissen und viel vom Geist der Schrift vermittelt worden. Und man kann sich auch hier unschwer vorstellen, wie ein solches Werkzeug in einem größeren Kreis eingesetzt werden kann, der für das ökumenische Anliegen wirken möchte.[17]

Das Konzilsdekret über den Ökumenismus ruft alle katholischen Christen zu einer ihren persönlichen Fähigkeiten entsprechenden ökumenischen Arbeit auf. Wie Kardinal Bea im Jahre 1965 bei einem Besuch in den Vereinigten Staaten erklärte, besteht die große Aufgabe der Kirche in der nächsten Zukunft darin, zu sorgen, daß das Konzilsdekret über den Ökumenismus nicht zum Privileg einer «kleinen Schar Auserwählter» wird. Das Dekret, so führte er aus, ruft zu einer Mobilisierung der ganzen Kirche bis hinab zu ihrem letzten Glied für das Werk der christlichen Einheit auf. Wie dies praktisch geschehen kann, muß Schritt für Schritt von den zuständigen Autoritäten geklärt und erläutert werden, das heißt dem Heiligen Stuhl, den Bischofskonferenzen und den Ortsordinarien, doch war es von dem Augenblick an, in dem das Interesse der Kirche an der ökumenischen Arbeit erwachte, selbstverständlich, daß eine angemessene Kenntnis der Bibel auf jeder Ebene der hier zu leistenden Arbeit unerläßlich ist. Vertrautheit mit wahrhaft objektiven Erkenntnissen, mitgeteilt durch Organe wie das Informationsblättchen der biblischen Arbeitsstelle der Diözese Montreal, wird die Gläubigen vor Fehlleistungen schützen, wenn sie mit ihren Freunden über die Bibel diskutieren und dadurch versuchen, einen Beitrag zur christlichen Einheit zu leisten. Religionslehrer aller Grade – vom ersten Katechismusunterricht bis zu theologischen Vorlesungen im College – sind natürlich besonders verpflichtet, sich über die besten Leistungen auf dem Gebiet der Bibelwissenschaften zu informieren, um ihren Schülern ein entsprechendes Wissen mitzuteilen, das diese später ihrerseits verwenden können in Gesprächen mit ihren Mitmenschen, die gleich ihnen selbst nicht damit zufrieden sind, einen Haushalt zu errichten, eine Familie zu gründen und sich wohl sein zu lassen.

Wenn wir die Aufmerksamkeit so sehr auf die Bibel und biblischen Themen lenken, so ist damit keineswegs gesagt, daß bei der Befassung mit der Schrift die Tradition außer acht gelassen werden soll. Je mehr katholische und nichtkatholische Christen einander von den gesunden Lehren und Erklärungen des christlichen Glaubens in ihren jeweiligen Traditionen mitteilen können, umso besser wird sich die ökumenische Bewegung entwickeln. Wir wollen hier nur ganz einfach betonen, daß ein gemeinsames Verständnis der von Gott gegebenen Lehre der Schrift wesentlich ist, wenn wir mit voller geistiger Beteiligung in Gemeinschaft mit der Kirche beten und uns am Ende gemeinsam in dem gleichen Schafstall finden wollen, von dem der Gute Hirt gesprochen hat.

[1] Vgl. W. M. Abbott SJ, The Bible is a Bond: America (24. Oktober 1959) 100–102.

[2] Der Gesamtwortlaut der Verlautbarung steht in United Bible Societies Bulletin, Nr. 60 (4. Quartal 1964) 181–183.

[3] Dekret über den Ökumenismus, Nr. 21.

[4] aaO.

[5] Bischof J. G. M. Willebrands, Sekretär des Sekretariates für die christliche Einheit (=SPCU), erklärte in einer Ansprache an die Konferenz des Geschäftsführenden Ausschusses der UBS in London am 10. Januar 1968: «Wir wissen, daß die Bibelgesellschaften als solche nicht zur ökumenischen Bewegung gehören, sondern ausschließlich daran interessiert sind, die Schrift zu verbreiten zur Verkündigung des Evangeliums. Gleich vielen anderen Kirchen ist die römisch-katholische Kirche sowohl am Ökumenismus als an dieser Verkündigung des Evangeliums interessiert. Das hindert Sie nicht, mit diesen Kirchen ebensogut zusammenzuarbeiten, wie mit anderen, die dem ökumenischen Anliegen fremd oder ablehnend gegenüberstehen, weil Ihnen daran gelegen ist, klar zu machen, daß Sie Ihre Arbeit ganz darauf konzentrieren, Bibeln zur Verfügung zu stellen für die Verbreitung des Evangeliums; und die Kirchen wissen, daß Sie alle anderen Dinge und Anliegen ihnen überlassen. Dadurch haben die Bibelgesellschaften in vielen Fällen in ihren Arbeits- und nationalen Beratungsgremien Vertreter von doppelt so vielen Kirchen wie die nationalen oder regionalen Ökumenischen Räte, die in aller Form auf dem Feld des Ökumenismus tätig sind.» (SPCU Information Service, Nr. 4 [März 1968] 8.)

[6] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 22.

[7] aaO. Nr. 25. In der Konstitution über die göttliche Offenbarung bildet nicht die Zusammenarbeit bei der Übersetzung und Verbreitung das eigentliche Thema; als vielmehr auf dem Konzil die Idee einer gemeinsamen Bibel und gemeinsamer Bibelübersetzungen heranreifte und der Augenblick gekommen war, sie irgendwo in ein Dokument einzubauen, fügte man sie schließlich in diese Konstitution ein, weil sie sich thematisch mit der Bibel befaßte. So enthält ein Dokument, das die innere Erneuerung der katholischen Kirche, die Rückkehr der katholischen Christen zur Bibel betraf, einen Zusatz, der über den Bereich der innerkirchlichen Angelegenheiten hinausreicht.

[8] Der Rat der UBS versammelte sich im Mai 1966 in Buck Hill Falls, Pennsylvania, USA. Die kontinentale Konferenz für Afrika fand im März 1967 in Winneba, Ghana, statt, für Europa im September 1967 in St. Cergue, Schweiz; für Asien im November 1967 in Bangkok, Thailand; für Lateinamerika im Dezember 1968 in Oaxtepec, Mexiko. Die entsprechenden Berichte sind jeweils in der folgenden Ausgabe des United Bible Societies Bulletin (101 Queen Victoria St., London EC 4, England) und im Informationsdienst des Sekretariates für die christliche Einheit erschienen (Via dell'Erba 1–00103 Rom, Italien).

[9] Für den Wortlaut vgl. SPCU Information Service, Nr. 5 (Juni 1968) 22–25; siehe auch den kommentierenden Artikel in der gleichen Ausgabe, 13–20. Text und kommentierender Artikel sind gleichfalls veröffentlicht in La Documentation Catholique, N. 1518 (2. Juni 1968) 981–1008. Der Text ist ferner verfügbar in deutscher, italienischer und spanischer Sprache im Büro des SPCU in Rom.

[10] Traduction oecumenique de la Bible: Epître de Saint Paul aux

Romains, eine gemeinsame Veröffentlichung der Alliance biblique universelle und der Editions du Cerf (Paris, Januar 1967).

[11] Für weitere Informationen wende man sich an den Direktor: Silberburgstraße 121, 7 Stuttgart W, Bundesrepublik.

[12] Vgl. den Bericht über die Konferenz im SPCU Information Service, Nr. 5 (Juni 1968) 12–13.

[13] Liturgical Press (Collegeville, Minn., USA).

[14] Paulist Press, 58th Street und Columbus Avenue, New York, N.Y., USA.

[15] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 25.

[16] Von dieser Schrift gibt es auch eine Ausgabe in französischer Sprache: «Le Feuillet Biblique». Beide Ausgaben erscheinen in The Bible Centre, 2000 Sherbrooke Street West, Montreal 25, Kanada.

[17] Die Töchter des hl. Paulus arbeiten an einem internationalen ökumenischen Fernkurs (Centro Ut Unum Sint, Via Antonino Pio 75,00145 Rom, Italien), und der Kardinal-Erzbischof von Westminster hat die katholische Beteiligung an der Bible Reading Fellowship gutgeheißen, deren Handreichungen zum Bibelstudium gegenwärtig von einer ökumenischen Gruppe erarbeitet und von etwa 400 000 Menschen in der ganzen Welt gelesen werden (148 Buckingham Palace Road, London SW 1, England).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

WALTER ABBOTT

geboren am 2. Dezember 1923 in Sommerville (Massachusetts/USA), Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte in den Vereinigten Staaten am Boston College und am Weston College und in Großbritannien an der Universität Oxford, ist Master of Arts, Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Mitglied der Direktion des römischen Sekretariats für die Einheit der Christen (Leiter der Abteilung für die ökumenische Zusammenarbeit an der Bibel). Er ist Mitarbeiter an den Zeitschriften: «La Civiltà Cattolica» und «Stimmen der Zeit».

Jos Lescrauwaet

Ökumenische Korrekturen in der Verkündigung

Gleich zu Anfang sei gesagt, daß ökumenische Korrekturen bei der Darstellung unserer Glaubensüberzeugung nur im Munde eines Predigers, Lehrers oder Autors mit ökumenischer Grundhaltung wirksam sind. Die Korrekturen betreffen zwar aufweisbare Fakten, aber kein Faktum ist so objektiv, daß es nicht von dem subjektiv gefärbt würde, der davon spricht; er gibt ihm seine Klangfarbe und seinen eigenen Akzent; er stellt es in den ihm vertrauten Zusammenhang; und er ruft damit seine eigenen Assoziationen hervor.

1. *Die ökumenische Haltung*

Der Prediger oder Dozent muß sich selbst zutiefst bewußt sein, was die getrennten Christen verbindet. Dieses Gemeinsame liegt nämlich dem Fundament näher als die Unterschiede. Dabei geht es nicht nur um dogmatische Übereinstimmung, sondern zunächst um die Heilsrealität der Lebensgemeinschaft in Jesus Christus. Alle Christen haben wahrhaft Zugang zum Schöpfer als ihrem Vater; und dieser Vater ist einer und für alle derselbe. Alle Christen leben in Bruderverwandtschaft mit Christus und (deshalb) miteinander; denn Christus ist einer und für alle derselbe. Alle Christen erfahren diese Lebensrealität kraft eines unteilbaren Geistes, in dem sie «Abba» und «Jesus ist der Herr» sagen dürfen.

Aus dieser Existenzerfahrung und dem primären Zeugnis für diese Erfahrung entsteht das apostolische Glaubensbekenntnis, hervorgegangen aus der Tauffeier in Jerusalem, der Muttergemeinde aller Kirchen. Dieses «Symbolum» der einen Glaubensgemeinschaft ist, wie die Wirklichkeit der einen Taufe, mächtiger als wir uns nach Jahrhunderten innerchristlicher Kontroversen meistens bewußt sind. Der Hinweis auf das apostolische Glaubensbekenntnis des Taufhauses von Jerusalem darf allerdings nicht die Vorstellung hervorrufen, die Christen hätten nur Gemeinschaft miteinander über ihren Ursprung. Die Wirklichkeit, die in der einen Taufe auf das apostolische Glaubensbekenntnis zutage tritt, schafft auch *jetzt* Einheit, quer durch alle Mauern der Denominationen hindurch. Außerdem enthält die eine Taufe auf dieses Bekenntnis einen gegenwärtigen gemeinsamen Auftrag. Wir kommen aus dem Taufhaus mit dem gemeinsamen Auftrag, allen Menschen zu sagen, was Gottes menschenliebender Plan mit den heutigen Menschen und den Menschen der Zukunft ist. Daß die Einmütigkeit in der Verkündigung des apostolischen Zeugnisses gerade jetzt brennend ist, wird man in unserer Zeit wohl niemandem mehr zu sagen brauchen; es ist die entscheidende Bedingung dafür, «daß die Welt glaube».

Die vorökumenische Haltung wurde vornehmlich durch ein übrigens gläubiges Bewußtsein vom spezifisch Eigenen in jeder Kirche oder Denomination bestimmt. Das markierte wie von selbst die Grenzen, die durch die innerchristlichen Streitigkeiten gezogen waren. Die ökumenische Haltung

leugnet nicht einfach alles Eigene einer bestimmten Kirche, ist sich aber wohl seines relativen Charakters gegenüber dem Fundamental-Gemeinsamen bewußt. Sie begreift außerdem, daß dieses Fundament mitten unter dem christlichen Haus mit seinen getrennten Wohnräumen liegt und viel breiter ist, als man in der Zeit des isolierten Wohnens meinte.

Die ökumenische Geisteshaltung zeichnet sich ferner vor der apologetischen durch Bescheidenheit aus. Der Relativität der spezifisch eigenen Auffassungen und Praxis wird man sich nicht nur vor dem Hintergrund des Fundamentalen und zentral Gemeinsamen mehr bewußt, sondern auch gegenüber den charakteristischen Eigenheiten der anderen Kirchen. Es geht dabei nicht um geringere Einschätzung der eigenen Überlieferung, sondern um einen bescheideneren Anspruch. Kein theologisches System ist erschöpfend, keine einzige dogmatische Formulierung ist die letzte, keine einzige Gemeinschaftsstruktur ist definitiv. Mit dieser Relativierung wird die Wahrheit oder Güte eines Systems, einer Formulierung oder einer Struktur nicht geleugnet, sondern sie wird lediglich auf die Proportionen des menschlichen, vom Geist geführten, aber doch wesentlich beschränkten Vermögens reduziert. Zu dieser Anerkennung, daß wir nur Menschen sind, gehört für den Gläubigen außerdem, daß er auch mit der Wirklichkeit der Sünde rechnet, die unsere Einsichten verdunkelt und unsere Willensentschlüsse schwächt.

Das Bewußtsein von dieser Begrenztheit inspirierte das Zweite Vatikanische Konzil zur folgenden Richtlinie: «Darüber hinaus müssen beim ökumenischen Dialog die katholischen Theologen, wenn sie in Treue zur Lehre der Kirche in gemeinsamer Forschungsarbeit mit den getrennten Brüdern die göttlichen Geheimnisse zu ergründen suchen, mit Wahrheitsliebe, mit Liebe und Demut vorgehn» (Dekret über den Ökumenismus, Nr. 11).

Die ökumenische Geisteshaltung wird schließlich durch hoffnungsvolle Schau in die Zukunft bestimmt. Wir werden die Spaltungen überwinden; denn durch die Konflikte und den Prozeß der Versöhnung sind wir klüger geworden und außerdem fähiger, den Appell des Evangeliums für die ganze bewohnte Welt zu verwirklichen. Nach so vielen Kontroversen muß die urchristliche Spannung wieder freiwerden, um alle zu ihrem vollmenschlichen Wohl am einzigen Quell wahrhaften und bleibenden Lebens zueinander zu bringen. Diese Spannung wird in Connan's Beschreibung der Ökumenizität als Dynamik formuliert, «die unaufhörlich wirkt, um die Welt zu gewinnen und in Übereinstimmung mit dem Evangelium zu verändern».[1] Der Prediger oder Katechet, der dieser Dynamik Raum gibt, empfindet spontan das fundamental Gemeinsame und wertvoll Relative in allen christlichen Gemeinschaften. Er kann und wird die wissenschaftlichen Korrekturen, die unten dargelegt werden, je nach ihrem Wert anwenden.

2. Korrekturen allgemeiner Art

Der Gebrauch von Katechismen geht auf das 16. Jahrhundert zurück; der sowohl polemische wie auch simplifizierende Charakter dieses Volksunterrichts ist demnach nicht verwunderlich. Polemik aber konzentriert die Aufmerksamkeit auf die bedrohten Glaubensartikel, was zugleich eine Blickverengung zur Folge hat (dadurch rückt der relativierende Zusammenhang aus dem Gesichtskreis) und außerdem eine Blickerstarrung mit sich bringt (dadurch wird eine mögliche Entwicklung ausgeschlossen). Die Simplifizierung sowie die Formulierung in Frage und Antwort führen zu Schwarz-Weiß-Urteilen, bei denen man sich mit einem absoluten Ja oder Nein begnügen kann. Beispiele folgen im nächsten Abschnitt. Im allgemeinen sehen wir heute ein, daß bestimmte Glaubensaussagen durch ihre antithetischen Formulierungen an Fülle und Gleichgewicht verloren haben. Auf ähnliche Weise wurden die von den Ostkirchen und der Reformation angegriffenen Punkte so stark betont und in den Vordergrund der katholischen Darlegung gerückt, daß das Gesamtbild unserer Überzeugung Mißverhältnisse zeigte.

Korrektur braucht auch unsre Sprache. Jede christliche Tradition hat in ihrer Sonderexistenz eine zum Teil eigene Sprache entwickelt: einzelne eigene Wörter, Wörter mit eigener Tendenz oder eigenem Klang, Worte mit stillschweigenden Voraussetzungen, die aber für andere keineswegs selbstverständlich sind. Das Wort «Ritus» bezeichnet für den Katholiken der lateinischen Kirche die Gestalt des Gottesdienstes, für den Christen der östlichen Kirchen aber bedeutet «Ritus» sowohl Gottesdienst wie kirchliche Gemeinschaftsstruktur und meistens auch den von einer Nationalität bestimmten Charakter einer Ortskirche, während für viele Protestanten das Wort «Ritus» Assoziationen von rein äußerlichen Formen hervorruft. Wörter, die protestantischen Ohren anders klingen als katholischen, sind z. B.: Gnade und Verdienste, Sakrament als Zeichen und als wirksames Gnadenmittel, Altar und Opfer, Amt und Dienst, heilig

und sündig, ganz zu schweigen von Missverständnissen, die priesterliche Gewalt und Unfehlbarkeit von Kirche und Papst betreffen. Die ökumenische Haltung sucht klarere und für jeden gut verständliche Ausdrücke, so daß unsere eigentliche Absicht die Hörer erreichen kann.

Die Verkündigung muß schließlich die konziliare Richtlinie anzuwenden lernen, «daß es eine Rangordnung oder ‹Hierarchie› der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens» (Dekret über den Ökumenismus, Nr. 11). Die Theologie sprach auch früher schon von Unterscheidung der Wahrheiten: Wahrheiten, die zu kennen für heilsnotwendig gehalten, und andere Wahrheiten, die zu kennen für nützlich gehalten wurde. Auch beschrieben die meisten Katechismen die Reihe der sog. «Vier wichtigsten Wahrheiten»; sie beziehen sich auf die Wirklichkeit Gottes, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Kreuzesintervention durch Jesus Christus sowie das göttliche Endurteil über unser Gutes und Böses. Dabei verweist man auf das Schriftwort: «Zu Gott gelangt man nur, wenn man glaubt, daß er ist und er alle belohnt, die ihn suchen» (Hebr 11,6), und das andere Wort: «Das ist das ewige Leben, daß sie Dich kennen, den einzigen wahren Gott, und den, den Du gesandt hast, Jesus Christus» (Jo 17,3). Bischof A. Pangrazio hat das Konzil auf das Gleis dieser Unterscheidung der Glaubensartikel geführt, und er wandte sie ganz neu an: Geoffenbarte Wahrheiten, die das Christusgeheimnis zum Ausdruck bringen und (Wahrheiten) kirchlicher Elemente, die die Kirche aufbauen. In seiner Erklärung sprach er von Wahrheiten, die zur Ordnung des Ziels gehören, z. B. über das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit, die Menschwerdung des Wortes und die Erlösung, die Liebe Gottes und seine Gnade für die sündigen Menschen, das ewige Leben in der Vollkommenheit des Gottesreiches und von anderen Wahrheiten, die zur Ordnung der Heilsmittel gehören, wie z. B. die Siebenzahl der Sakramente, die hierarchische Struktur der Kirche, die apostolische Sukzession und andere. Er stellte ferner fest, daß die dogmatischen Unterschiede zwischen den Christen vor allem in der zweiten Kategorie der Wahrheiten liegen und daß alle Christen in den primären Wahrheiten der christlichen Religion einig sind.[2] Die Konsequenz dieser Sicht für die Verkündigung liegt auf der Hand. Zu ihr gehört nicht, daß die katholischen Wahrheiten zweiten Ranges geleugnet werden, wohl aber, daß sie nicht mit dem apostolischen Symbolum auf dieselbe Ebene gestellt werden; daß sie in der katholischen Glaubensdarstellung nicht den Ton angeben. Anderseits kann man sich bei gewissen Wahrheiten fragen, ob sie wohl noch als kirchentrennend angesehen werden dürfen. Es ist wahrscheinlich, daß in ökumenischer Hinsicht diese dritte Korrektur die wichtigste ist.[3]

3. Einige einzelne konkrete Korrekturen

Die Anwendung des Vorhergehenden betrifft zunächst den öffentlichen Gottesdienst, zumal den Sonntagsgottesdienst, und in diesem wiederum vor allem den Dienst des Wortes. Die Tendenz der immer wiederkehrenden Verkündigung, der Gebete und Gesänge ist wichtiger als das ausdrückliche Hervorheben von gegenreformatorischen Einseitigkeiten oder von Glaubensaspekten, die von uns vernachlässigt, von den Kirchen der Reformation dagegen besser bewahrt wurden. Deshalb ist die ökumenische Geisteshaltung des Liturgen und Predigers von primärer Bedeutung, wenn er aus dieser heraus, intelligent und spontan, neue Akzente setzt.

Bei der Sakramentenspendung muß mehr als früher sichtbar werden, daß es um Glaubenshandlungen geht, bei denen die persönliche Glaubenseinlage zwar nicht der einzige, wohl aber ein wesentlicher Faktor dafür ist, damit das Zeichen des Heilswillens Christi wirksam wird. Die Funktion des Wortes bei der sakramentalen Handlung muß entscheidend hervortreten; das Wort hebt die Handlung aus ihrer Vielbedeutsamkeit zu der eigentlichen Absicht Christi empor und ruft unmittelbar die wirksame Glaubenshandlung hervor, in der Er sich uns mitteilt. So wird praktisch die Einseitigkeit und meistens mißverstandene Bedeutung des «ex opere operato» korrigiert.

Das gemeinsame Priestertum aller Getauften soll nicht so sehr doziert als vielmehr stets mehr praktiziert werden. In dem Maße die Pfarrangehörigen in die liturgischen und anderen kirchlichen Zusammenkünfte aktiv einbezogen werden, in dem Maße werden sie auch verstehen, daß die christliche Gemeinschaft an einer bestimmten Stelle steht oder fällt mit dem tatsächlichen Verantwortungsbewußtsein aller. Zugleich wird dann die Eigenfunktion des Dienst-Priestertums klar, sowohl in der Ortsgemeinde wie im Zusammenhang mit dem Bischof und also mit der universalen Kirche «Diener der Einheit» zu sein. Die konkrete Verwirklichung des gemeinsamen Priestertums

stellt das besondere Priestertum in den richtigen Zusammenhang.

Wenn die Pfarre begreift, daß sie durch den einheitschaffenden Geist des Herrn zusammengehalten wird, der mittels Wort und Sakrament Christi die Einmütigkeit im Gebet, im Lebenszeugnis, in der Sorge füreinander und für alle Menschen weckt, so wird sie auch erkennen, daß die kirchliche Leitung die Einheit der Kirche nicht schafft, sondern daß sie ihr dient. Gläubige Erfahrung von Taufe und Eucharistie samt allen gesellschaftlichen Konsequenzen offenbaren und verwirklichen die Einheit in Christus. Im Blick auf diese Einheit, die in der Schrift so lebendig als eine Einheit des menschlichen Leibes beschrieben wird, haben die Dienste die Aufgabe, «damit kein Zwiespalt im Leibe entstehe, sondern die Glieder einträchtig füreinander sorgen» (1 Kor 12,25). Damit korrigiert sich die Glaubenssicht auf den petrinischen Primat, der nicht die Quelle der christlichen Einheit, sondern ein Instrument mit Hinsicht auf die Einheit ist.

Die Art der Eucharistiefeier muß zeigen, daß die Alternative, ob Mahl oder Opfer, der Ganzheit des Geheimnisses Abbruch tut. In Gestalt einer Mahlzeit verwirklicht sich in der Gegenwart die Gemeinschaft mit dem einzigartigen und unwiederholbaren Selbstopfer des Herrn. Außerdem darf man die Frage nach dem *Wie* der Gegenwart des Herrn nicht ohne die Frage nach dem *Wozu* dieser Gegenwart beantworten wollen. Das Konzil von Trient hat in die Verwirrung seiner Zeitgenossen keine vollständige Darstellung des eucharistischen Geheimnisses gegeben, sondern nur zwei akute Probleme aus dem Ganzen herausgehoben und die katholische Sicht auf sie formuliert, nämlich die wirkliche Gegenwart des Herrn und den Opfercharakter der Feier. Die nachtridentinische Verkündigung hat diese zwei Fixierungen auf exklusive Weise und mit polemischen Akzenten als Grundmodell benutzt. Dabei hat der gegenreformatorische Katechismus noch vergessen, daß das tridentinische Konzil trotzdem noch vom «Mahl des Herrn» mit «Speise und Trank» spricht, von «sakramentaler Gegenwärtigsetzung» und von «der Einheit des mystischen Leibes» als Ziel der eucharistischen Feier. Die ökumenische Korrektur kommt zustande, wenn man nicht von der Reaktion auf den echten oder vermeintlichen protestantischen Standpunkt ausgeht, sondern von den biblischen und frühchristlichen Gegebenheiten. Theologisch und katechetisch hat man diese heute schon angewandt; aber die liturgische Anwendung in Ritus und Wort muß noch gefunden werden. Sie ist, in Anbetracht der Art dieses Mysteriums, die wichtigste Anwendung; und gleichzeitig ist es auch die einflußreichste, wenn man den normalen Kirchgänger ökumenisch führen möchte.

Die katholische Verkündigung gibt Maria einen königlichen Platz und betrachtet das als ein katholisches Unterscheidungsmerkmal. Es wäre sicherlich keine ökumenische Korrektur, über die Mutter des Herrn in Zukunft weniger oder gar nichts mehr zu sagen; denn Maria hat einen spezifischen, eigenen und wichtigen Platz in der Frohbotschaft; und sie hat einen einzigartigen Platz in der Kirche. Mit diesen zwei Motivierungen sind gleichzeitig die dennoch erwünschten ökumenischen Korrekturen bezeichnet. Das Zweite Vatikanische Konzil hat denn auch über unsere gläubige Beachtung Mariens kein eigenes Dokument herausgegeben, sondern in der Konstitution über die Kirche ein Kapitel mit der Überschrift bezeichnet: «Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche» (Achtes Kapitel). Eine Isolierung der Mutter des Herrn sowohl vom Werk Christi wie von der Kirche als Gemeinde der Christgläubigen widerspricht dem Evangelium und also auch unserm ökumenischen Auftrag.

Ganz sicher wären noch weitere Verkündigungsthemen zu erwähnen, die von ökumenischem Gesichtspunkt aus Korrekturen brauchen, u.a. dort, wo die Kirchengeschichte zu Worte kommt: z.B. die Verantwortung für das Schisma zwischen Ost und West sowie das eigentliche Anliegen der Reformation und die katholische Reaktion auf dieses Anliegen. Das Dekret über den Ökumenismus sagt darüber: «Die Unterweisung in der heiligen Theologie und in anderen, besonders den historischen Fächern muß auch unter ökumenischem Gesichtspunkt geschehen, damit sie um so genauer der Wahrheit und Wirklichkeit entspricht. Denn es liegt viel daran, daß die zukünftigen Hirten und Priester über eine Theologie verfügen, die ganz in diesem Sinne und nicht polemisch erarbeitet wurde» (Nr. 10). Ebenso wichtig ist aber, wie Pfarrer und Lehrer diese Information im Unterricht verarbeiten. Dabei sind provozierend gegensätzliche Formulierungen des ehemals Verkündigten gegenüber dem heute Verkündigten wenig nützlich und meistens z.T. falsch. Ein Lehrer, der das Grundmodell der christlichen Verkündigung, die primären Glaubensartikel und die Hauptlinie der Heilsgeschichte gläubig versteht, wird in den meisten Fällen spontan korrigierend zu Werke

gehen. Er wird wenig Schock-Effekte hervorrufen: Einseitigkeiten wird er durch Ergänzungen relativieren und durch Plazierung in ihren Zusammenhang auf den Kern des christlichen Zeugnisses zurückführen. Schließlich wird die indirekte Verkündigung durch die Art und Weise der Sakramentenfeier und der Gemeinschaftserfahrung bestimmt ebensoviel zur ökumenischen Bildung beitragen wie der direkte Unterricht: sowohl durch den instruktiven Charakter dieses Sehens und Tuns wie auch durch die Entwicklung einer ökumenischen Geisteshaltung und Empfänglichkeit. Mit diesem Gedanken sind wir wieder an den Anfang unserer Darlegungen gekommen; diese Geisteshaltung ist Voraussetzung und Ziel aller Korrekturen.

[1] G. Connan, Le rôle des Pères dans l'élaboration de l'œcuménisme chrétien = Studia patristica IX, 3 a (Berlin 1959) 157.

[2] Koncilsreden, hrsg. von Y. Congar, H. Küng und D. O'Hanlon (Einsiedeln 1964) 142–143.

[3] H. Mühlen, Die Lehre des Vatikanum II über die Hierarchia veritatum: Theol. u. Glaube 57 (1966) 303–335.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JOS LESCRAUWAET

geboren am 19. Juni 1923 in Amsterdam, Missionar des Heiligen Herzens Jesu, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität Nimwegen, doktorierte 1957 in Theologie und ist seit 1967 Professor für dogmatische Theologie an der Theologischen Fakultät von Tilburg. Er veröffentlichte u. a.: Compendium van het Oecumenisme (Roermond-Maaseik 1962) und ist Mitarbeiter an den Zeitschriften: «Tijdschrift voor Liturgie» und «Katholiek Archief».

Martin Reardon

Ökumenismus in der Pfarrei

Gleich der Katholizität hat auch der Ökumenismus einen qualitativen und einen quantitativen Aspekt. Er ist eine Haltung aus demütigem Bewußtsein der Gottabhängigkeit, der Liebe zu den Mitchristen und einem lebendigen Interesse an der Welt als ganzer. Diese Haltung ist überall die gleiche, mag man nun mit vielen oder mit wenigen Christen anderer kirchlicher Tradition zu tun haben. Ihre praktische Betätigung wird indessen von Ort zu Ort wechseln, und keine Einzelanweisung duldet hier eine universale Anwendung.

1. Unterschiedliche Situationen

1. Es gibt heute noch viele Pfarreien auf der Welt (wenn auch ihre Zahl mit der beschleunigten Entwicklung der Kommunikationen abnimmt), in denen alle Christen eines Bekenntnisses sind. Hier wird der Ökumenismus darin bestehen, sich aus allen verfügbaren Quellen über andere kirchliche Traditionen zu informieren, in einem Geist der Selbstkritik und des davon beseelten Gebetes für alle Christen in der ganzen Welt.

2. In einer wachsenden Anzahl von Orten, selbst an solchen, wo nur eine organisierte Kirche besteht, gibt es heute einzelne Christen anderer Traditionen. Hier wird der Ökumenismus die Frage aufwerfen, wie weit diese einzelnen in das Leben der örtlichen Kirchengemeinde einbezogen werden können, ohne dadurch ihre persönliche Bindung an das eigene Bekenntnis und die Schätze ihrer eigenen Sondertradition zu verlieren. Hier wird vermutlich jede Situation anders sein, so daß Verallgemeinerungen gefährlich sind. Auf eins aber muß unbedingt hingewiesen werden: Der besondere Beitrag einer geringen Zahl von Einzelmenschen einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft kann leicht untergehen, wenn sie nicht zumindest gelegentlich angeregt werden und die notwendige Hilfe bekommen, sich in ihrer eigenen Tradition zu versammeln und ihren Gottesdienst zu feiern. Es kann daher in dieser Situation zu einer ökumenischen Pflicht der Mehrheitskirche werden, den wenigen Mitgliedern einer anderen kirchlichen Tradition in ihrer Mitte die Möglichkeit zur Versammlung und zum Gottesdienst als eigene Gruppe zu bieten, damit sie ihr eigenes, besonderes Zeugnis bewahren können.

3. In vielen Gebieten der Welt gibt es nur Kirchen von zwei Haupttraditionen, für gewöhnlich der römisch-katholischen und der protestantischen, oder der katholischen und der orthodoxen. Gerade in solchen Gebieten ist in der Vergangenheit die Feindschaft am meisten zum Ausbruch gekommen, und der Wandel zu einer ökumenischen Haltung ist daher heute noch besonders schwierig. Auf der anderen Seite aber sind gerade hier auch die größten praktischen Möglichkeiten geboten. Die Information über eine andere kirchliche Tra-

dition bildet keinen Ersatz für Treffen und Zusammenarbeit mit den aktiven Vertretern dieser Tradition.

4. Wo es Kirchen von mehr als zwei verschiedenen Traditionen gibt, wie dies in zunehmendem Maße in allen mittleren und größeren Städten der Fall ist, beginnen die praktischen Probleme sich zu vervielfachen. Sehr häufig fallen die Pfarrgrenzen der verschiedenen Bekenntnisse nicht zusammen, so daß es der Entscheidung der Betroffenen überlassen ist, wer mit wem zusammenarbeiten will. Dabei wird auch die Zeit zum Problem. Jede Kirche hat ihr eigenes Programm von Tätigkeiten und Veranstaltungen, und es wird immer schwieriger, für alle passende Zeiten für gemeinsames Studium, gemeinsames Gebet und gemeinsames Handeln zu finden. Auf der anderen Seite besteht der Vorteil, wenn man zumindest drei Traditionen in Treffen zusammenfassen kann, darin, daß bei einem frontalen Zusammenstoß von zwei Parteien für gewöhnlich die dritte als Dolmetsch und versöhnende Kraft einspringen kann.

In einem Artikel vom Umfang des hier vorliegenden ist es natürlich unmöglich, in adäquater Weise auf alles einzugehen, was diese vier skizzierten Situationen an Möglichkeiten bieten. Überdies wechseln die Bedingungen von Land zu Land. Es ist daher nur angemessen, wenn der Autor ausdrücklich darauf hinweist, daß seine Erfahrungen in der Hauptsache in einer Stadt Englands gewonnen sind.

2. Spannungen

Der erste Anstoß für die ökumenische Bewegung kam von Missionaren und Studenten. Dann ging die Führung in die Hände der Theologen und Kirchenführer über. An manchen Stellen haben sie die Nachfolge so gut angetreten, daß die örtlichen Kirchen ihre Leiter heute drängen, ihnen doch ein weiteres Voranschreiten auf dem Weg zur Einheit zu gestatten. Eine doppelte Spannung hat sich auf diese Weise ergeben. Auf der einen Seite fanden sich die Kirchenführer unversehens in der vertrauten Rolle von Wahrern der Einheit und wurden von ihren Herden nach beiden Richtungen gezerrt, da einige schneller und andere lieber langsamer auf die Vereinigung zugehen wollten. Auf der anderen Seite wird es deutlich, daß die Hauptprobleme oder der Hauptdruck im Sinne der Einheit, denen Kirchenführer und Theologen zu begegnen haben, keineswegs dieselben sind wie Probleme und Druck, die in der örtlichen Situation wirksam werden; und die Bedeutung dieser Spannung ist bis heute noch nicht voll erkannt und ermessen. Es ist nicht mehr eine Spannung zwischen denen, die für den Ökumenismus eintreten, und den anderen, die dies nicht tun, sondern eine Spannung zwischen denen, die den Ökumenismus auf diesem Wege voranzutreiben wünschen, und denen, die dies auf einem anderen Wege wollen. Im allgemeinen ermutigen die Kirchenführer die örtlichen Gemeinden zur Zusammenarbeit in sozialen Angelegenheiten, zum gemeinsamen Gebet für die Einheit und zum Studium vereinfachter Erklärungen der theologischen Probleme, die sich auf dem Wege zur Einheit ergeben. In einigen Gebieten der Welt sehen sie sich durch wirtschaftlichen Druck auch veranlaßt, die gemeinsame Verwendung von Kirchengebäuden usw. zu empfehlen (in England ist eigens die gesetzliche Regelung geändert worden, um dies zu erleichtern). Doch auf der Pfarrebene sind Druck und Probleme häufig vollkommen anderer Art. Die theologischen Vorstellungen der führenden Stellen werden häufig falsch verstanden oder gar nicht beachtet. Eine der Hauptschwierigkeiten, welche die Verfechter eines Schemas für die Wiedervereinigung der Anglikaner und Methodisten in England zu überwinden hatten, war die Frage nach dem Ausgleich zwischen den episkopalen und nichtepiskopalen Ämtern. Nachdem man einen ganzen Abend damit verbracht hatte, dieses Problem und die vorgeschlagene Lösung zu erläutern, blieb den Teilnehmern an einem Treffen benachbarter anglikanischer und methodistischer Gemeinden nur noch die eine Feststellung: «Ein Jammer, daß unsere Amtsträger einander nicht mit mehr Liebe begegnen!» Oder ein anderes Beispiel aus der anglikanisch-methodistischen Kontaktnahme: In einem relativ frühen Stadium des ökumenischen Kontaktes hatte sich ein wachsender Druck zugunsten der sakramentalen Gemeinschaft miteinander von seiten der örtlichen Gemeinden ergeben, gerade als (ebenso wie in der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche) die führenden Männer sich dagegen wandten. Auf der anderen Seite treffen Vorschläge von führender Seite, daß soziale Gruppen miteinander verschmelzen und ihre Eigenexistenz aufgeben (z. B. Frauengruppen) häufig auf heftigen Widerstand, denn solche Gruppen haben oft einen hochentwickelten Sinn für Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit, und ihre Mitglieder fürchten, diese Stütze zu verlieren, wenn sie mit einer ihnen nicht vertrauten Gruppe verschmelzen. Der gemeinsame Gebrauch von Versammlungsplätzen und die Schließung einer

altvertrauten Kirche steigert solche Reaktionen nicht selten in extremer Weise: «In diesem Haus haben mein Vater und mein Großvater gebetet, und ich will lieber sterben, als es verlassen.»

Es ist falsch, aus solchen Spannungen den Schluß zu ziehen, die führenden Persönlichkeiten suchten, der theologischen Probleme Herr zu werden, und die örtlichen Gemeinden blieben an den nichttheologischen Faktoren haften. Gewiß werden die führenden Männer eine höhere theologische Ausbildung besitzen und daher fähig sein, eine einheitlichere, geschlossenere theologische Position zu vertreten. Dennoch ist es wichtig zu erkennen, daß auch die Führenden auf soziologischen Druck reagieren und daß es ihrer Rolle entspricht, die Einheit innerhalb des Bekenntnisses zu bewahren. So sind sie verpflichtet, die Ordnung in der Kirche zu erhalten. Damit ist nicht gesagt, das kanonische Recht könne sich nicht ändern, doch ist für seine Hüter eine Änderung ungelegen und schwierig, wenn sie nicht überall zur gleichen Zeit durchgeführt wird. Ihre Stellung innerhalb der Kirche läßt sie die universalen geographischen Aspekte der Katholizität und des Ökumenismus (der Einheit) leichter verstehen als deren örtliche Ausprägungen und Implikationen. Man müßte sie gelegentlich daran erinnern, daß das Wort «ecclesia» im Neuen Testament primär, wenn nicht gar ausschließlich die örtlichen Kirchen bezeichnet und niemals einfach und unmittelbar eine *geographisch* universale Größe, welche die Summe aller im gegenwärtigen Augenblick auf dieser Welt lebenden Christen bildet. Die Einheit wird im Neuen Testament in erster Linie als etwas Mystisches angesehen, und ihre rechtlichen Implikationen sind nur subsidiär. Im Neuen Testament betrachtet man als die beiden Pole der Einheit die Versammlung der getauften Gläubigen an einem bestimmten Platz und die universale Einheit aller Christen aller *Zeiten* und Orte. Aus diesem Grunde könnte man sagen: Die Einheit der getauften Gläubigen, die sich an einem Platz versammeln, besitzt eine definitivere Bedeutung als die organisatorische Einheit aller Christen, die *zu einem bestimmten Zeitpunkt* auf diesem Planeten leben.

Aus dieser Feststellung läßt sich ein wichtiger Schluß ziehen: der dringende Bedarf an qualifizierten Theologen, die sich mit dem Druck und den Problemen auseinandersetzen, denen das Werk der Einheit auf lokaler Ebene begegnet. Bisher ist die Theologie des Ökumenismus zum weitaus größten Teil vom universalen Standpunkt aus geschrieben. Hier ist jetzt eine Ergänzung vom lokalen Standpunkt aus erforderlich. In dem Maße, wie diese gelingt, entdeckt man, daß viele kritische Rufe der örtlichen Gemeinden eine beträchtliche theologische Berechtigung besitzen. Nehmen wir nur ein Beispiel: Bei der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1961 in New Delhi, forderte die anglikanische Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon alle Delegierten auf, die Kommunion zu empfangen. Ein anglikanischer Vikar in England fragte daraufhin: «Weshalb gestatten die Führer unserer Kirchen sich selbst die Interkommunion, wo sie doch nur einmal alle sieben Jahre zusammenkommen, während uns die Interkommunion mit der neben uns lebenden Freikirche untersagt ist, obwohl wir Woche für Woche eng mit ihr zusammenarbeiten und -leben?»

3. Künftige Entwicklungen

Betrachten wir die gegenwärtigen Formen des Ökumenismus auf örtlicher Ebene, die Entwicklung, welche er in Zukunft nehmen kann, und fragen, welche theologischen Probleme sich daraus ergeben. Eine in jüngster Zeit in der Industriestadt Sheffield in England durchgeführte Umfrage über die örtliche ökumenische Tätigkeit hat eine Reihe interessanter Ergebnisse zutage gefördert: In den etwa 200 örtlichen Kirchen gibt es nur etwa 10 *regelmäßig* stattfindende Treffen von pfarrlichen Gruppen, an denen Mitglieder aus mehr als einem Bekenntnis teilnehmen. (Dabei mag die einzelne örtliche Kirche pro Woche etwa ein Dutzend Versammlungen verschiedener Gruppen haben: für alte Leute, für die Jugend, für die Männer, für die Frauen. Das ergibt, daß höchstens 0,1% all dieser Zusammenkünfte regelmäßig für bekenntnisverschiedene Teilnehmer war.) Nur zwei Kirchengebäude werden regelmäßig von Gemeinden zweier verschiedener Bekenntnisse verwendet. In einem dieser Fälle trafen dabei die beiden Gemeinden virtuell niemals zusammen. Weniger als 1% der regelmäßigen Sonntagsgottesdienste waren gemeinsam für Mitglieder von mehr als einer Denomination, und kaum einer war ein Kommuniongottesdienst. Etwa ein Siebtel der regelmäßig erscheinenden Kirchenzeitschriften wurde gemeinsam von Kirchen verschiedener Denominationen veröffentlicht. Es gab nur einen Bereich, in dem die regelmäßigen Teilnehmer an *Gemeinschafts*veranstaltungen mehrerer Kirchen die Zahl der Teilnehmer an entsprechenden Veranstaltungen eines einzelnen Bekenntnisses übertrafen: Diskussionstreffen in den Privat-

häusern. Im Jahre 1967 wurde für die Dauer von sieben Wochen ein auf nationaler Ebene aufgezogenes Projekt von interkonfessionellen Studien- und Arbeitsgruppen von 50% mehr Laien besucht, als normalerweise an konfessionellen Veranstaltungen dieser Art teilnehmen. Von dieser Veranstaltungsreihe und den gemeinsam herausgegebenen Kirchenblättern abgesehen, wird weniger als 1% der regelmäßigen Veranstaltungen und Tätigkeiten der örtlichen Gemeinden gemeinsam mit Gemeinden eines anderen Bekenntnisses durchgeführt.

Der populärste Anlaß örtlicher ökumenischer Tätigkeit ist eine jährlich wiederkehrende besondere Veranstaltung: Mehr als die Hälfte aller Gemeinden beteiligt sich an der alljährlichen Haussammlung des Christlichen Hilfsdienstes (Christian Aid department) des Britischen Rates der Kirchen. Während der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen veranstaltet etwa ein Drittel der Gemeinden gemeinsame Treffen. Etwa ebensoviele beteiligen sich an dieser oder jener auf nachbarschaftlicher Basis durchgeführten sozialen oder Evangelisationsaktion.

Wie lassen sich die Hauptergebnisse dieser Umfrage zusammenfassend darstellen? Gelegentliche gemeinsame Tätigkeiten (namentlich solche, die sich auf die Ortsgemeinde erstrecken), gemeinsame Haustreffen und gemeinsame Herausgabe von Zeitungen finden mehr Anklang als die regelmäßigen Veranstaltungen in den kirchlichen Gebäuden. Weshalb ist dies der Fall? Weil die regelmäßigen Veranstaltungen, die im letzten halben Jahrhundert in England traditionell in kirchlichen Gebäuden stattfanden, alle der Tendenz dienten, kirchliche Stützungsorgane aufzubauen, die dem einzelnen behilflich sein sollten, in seinem weltlichen Lebensraum ein christliches Leben zu führen. Jedes Ab- oder Zunehmen einer solchen örtlichen Kirchengruppe oder die Drohung, der Gruppe das kirchliche Gebäude zu sperren, in dem sie sich versammelte, bedeutete dadurch eine Bedrohung des gesamten Musters christlicher Lebensgestaltung. Dieses System als solches widerspricht jeder ernsthaften ökumenischen Entwicklung und hat sich als ebenso unansprechbar für missionarische Anliegen erwiesen. Im Grunde ist es eine Weiterentwicklung aus der Einheitsform des mittelalterlichen Pfarrsystems. Im Mittelalter aber war im Bereich der Christenheit jeder dem Namen nach Christ; die meisten wurden geboren, heirateten und starben in der gleichen Pfarrei. Hier erfuhren sie ihre Ausbildung und Erziehung, arbeiteten sie, verbrachten sie ihre freie Zeit und wurden sie gepflegt, wenn sie krank waren. In all diesen Dingen kümmerte sich der gleiche Pfarrpriester um seine Herde und ging den verlorenen Schafen nach. In einer modernen Mittel- oder Großstadt hatte er nicht mehr die Zeit noch den Zugang, die notwendig waren, um seinen Schafen an die vielen Plätze nachzugehen, an die sie das komplizierte Netzwerk des modernen Lebens führte. So veranlaßte er sie, eine Reihe verschiedener Treffen innerhalb des kirchlichen Schafstalles zu besuchen, in der Hoffnung, durch die thematische und sonstige Mannigfaltigkeit dieser Versammlungen eine möglichst große Zahl seiner Schafe anzuziehen. Daraus erwuchs ein redliches Bemühen, das zweifellos zeitweise gute Dienste leistete. Doch diese Zeit ist vergangen. Daher aber ist es auch nicht so bedenklich, wie es unter anderen Umständen gewesen wäre, daß es sich als recht schwierig erwiesen hat, örtliche Kirchen verschiedener Traditionen dazu zu veranlassen, ihre bisher auf ihrem eigenen Boden und in ihren eigenen Gebäuden entwickelten Tätigkeiten zusammenzulegen. Die örtlichen Kirchen werden weiterhin als Versammlungsort zum Gottesdienst verwendet werden, zumindest ist das zu vermuten. Doch die meisten übrigen Tätigkeiten und Veranstaltungen werden nach und nach aus ihrem engeren Raum verschwinden. An ihre Stelle werden mit ziemlicher Sicherheit kleinere Hausgruppen und bedeutend flexiblere Institutionen zur Wahrnehmung der christlichen Sendung in der säkularisierten Gesellschaft treten. Wir haben eben schon gesehen, daß solche Gemeinschaften auch für die ökumenische Arbeit besonders zugänglich und aufgeschlossen waren. Sobald sich aber die Ortsgemeinden zur seelsorglichen Tätigkeit in ihrem Umkreis zusammenschließen, muß die Art dieser seelsorglichen Tätigkeit zwangsläufig umstritten werden. Es wird unter diesen Gemeinden solche geben, die den Ton auf die Evangelisation legen, – andere, denen es auf das Anwachsen der Mitgliederzahl ihres Bekenntnisses ankommt, und wieder andere, die der Überzeugung sind, das Zeugnis des Christen vollziehe sich heute primär im sozialen und politischen Engagement. Das aber bedeutet, daß die ökumenische Bewegung heutzutage nichts notwendiger braucht als eine ausgeglichene, auch für den Laien verständliche Erläuterung der Sendung und Aufgabe der Kirche, – also eine Antwort auf die Frage: «*Wozu ist die Kirche gut?*» Anhand der darauf gegebenen Antworten (Die Kirche ist wie ein Boot, das die Seelen in den Himmel bringt;

eine Tankstelle, an der ich am Sonntag geistig-religiös auftanke, was ich in der Woche brauche...) wird sich zeigen, daß die Antworten, die für die kirchliche Sendung am wenigsten günstig sind, auch keinen Sinn für das ökumenische Anliegen verraten (Je mehr Formen des Transportes zum Himmel, desto größer die Chance, da viele ihn erreichen; der eine brennt lieber Petroleum, der andere lieber etwas anderes). In der Pfarrei wie auf jeder anderen Ebene stehen oder fallen Sendung und Einheit der Kirche miteinander.

Wenn die kirchliche Sendung in der Pfarrei ernst genommen wird und eine praktische, durchführbare Definition dieser Sendung angenommen ist, dürfte es deutlich werden, daß diese Sendung heute, zumindest in einer Industriegesellschaft, nicht in die Grenzen der Pfarrei eingeschlossen werden kann. Daraus ergibt sich die zweite Frage: «*Was bedeutet die Ortskirche und was für Formen soll sie annehmen?*» Die mittelalterliche Konzeption der Pfarrei als pastorale Einheit bedarf der Ergänzung durch eine komplexere Konzeption pastoraler und missionarischer Einheiten, die das Interesse der Kirche an allen Bereichen der weltlichen Gesellschaft zum Ausdruck kommen läßt. So gibt es wahrscheinlich eine Sendung in der Industrie, in der Erziehung und Ausbildung, im Dienst an den Kranken und Bedürftigen, an denen, die sich gemeinsam einer besonderen Freizeittätigkeit widmen, in Rundfunk und Fernsehen usw. Sobald die Kirchen den Schritt in diese weltlichen Gehege tun, wird die Sünde und Untragbarkeit der Spaltung in eine Vielzahl verschiedener Bekenntnisse unübersehbar. *Doch wie können getrennte Bekenntnisse einheitliche Strukturen zur Erfüllung ihrer Sendung entwickeln, solange sie untereinander keine Einheit bilden? Sind kontrollierte Experimente tragbar, in denen normale Regeln durchbrochen werden?*[1] *Wie kann die Einheit gewahrt bleiben zwischen den traditionellen Pfarreien, den neuen Strukturen kirchlicher Sendung und dem größeren kirchlichen Rahmen?* Das sind Fragen, die dringend nach einer Antwort von seiten der Theologen verlangen.

[1] Für Näheres über englische Experimente siehe R. M. C. Jeffery, Areas of Ecumenical Experiment (British Council of Churches, London 1968) und sein Beitrag im Dokumentationsteil dieses Heftes von Concilium.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MARTIN REARDON

geboren am 3. Oktober 1932 in Purley (Großbritannien), 1958 in der anglikanischen Kirche ordiniert. Er studierte an der Universität Cambridge und am Cuddesdon Theological College von Oxford und am Ökumenischen Institut von Bossey (Genf) sowie an der Universität Löwen. Er ist Master of Arts und hat seine ökumenischen Studien mit einem Diplom abgeschlossen. Seit 1962 ist er Sekretär des Sheffield Council of Churches. Er ist Mitarbeiter an den Zeitschriften: «One in Christ» und «Theology».

John Dillenberger

Integration theologischer Fakultäten

Eine der jüngsten Entwicklungen auf dem Feld der theologischen Lehre und Ausbildung ist die integrierte Arbeit theologischer Fakultäten über die Grenzen von Bekenntnissen und Kirchen hinweg. Für einige Zeit wurden Professoren ausgetauscht oder an andere Fakultäten berufen. In Europa gibt es bisweilen römisch-katholische und protestantische Fakultäten an einer und derselben Universität. Doch das hat keineswegs zu einer stärkeren Zusammenarbeit in der Programmplanung oder in der Abstimmung der beiderseitigen Einrichtungen und Veranstaltungen geführt. In den Vereinigten Staaten haben Religionsfakultäten an Colleges und Universitäten auf der Suche nach qualifizierten Lehrern und Wissenschaftlern für spezielle Fachgebiete Berufungen über die Grenzen der einzelnen Religionsgemeinschaften hinweg vorgenommen. Da aber die nordamerikanischen Colleges und Universitäten bis in die jüngste Zeit hinein typisch protestantische Einrichtungen waren, und weil die theologische Ausbildung auf katholischer Seite nicht den an den weltlichen Universitäten gefragten Wissenschaftlertyp heranbildete, blieb die Anzahl der katholischen Gelehrten, die in diesem Rahmen eine Berufung erhielten, relativ gering. So waren etwa jüdische Wissenschaftler an den Universitäten reichlicher vertreten als katholische. Auf den katholischen Hochschulen dagegen waren die einzelnen Fakultäten natürlich fast vollkommen von Katholiken besetzt.

Doch gerade dieser Mangel an Kontakten in der Arbeit trug dazu bei, den Boden für eine umfassendere, weitgehendere Zusammenarbeit vorzubereiten. Das Zweite Vatikanum gab allen derartigen Kontakten einen gewaltigen Auftrieb, und in seinem Gefolge entstanden auf vielen Gebieten der

theologischen Welt neue Formen der Zusammenarbeit. In den Vereinigten Staaten schließt diese Entwicklung auch die wissenschaftliche Tradition des Judentums mit ein. Gleichzeitig mit dem Konzil und zum Teil durch seine Bemühungen angeregt, kam es auch zu neuen Gesprächen zwischen jüdischen und christlichen Gemeinden. Sie sind nach und nach zu einem Dialog geworden und haben in manchen Fällen wesentlich dazu beigetragen, neue Strukturen für die Zusammenarbeit zu entwickeln.

1. Neue Strukturen der Zusammenarbeit

Natürlich sind die praktischen Erfahrungen mit der Integration theologischer Fakultäten noch sehr gering. Das heißt: Fakultäten der Art, wie wir sie heute kennen, gab es bisher weder für die katholische und protestantische Seite noch für die verschiedenen protestantischen Denominationen gemeinsam. So gibt es für die sich abzeichnenden neuen Möglichkeiten einer Zusammenarbeit in der theologischen Lehre und Ausbildung keinerlei historisches Modell. Das bedeutet zugleich eine erhöhte Verantwortung und einen Aktivposten. Leider gibt es damit auch keine Geschichte einer solchen Einheit, die auf das Verhalten der theologischen Fakultäten einen Druck ausüben könnte. Die theologischen Fakultäten sind, ganz im Gegenteil, weitgehend geschaffen worden, um die eigene kirchliche Tradition zu bewahren und nicht um zu erneuern. Sie dienten als Einrichtungen einer Erziehung und Ausbildung, deren Zielsetzung es war, ihre jeweilige Gruppe im Ganzen der Christenheit zu sichern und zu verteidigen. Aus diesen Gründen sind die amtlichen Vertreter der Kirchen besonders fassungslos, wenn gerade theologische Fakultäten den Anschein erwecken, als wollten sie von den früheren Normen abweichen.

Wenn andrerseits das geschichtliche Vorbild fehlt, nach dem man sich zurücksehnen könnte, ja wenn man stattdessen vielmehr die historische Vergangenheit überwinden möchte, so dient dies wenigstens teilweise mit dazu, «klar Schiff» zu machen für etwas Neues. Eine Erneuerung in diesem Sinne kann auf die Gegenwart und auf die Zukunft ausgerichtet sein. Dann aber ist die Vergangenheit nicht mehr Ziel einer Rückkehr, sondern ein Bereich, in den man nur eintritt, um sich zu informieren.

Da die theologischen Fakultäten sich mit dem Wesen und der Substanz des Glaubens zu befassen haben und geschaffen worden sind, um diesen Glauben zu erhellen und zu schützen, besteht ganz offenbar das *Hauptproblem* bei der Integration darin, ob der Glaube in einer dem jeweiligen Erbe gemäßen Form gelehrt wird oder nicht. Das aber schließt Denken, Leben und Handeln aus diesem Glauben ein, mit anderen Worten: eine totale Orientiertheit nach ihm. Ist es dann aber überhaupt möglich, in irgendeiner Form theologische Fakultäten zu integrieren?

Die protestantische Erfahrung ist begrenzt und, auf größere Zusammenhänge übertragen, keineswegs eindeutig. Über lange Epochen ihrer Geschichte hin haben sich die theologischen Fakultäten in Europa zu ihren kirchlichen Gemeinschaften in einem Spannungsverhältnis befunden, – bisweilen weil sie im Sinne einer Indifferenz so akademisch waren, daß sie den Anliegen der Kirche entfremdet wurden; und in anderen Perioden, weil die Kirchen nicht aufgeschlossen waren für einen neuen, lebendigen theologischen Impuls. In den Vereinigten Staaten waren die protestantischen theologischen Schulen aufgeteilt in Lehranstalten der einzelnen Bekenntnisse, die für gewöhnlich recht isoliert dastanden, und nicht bekenntnisgebundene Anstalten, die sich in einem Gegensatz zu den einengenden theologischen Positionen des 19. Jahrhunderts gebildet hatten. Im großen und ganzen war das akademische Niveau der nicht bekenntnisgebundenen Schulen bis in die jüngste Vergangenheit höher als das der meisten bekenntnisgebundenen Anstalten. Die nicht bekenntnisgebundenen Schulen füllten manche Lücken der bekenntnisgebundenen, bekamen aber häufig den Vorwurf zu hören, sie gäben ihren Schülern keine geeignete Vorbereitung für das Pfarramt; auch kehrten die Schüler dieser Anstalten in Anbetracht ihrer größeren Beweglichkeit keineswegs regelmäßig zu ihren eigenen Denominationen zurück. Doch besaß in der Praxis die Haltung, die aus der nicht bekenntnisgebundenen Ausbildung erwuchs, kaum eine Auswirkung auf die Kirchen- oder Bekenntniszugehörigkeit. Die meisten stellten sich weiterhin in den Dienst des kirchlichen Erbes, aus dem sie stammten, obwohl sie ihre Bindungen leichter wechselten, wenn neue Standpunkte dieses verlangten.

Die nicht bekenntnisgebundenen Schulen auf evangelischer Seite waren Ausdruck einer theologischen Richtung, die für die stärker kirchlich orientierten Körperschaften unannehmbar blieb. Diese Fakultäten waren in ihrer Ausrichtung der freikirchlichen Tradition näher verwandt als den traditionellen kirchlichen Gemeinschaften. Wäh-

rend sie allen kirchlichen Gemeinschaften offenstanden, weil die theologischen, bekenntnisgebundenen Institutionen recht unbedeutend waren und man über sie hinauskommen mußte, hatten die nicht bekenntnisgebundenen Fakultäten ein mangelndes Verständnis dafür, daß ein solcher Standpunkt denen widersprach, deren theologische Konzeption an eine streng kirchliche Tradition gebunden war. Während die nicht bekenntnisgebundene Methode periphere Unterschiede als nebensächlich betrachtete und dadurch zur Schaffung eines neuen und positiven Klimas beitrug, entwickelte sie kein adäquates Verständnis für konfessionelle und zwischen Konfessionen bestehende Probleme. So sind in unserer neuen Situation, in der ökumenische Anliegen eine so zentrale Rolle in den traditionellen kirchlichen Schulen und Gemeinschaften spielen, die Vorkämpfer der nicht bekenntnisgebundenen Anstalten bis heute den neuen Gegebenheiten noch nicht gewachsen. Ihre Methode ist allgemein nicht weit genug, um alle Gruppen zu erfassen und ihre Bedürfnisse gleichermaßen zu berücksichtigen, obwohl sie alle anzusprechen bestrebt sind. Auf der anderen Seite aber sind sie keineswegs bereit, sich mit einer mehr sektenhaften, freikirchlichen Tradition zu identifizieren. So bilden die nicht bekenntnisgebundenen Fakultäten zwar eine Avantgarde im Bereich der Erfahrung, doch ihre Rolle im gesamtchristlichen Rahmen ist heute unklarer und begrenzter, als sie früher war.

Die Integration theologischer Fakultäten verlangt die volle Anerkennung unterschiedlicher Orientierungen, ihrer Daseinsberechtigung für die Gegenwart und die Zukunft, kurzum, ihrer strukturellen und funktionalen Gleichheit. Das kann verschiedene Muster des Zusammenschlusses und der Zusammenarbeit auf verschiedenen Ebenen der theologischen Ausbildung mit sich bringen. Auf der höchsten Ebene, der des *Doktorates*, haben einzelne Absprachen zwischen den Fakultäten quer durch das gesamte theologische Spektrum bereits gezeigt, wie wertvoll und nützlich solche Abstimmungen sind; daß eine solche theologische Arbeit zu einem Durchbruch auf wissenschaftlichem Gebiet und einem Verständnis beiträgt, das alle beteiligten Seiten bereichert, ohne die vorhandenen Unterschiede zu vertuschen. So fördert gerade die positive Erfahrung auf diesem Sektor die Erweiterung einer Integration der Fakultäten in geeigneter Form auch auf anderen Ebenen.

Dennoch ist von verschiedenen Seiten die Meinung vertreten worden, die gesamte theologische Ausbildung vor der Erlangung des Doktorgrades solle von jeder Fakultät gesondert und für sich durchgeführt werden, da erst dann die eigentlichen Fundamente gelegt seien. Doch hier liegt ein Irrtum, der in zweierlei Richtung die Lage verkennt. Auch die Arbeit der Graduierten kann äußerst fruchtbar sein, wenn Protestanten, Katholiken und Juden nicht allein jeweils die Lehranstalt der anderen Glaubensgemeinschaft besuchen, sondern gleichzeitig das ganze theologische Spektrum durchmessen. Wenn zum Beispiel katholische Seminaristen oder Priester eine protestantische theologische Schule besucht haben und damit aus ihrem traditionellen Lebensraum herausgetreten sind, hat sich zwar, wenn auch nur vorübergehend, genügend Anlaß geboten, das eigene kirchliche Erbe kritisch in Frage zu stellen, doch werden zweifellos alle, die ernsthaft suchen, auch unter anderen Umständen Klarheit finden. Der Vorteil einer Integration der Fakultäten ist indessen ein anderer: Hierbei stehen alle kirchlichen Traditionen – und damit natürlich auch die eigene – zugleich im Brennpunkt der Aufmerksamkeit. Dadurch werden Forschen, Lernen und Arbeitsmethoden von Anfang an in einem vollkommen dialogischen Zusammenhang geformt.

Alle Gründe sprechen dafür, die Arbeit auf der Ebene des Doktorates im Rahmen einer totalen, direkten Integration der Fakultäten zu betreiben. Alles spricht dafür, die Möglichkeiten einer weitgehenderen Zusammenarbeit auf dem Gebiet der weiterführenden Studien zu sondieren, das heißt in einem Stadium, in dem die Grundausbildung abgeschlossen ist und die Amtstätigkeiten von der Kuratenstelle bis zur Großstadtpfarre zu den übrigen in Beziehung stehen. Die Zusammenarbeit auf der *grundlegenden Ebene* der Ausbildung für das geistliche Amt erfordert unter den gegenwärtigen historischen Bedingungen vermutlich einen anderen Stil. Kirchen und theologische Institutionen werden Entwicklungen zur Zusammenarbeit, aus denen sich kritische Fragen über die Integrität der eigenen Programme ergeben, stets Widerstand leisten. Einer Zusammenarbeit, die größere Änderungen in den Institutionen erfordert, wird man ablehnend gegenüberstehen, selbst wenn die Institutionen von sich aus eine Änderung wünschen.

Die Psychologie der theologischen Ausbildung ist noch weit von der Einsicht entfernt, daß für Studienplanung, Fakultäten und sonstige Einrichtungen ein gemeinsames Programm nicht nur möglich, sondern auch nötig ist. Doch die Möglichkeit umfassenderer Planung und gemeinsamer

Versuchsprogramme über das ganze theologische Spektrum hin wird in möglichst engem Anschluß an die Einzelprogramme auf verschiedene Weise weiter entwickelt. Die Gestaltung des Lehrplanes kann ohne Vereinheitlichung der Programme weitergehen. Ja eine solche Vereinheitlichung wäre nicht einmal wünschenswert. So können beispielsweise *zwei Typen von Grundkursen* anstelle der vorher gebotenen sechs oder zehn durchaus eine Vielfalt und Möglichkeiten zum Experimentieren schaffen. Team-Unterricht im Rahmen einer Fakultät mit verschiedenen Richtungen bringt häufig neue Dimensionen zum Vorschein, die für Professoren und Studenten gleichermaßen wertvoll und anregend sein können. Wahlfächer können das Blickfeld erweitern und zugleich der zeitraubenden Wiederholung gleicher Vorlesungen in verschiedenen Fakultäten ein Ende machen. Dabei können diese Wahlfächer mit jeweils nur wenigen Teilnehmern durchgeführt werden, derart, daß man sie zwar als geschlossene Kurse durchführt, sie aber von dem gleichen Mitglied des Lehrkörpers zweimal halten läßt, wenn die Beteiligung und das Interesse der Studenten dies nahelegt. Dieses letztere Verfahren empfiehlt sich sowohl für den Unterricht in Studenten- wie in Graduiertensektionen, vorausgesetzt das Problem der Belastung des Lehrpersonals ist in angemessener Weise gelöst. Ferner können mehrere Anstalten gemeinsam mit einer Anzahl Studenten und je einem Mitglied des Lehrkörpers jeder der beteiligten Institute Versuchsprogramme durchführen.

Im vergangenen Abschnitt sind an manchen Stellen bereits praktizierte Methoden angeregt, nach denen Lehranstalten auf eine ernsthafte Weise zusammenarbeiten können unter Wahrung ihrer Integrität – ein Begriff, den man sorgfältig von dem der Autonomie unterscheiden muß. Denn solange die Lehranstalten nicht bereit sind, auf einen Teil ihrer Autonomie zu verzichten in der Überzeugung, daß es spezifische Ziele gibt, die der Aufgabe einiger Rechte würdig sind, werden alle Bemühungen letztlich nicht viel ausrichten, und der vergrößerte Apparat wird nur lästig sein. Wer von uns der Ansicht ist, daß eine stärkere Integration von Fakultäten aller Ebenen sowohl wünschenswert als unvermeidlich ist, ist auch der Ansicht, daß Modelle der Zusammenarbeit unter Wahrung der Integrität der einzelnen Institute so entwickelt werden können, daß weitere Entwicklungen ohne größere nachträgliche Korrekturen möglich sind. Institutionelle oder halbinstitutionelle Formen der Zusammenarbeit können so beweglich sein, daß sie dem Ganzen dienen. Doch derartige institutionelle Absprachen bedürfen auch einer großen Flexibilität, um notwendig werdenden Änderungen gerecht zu werden, und ihre Führung wird die Rolle des Dieners aller zu übernehmen haben.

2. *Der dringende Bedarf nach einer neuen Geistlichkeit*

Das kritische Problem bei all dem besteht darin, daß die Lehranstalten heutzutage einen neuen Typ von Geistlichen und Laien heranzubilden haben und zwar im Lichte von drei maßgeblichen Aspekten, die sich aus der jüngsten Entwicklung ergeben haben: 1. der ökumenischen Wirklichkeit; 2. der zunehmenden Urbanisierung der menschlichen Gesellschaft und 3. des Phänomenes einer säkularisierten Welt, die nicht mehr christlich verstanden wird. Zusammengenommen verlangen sie gebieterisch das Ende der bisherigen Auffassungen vom kirchlichen Amt und damit neue Verfahren der Ausbildung zu diesem Amt.

Welcher Stil sich auch immer für eine bestimmte Gruppe empfehlen mag: wir befinden uns heute in einem *ökumenischen Stadium*, in dem wir soviel voneinander wissen, daß eine Isolierung sich nicht mehr rechtfertigen läßt. Wir haben so viele gemeinsame theologische Anliegen und historische Standpunkte, daß wir nicht mehr das Recht in Anspruch nehmen können, je für uns allein zu leben, sondern uns zur Begegnung mit den anderen bereitfinden müssen. Wir haben eine neue Verantwortung; doch die, welche dagegen Widerstand leisten, lassen sich kaum mit Argumenten überzeugen; man kann ihnen nur seinerseits ebenfalls Widerstand leisten, wie es viele katholische und evangelische Christen bereits tun. Die ökumenische Tatsache besteht darin, daß wir unrecht tun, wenn wir uns von den anderen abgesondert halten und besser daran tun würden, die gemeinsamen Aufgaben in Angriff zu nehmen, die uns aufgegeben sind.

Das Wirken in einer *urbanisierten Welt* verlangt einen neuen Ausbildungsstil. Geistliche aller kirchlichen Traditionen kommen heute bei ihrer Arbeit in Krankenhäusern, Pfarreien, Seelsorgsstellen, usw. miteinander in Berührung. Schon ihre Sendung erfordert persönliche Kontakte und an geeigneten Berührungspunkten auch gemeinsame Aktionen und Programme. Daher muß die theologische Unterweisung die Ausbildung der Geistlichkeit auf Wege lenken, die einen theologischen und persönlichen Kontakt über die Kirchen und andere Grenzen hinaus vollkommen natürlich

macht. Sie muß zu einem funktionellen Verständnis der kirchlichen Ämter erziehen, damit in ihnen unterschiedlich orientierte Einzelpersönlichkeiten harmonisch aufeinander abgestimmt an gemeinsamen Programmen und Problemen arbeiten können. Ausbildung und Schulung müssen in Rahmen und auf Wegen erfolgen, in denen bereits der Stil der Arbeit grundgelegt ist, in die sie nach ihrem Abschluß eintreten. So verbinden Ausbildung und nachfolgende Amtsausübung die Geistlichen der verschiedenen Bekenntnisse miteinander, wobei der Unterschied zwischen diesen beiden Phasen darin besteht, daß in der ersten die pädagogischen Aspekte im Mittelpunkt stehen und nachher die der gegenseitigen Ergänzung, Unterstützung und Erneuerung betont werden sollten.

Der dritte Faktor für das neue Verständnis des geistlichen Amtes besteht darin, daß die *Welt heute säkularisiert* ist und ohne vorgegebene Verständniszusammenhänge vor uns steht. Auf jeden Fall ist nicht mehr alles christlich oder christlich verstanden. Doch die früheren Formen des geistlichen Amtes waren gerade auf ein Wirken in einer christlichen Welt oder in einer Welt, die auf dem Wege war, christlich zu werden, ausgerichtet. Der Amtsträger wurde in Lebensräumen geschult und ausgebildet, die man für Analogien einer christlichen Welt hielt. Damit wurde die Schulung und Bildung zur Bestimmung einer Lebensform, in der der theologische Unterricht in seiner akademischen Gestalt eher ein Einzelaspekt als der zentrale Aspekt war. Möglicherweise steht dieses Motiv uneingestanden auch hinter dem auffallenden Phänomen, daß in den Vereinigten Staaten viele theologische Lehranstalten abseits von den städtischen Zentren und ihren zerstreuend wirkenden Einflüssen gegründet wurden: das Empfinden, nur eine Vorbereitung in einem derart abgeschlossenen Raum könne Priester und Pastoren dafür qualifizieren, in ihrem Amt die Welt zum Ethos und zu den sittlichen Forderungen des Evangeliums hinzuführen. Der Geistliche galt als Prototyp und Ausdruck dieses Verständnisses, wenngleich nicht als Muster dieser Lebensform, zur unmittelbaren Nachahmung durch Jedermann. Auf katholischer Seite war dieser Unterschied anerkannt aufgrund der unterschiedlichen Anforderungen, die an Priester und Laien gestellt wurden. Auf protestantischer Seite suchte man zwar den Unterschied herunterzuspielen, ohne jedoch verhindern zu können, daß die Teilung in Geistlichkeit und Laien auch hier deutlich sichtbar wurde.

Gerade diese Auffassung aber ist heute in Frage gestellt. Die alte Idee vom Geistlichen als Faktor und Werkzeug zur Anpassung der Welt an die Forderungen des Evangeliums ist nicht länger vertretbar in einer Welt, die sich säkularisiert hat, in der das Evangelium der Erleuchtung und dem Verständnis der menschlichen Existenz dient und die Gnade bestimmten sakramentalen Handlungen zugeordnet wird. Vorüber ist die Zeit, in der alle Dinge ihre klare Begründetheit besaßen, in der sie unmittelbar sakramental verstanden wurden. Das Evangelium ist in seiner Wirkung heute auf den speziellen Bereich dessen eingeschränkt, was es sachlich-thematisch enthält, dafür aber in dem, was es lehrt, nachhaltiger wirksam. Die säkularisierte Welt bleibt bestenfalls offen für die Beteiligung der Christen. Die Geistlichkeit kann nicht mehr Prototyp des Evangeliums der Welt gegenüber sein, sondern Werkzeug – eben priesterliches Werkzeug – mit begrenzterer Einstellung auf die Gelegenheiten und Zusammenhänge der Gnade.

Speziell diese Änderungen aber verlangen auch eine neue Konzeption der geistlichen Schulung und Ausbildung. Nichts weniger als das steht hinter der Bewegung der theologischen Lehranstalten Amerikas hin zu den städtischen Zentren und zu verschiedenen Graden zwischenkirchlicher Integration. Angesichts unserer Welt und dessen, was im Licht des Evangeliums gefordert ist, sind eine neue Geistlichkeit und eine neue Heranbildung notwendig. Die Dinge sind nicht mehr gleich und dürfen nicht mehr gleich gesehen werden. Solange nicht entschlossen um der Kirche willen Änderungen in Angriff genommen werden, ist die Kirche der Verlierer in dem wachsenden Gegensatz zwischen denen, die sich in dem Maße, wie die von ihnen als Drohung empfundene Änderung unausweichlicher wird, stärker am Alten festklammern, und denen, die in dem Maße, wie der Widerstand gegen die notwendigen Änderungen wächst, radikaler werden. Gewiß verleitet der erste Rausch neuer Ideen und der durch sie eröffneten Ausblicke manchen unkritischen Geist, sein kirchliches Erbe aufzugeben oder ungebührlich zu verfälschen. Doch solche Reaktionen sind für gewöhnlich kurzlebig. Sie bilden allerdings für die Geduld der kirchlichen Amtsträger, die in ihrem Eifer für die Erhaltung des Erbes allzuoft verfrüht Entscheidungen verlangen, eine starke Belastung. Für die Mehrzahl der Studierenden ist die Erfahrung völlig gegenteiliger Art. Anstatt die eigene kirchliche Tradition zu verlieren, erleben sie eine Erhöhung des Bewußtseins ihres geistlichen Erbes, und zwar in solchem Maße, daß es erst einiger Zeit bedarf,

ehe sich bei ihnen die Begegnung mit den anderen in der Ausbildungsphase voll entfalten kann. Die Gefahr ist dann nicht, daß zuviel gewagt wird, sondern viel zu wenig. Faktisch könnten die führenden Männer der Kirche an den theologischen Fakultäten eine Unterstützung gewinnen. Sie sind generell eher konservativ als radikal, und die neuen Situationen verlangen Änderungen in einem höheren Maße, als gerade sie zuzugeben bereit sein können. Doch kann übertriebene Vorsicht durch die Zwangausübung, zu der sie verführt, und durch Unentschlossenheit, bedeutend mehr Fehlentwicklungen verursachen als die Einführung von Neuerungen.

Verharren die Fakultäten weiterhin in ihrer Isoliertheit, so wird die Ausbildung und Schulung, die sie ihren Kandidaten vermitteln, sehr bald irrelevant. Es gibt Anzeichen dafür, daß Abneigung gegen den geistlichen Beruf bereits ein Ergebnis dieser Isoliertheit der Fakultäten voneinander und von der Welt ist. Nur eine umfassende Verbindung der Fakultäten, für die es eine Vielzahl von Modellen gibt, wird die Voraussetzung für neue Experimente in Schulung und Ausbildung der Geistlichkeit schaffen und die verschiedenen und umfassenden dazu erforderlichen Möglichkeiten verfügbar machen.

Die Gestaltung der Welt nach dem Evangelium ist, wenn wir sie im gesamtchristlichen Rahmen sehen, undenkbar nach der Form einiger weniger Einheitsmodelle. Sie wird sich in ganz spezifischen Augenblicken und in ganz verschieden gelagerten Situationen vollziehen. Dem aber kann unmöglich ein einzelner, einheitlicher Typ von Ausbildung oder Konzeption des geistlichen Amtes gerecht werden. Es verlangt vielmehr die Bereitschaft zu einer Vielzahl von Experimenten, mit dem Ziel, Gläubige – Geistliche wie Laien – heranzubilden, die nicht nach einer Einheitsform geprägt sind, da ihre Ämter ebenso vielfältig und vielgestaltig sind, wie die Lebensräume und Situationen selbst.

Eine entsprechende Schulung und Ausbildung hat mehr mit Lebensformen als mit theologischen Faktoren zu tun, obwohl sich die Theologie mit der Ausbildung in Harmonie befinden muß. Vielleicht kann gerade die Theologie die Lebensform durch ein fruchtbares Verhältnis zwischen Theologie und Leben gestalten. Theologische Unterschiede spalten die Christenheit in sich und die Christenheit vom Judentum. Doch innerhalb der protestantischen Bekenntnisse verlieren die theologischen Unterschiede immer mehr an Bedeutung. Innerhalb des römischen Katholizismus wird zwar die Existenz bedeutender Verschiedenheiten nicht zugegeben. Doch was macht den Dominikaner zum Dominikaner und den Jesuiten zum Jesuiten? Natürlich gibt es unterschiedliche theologische Akzentsetzungen, und das erhebt für manche die Frage, ob nicht Dominikaner und Jesuiten die gleichen Lehrer haben sollten. Doch die Akzente stehen offenbar in Beziehung zu einem Ethos, zu einem Lebensstil und einer Art, die Dinge anzufassen. Es ist zu bezweifeln, daß die Unterschiede in der Ausbildung auf unterschiedlichen Interpretationen der Schrift, der Kirchengeschichte oder auch der theologischen Aussagen beruhen. Sie beruhen auf den Lebenserfahrungen selbst.

Obwohl der Lebensstil in dem kirchlichen Erbe des Betreffenden wurzelt, muß er die Gegebenheiten des ökumenischen Erwachens und der Urbanisierung als Ausbildungsmotiv wie auch als fundamentale Voraussetzung für seine Arbeit einschließen. Doch der Schlüssel für die Formung und Schulung in einem kirchlichen Erbe liegt vermutlich in den Lebensgemeinschaften, die praktische Tätigkeit und Gottesdienst einschließen. Hier haben wir einen gestaltenden Lebensraum. Doch seine Wesenszüge sind Lebenserfahrungen, verbunden mit einem Ethos: einer Lebensordnung und einem Lebensrhythmus, bestimmten Formen des Gottesdienstes und der Tätigkeit, der Muße und der Erholung, eigenen Methoden der Eingliederung heimlicher und offensichtlicher Einflüsse der umgebenden Gesellschaft. Die Theologie bildet nur, wenn auch in durchaus bedeutsamer Weise, den Standort, von dem aus solche Strömungen verstanden und bisweilen umgelenkt werden.

Werden diese Gesichtspunkte ernst genommen, so bildet die Geistlichkeit nicht länger den Prototyp für die Gestaltung der Welt nach den Geboten Christi, wie man sie früher auffaßte. Obwohl sie stärker funktional und auch durch die sakramentalen Funktionen ausgesondert ist, sind ihre Mitglieder Gläubige, deren Beziehung zu den Fragen des Lebens sie ganz zu Priestern und ganz zu Gläubigen macht, ohne damit ihre besonderen Eigenarten aufzuheben. Sie werden geformt und ausgebildet als geistliche Botschafter und Bereiter der Gelegenheiten für die Gnade, welche die Welt um sie herum mit ihren quälend vielen Möglichkeiten in eine neue Richtung bringt.

3. Die Zukunft

Konkrete Ergebnisse solcher in der Entwicklung begriffener Erziehungsprogramme können

nur kurz gestreift werden. Zweifellos wird das Wagnis einer ökumenischen Erziehung viele jahrhundertealte Spaltungen überwinden. Neue Bereiche akademischen Wirkens tauchen auf, – nicht neu im Sinne eines Hinzutretens – denn das ist allzuoft geschehen –, sondern neu im Sinne von Neugestaltung oder Neuordnung alter Ordnungen im Lichte eines neuen, in Zusammenarbeit in Angriff genommenen Werkes. Die Mittel der Universität werden weiter ausgeschöpft, und es wird weniger ausschließlich auf den philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultäten aufgebaut. Neue fruchtbare Beziehungen zu den höheren Fachschulen und Spezialinstituten werden sich entwickeln. Gemeinsame Publikationsprogramme, aufbauend auf sich einstellenden wissenschaftlichen Fortschritten, werden neue Forschungs- und Ausbildungszentren entstehen lassen für Gebiete, in denen sich die verfügbaren Möglichkeiten kombinieren und erweitern lassen. Planungen der Fakultätsarbeit über die einzelnen Institute hinaus werden das Ausfüllen von Lücken und Vordringen in neue Gebiete ermöglichen. Judentum und Religionsgeschichte werden nicht mehr Wasser auf den Mühlen der christlichen Theologie sein, sondern ihren vollen Platz unter den dialogischen Möglichkeiten unserer Zeit einnehmen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN DILLENBERGER

geboren am 11. Juli 1918 in St. Louis (Missouri/USA), 1943 in der United Church of Christ ordiniert. Er studierte am Elmhurst College, am Union Theological Seminary und an der Universität Columbia, doktorierte 1948 in Philosophie, ist Dekan der Graduate Theological Union von Berkeley (Kalifornien/USA), Präsident des Redaktionskomitees der Zeitschrift «A Library of Protestant Thought» und Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift «Journal for Theology and the Church».

John Bennett

Ökumenische Zusammenarbeit in Fragen von öffentlichem Interesse

1. Eine auffallende Konvergenz

Es besteht eine auffallende Konvergenz zwischen der römisch-katholischen Lehre und Verhaltensweise den Hauptproblemen der Gesellschaft gegenüber und dem Denken, das sich in der im Weltrat der Kirchen zusammengeschlossenen ökumenischen Bewegung entwickelt hat. Die meisten Hindernisse für ein gegenseitiges Verständnis und eine Zusammenarbeit in diesen Fragen sind beseitigt worden. So ist zum Beispiel die Furcht vor der römisch-katholischen Macht, namentlich im Hinblick auf die religiöse Freiheit der Nichtkatholiken, weitgehend geschwunden. Zum Teil ist das die Auswirkung der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Doch rührt es ebenso daher, daß seit dem Konzil viele evangelische Christen bei ihren katholischen Mitchristen einen neuen Geist der Freiheit und Aufgeschlossenheit erleben konnten. Auf allen Ebenen ist es zu zahlreichen Kontakten zwischen Protestanten und Katholiken gekommen. Das hat ein Klima gegenseitigen Vertrauens entstehen lassen, wie es noch vor zehn Jahren recht selten war.

Ein anschauliches Beispiel läßt sich in Amerika beobachten. Man braucht nur auf der einen Seite die heutige Einstellung der amerikanischen Protestanten zu betrachten und auf der anderen Seite ihre sehr kritische und ablehnende Reaktion auf die Kandidatur eines römisch-katholischen Präsidentschaftskandidaten im Jahre 1960. Damals kam es im Zusammenhang mit der Kandidatur J.F. Kennedys zu mancherlei üblen Ausbrüchen antikatholischer Ressentiments. In den letzten Monaten dagegen ist die Zugehörigkeit des ermordeten Senators R.F.Kennedy wie des Senators E.Mc Carthy zur römisch-katholischen Kirche kaum registriert worden. Die Angst vor dem monolithischen, von einer Zentrale aus geleiteten römischen Katholizismus ist heute in den Vereinigten Staaten, wo sie früher sehr stark war, kein politischer Faktor von Bedeutung mehr.

Die Enzyklika Papst Pauls über die Geburtenkontrolle hat die Aufmerksamkeit auf die einzige verbleibende größere Meinungsverschiedenheit zwischen katholischen und evangelischen Christen in Grundsätzen sozialen Verhaltens gelenkt; doch gerade dieses höchst bedauerliche Ereignis hat deutlich gemacht, daß es keinen monolithischen Katholizismus gibt, und gezeigt, daß viele katholische Theologen und Laien die Freiheit erworben haben, ihren Widerspruch zur päpstlichen Lehre über dieses Thema zum Ausdruck zu bringen. Wäre dies nicht der Fall, so würde zwar die Zusammenarbeit zwischen protestantischen

und katholischen Christen in vielen sozialen Fragen weitergehen, doch wäre zumindest zeitweilig das gegenwärtige spontane Vertrauen bedroht. Denn dann würden zweifellos Schwierigkeiten eintreten, sobald offizielle kirchliche Organe zusammenarbeiten in der «Entwicklung der Dritten Welt», für welche die päpstliche Lehre über die Geburtenkontrolle ein so großes Hindernis aufrichtet.

2. Soziallehre

Einige Jahrzehnte vor dem Konzil wurde deutlich, daß katholische und evangelische Christen grundlegend einig waren in ihrem Denken über die Fragen der sozialen Gerechtigkeit, die Rolle des freien Unternehmertums und ihr Verhältnis zur Verantwortlichkeit des Staates. Was Max Weber «protestantische Ethik» (das heißt eher die Ethik des Spätpuritanismus als der Reformatoren) nannte und als wichtigen Faktor für das Zustandekommen des modernen ökonomischen Individualismus bezeichnete, lebt heute als kulturelle Kraft noch in verschiedenen Ländern fort, doch die Lehre evangelischer Kirchenversammlungen und der Mehrzahl der evangelischen Theologen von ökumenischer Bedeutung ist heute den Institutionen des Kapitalismus gegenüber im höchsten Maße kritisch. Das kam im Jahre 1948 bei der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam deutlich zum Ausdruck, als die Ideologie des kapitalistischen *Laissez-faire* ausdrücklich angegriffen wurde. Diese Kritik am Kapitalismus war bereits seit langem durch die Lehre so einflußreicher Theologen wie Erzbischof William Temple, Karl Barth, Reinhold Niebuhr und Paul Tillich vorbereitet und unterbaut. Diese vier großen Denker repräsentieren eine Form von «christlichem Sozialismus», der zumindest verbaliter die päpstliche Lehre entgegentrat. Nach dem zweiten Weltkrieg hat die Betonung des christlichen Sozialismus zwar an Einfluß verloren, doch glaube ich, daß ihre bleibende Wirkung die Überwindung des Individualismus der «protestantischen Ethik» war. In den Vereinigten Staaten hatte die gleiche Bewegung, bekannt unter dem Namen Social Gospel, die gleiche Auswirkung.

Die Grundlage der Konvergenz, die ich meine, läßt sich in der Tatsache erblicken, daß sich das protestantische Denken von der Ethik des ökonomischen Individualismus fortentwickelt, während die katholische Lehre sie niemals vertreten hat. Evangelische Christen mit ökumenischem Einfluß haben indessen nicht die negative Haltung dem Sozialismus gegenüber eingenommen, die für die römisch-katholische Lehre typisch war. Oft waren sie sogar sehr aufgeschlossen für die positiven Beiträge des Marxismus und gaben sich Hoffnungen über die Möglichkeiten einer Zusammenarbeit mit kommunistischen Gesellschaften hin. Papst Johannes XXIII. gab dieser Hoffnung ebenfalls Ausdruck, und die Aufnahme des Dialoges römischer Katholiken mit den Marxisten hat ein weiteres Element der Spannung zwischen Protestanten und Katholiken abgebaut. In einigen Ländern, nicht zuletzt in den Vereinigten Staaten, bildete der absolutistische Antikommunismus römisch-katholischer Amtspersonen einen Punkt, der echte Schwierigkeiten bereitete. Doch heute übernehmen die Katholiken nicht selten die Führung im Dialog mit Marxisten.

Die Konvergenz zwischen der ökumenisch-protestantischen und der römisch-katholischen Soziallehre ist über diese ideologischen Konflikte hinausgelangt. Die protestantische (und hier schließe ich die Lehre des Ökumenischen Rates einschließlich der östlichen Orthodoxie mit ein) und die römisch-katholische Lehre, wie sie in Enzykliken und in der Konzilskonstitution über die Kirche in der heutigen Welt zum Ausdruck kommt, streben eine gemischte Gesellschaft an, welche die Notwendigkeit des Privateigentums, der individuellen Initiative und die verschiedenen Formen des Subsidiaritätsprinzips anerkennt, und beide lassen Raum zur Steigerung der staatlichen Initiative im Wirtschaftsleben. Die Idee der «verantwortlichen Gesellschaft», die auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam erstmals entwickelt wurde, ist zu einem verbindenden Element in der Lehre des Ökumenischen Rates der Kirchen geworden, und ich glaube, sie ist weitgehend identisch mit den Haupttendenzen von *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris* und *Populorum Progressio*, was die Beziehungen zwischen dem Staat, der Partizipation der Einzelmenschen und verschiedener Zwischengruppen anbetrifft. Das folgende Zitat aus dem Arbeitsbericht der Dritten Sektion der Versammlung des Ökumenischen Rates in Evanston (1954) macht dies deutlich:

«Während der Staat bisweilen der Feind der Freiheit ist, bildet er unter manchen Umständen das einzige Instrument, das die Freiheit für große Teile der Bevölkerung überhaupt ermöglichen kann. Der Staat ist nicht Quelle der sozialen Gerechtigkeit, muß aber ihr Wächter sein, wenn nötig mit der Bereitschaft, die Verantwortung für Gegenmaßnahmen gegen Wirtschaftskrisen oder Inflationen zu übernehmen und die Auswirkungen

von Arbeitslosigkeit, durch die Industrialisierung verursachten Schäden, niedrigen Löhnen, ungünstigen Arbeitsbedingungen, Krankheit und Alter zu erleichtern. Doch wenn er dies tut, bleibt der Staat Diener der sozialen Gerechtigkeit und wird nicht zu ihrem Herrn. Daher müssen wir vor der Gefahr warnen, daß die Vereinigung von politischer und wirtschaftlicher Macht zu einem alles kontrollierenden Staat führen kann.»

Gerade diese Stelle zeigt die gleichen charakteristischen Züge wie die päpstlichen Dokumente, die Ausgewogenheit und Deutbarkeit in der Formulierung kombinieren, um Raum für Experimente in verschiedenen Situationen zu schaffen. Andrerseits gibt diese Erklärung als Grundlage für die Überwindung von Auswirkungen der individualistischen «protestantischen Ethik» oder eines unkritischen Staatsabsolutismus den Kirchen echte Richtungsweisung und Anleitung.

3. Entwicklung und Revolution

Vor allem in den beiden letzten Jahren hat sich die Übereinstimmung in der Frage der Verantwortlichkeit der Kirchen und Christen für die Anwendung dieser Prinzipien sozialer Gerechtigkeit auf die Beziehungen zwischen reichen und armen Nationen, das heißt auf die Probleme der «Entwicklung» in bemerkenswertem Maße erhöht. Der Bericht der Genfer Konferenz über «Kirche und Gesellschaft», die 1966 vom Ökumenischen Rat der Kirchen einberufen wurde, und die Enzyklika *Populorum Progressio* kommen sich in ihrer Auffassung auffallend nahe. Die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) gab der Arbeit der Genfer Konferenz in diesem Punkt auf einer offizielleren Ebene massive Unterstützung. Inzwischen hat die Zusammenarbeit zwischen dem Ökumenischen Rat und der päpstlichen Kommission «Gerechtigkeit und Frieden» die Bedeutung der von uns erwähnten Konvergenz der Meinungen noch mehr hervorgehoben. Außer in der einen Frage der Geburtenkontrolle, die allerdings für die Problematik der Entwicklungsländer äußerst folgenschwer ist, besteht weitestgehende Übereinstimmung zwischen den Ideen der Protestanten und des Ökumenischen Rates auf der einen und den amtlichen römisch-katholischen Gedankengängen auf der anderen Seite.

Wenn wir von «Entwicklung» sprechen, sehen wir uns unmittelbar der drängenden Frage nach dem Verhältnis zwischen Entwicklung und Revolution gegenüber. Auf der Genfer Konferenz waren erstmals die Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas bei den ökumenischen Diskussionen der Fragen ihrer Kontinente stark vertreten. Dabei kam zum Ausdruck, daß das Denken des Ökumenischen Rates sich allzusehr nach Ländern mit seit langem feststehenden Rechtstraditionen ausrichtete, das heißt nach den westlichen Ländern, die bereits ein gewisses Maß von Stabilität im Verhältnis der Ansprüche sozialer Gerechtigkeit zu den institutionellen Ordnungsfaktoren erreicht haben. Das Entstehen der «black power» mit ihren stark revolutionären Forderungen im Herzen des Lebens der Vereinigten Staaten zeigt jedoch, daß man zu viel behauptet, wenn man sagt, diese Probleme befänden sich im Westen auf dem Weg zur Lösung. Obwohl Revolution nicht notwendig Gewalttat bedeutet, wenn sie eine geplante Absetzung derer ist, die bis dahin Inhaber der politischen oder wirtschaftlichen Macht waren, kann sie doch nur zu leicht von Gewalttat begleitet werden.

Dieser ganze Problemkreis einschließlich der Frage nach der generellen Haltbarkeit der etablierten politischen und gesetzlichen Institutionen des Westens und nach der Aufnahme illegaler und gewaltsamer Aktionen als letztes Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit gehört nur am Rande in den Bereich der amtlichen protestantischen und katholischen Lehre. Hier sehen wir uns alle den gleichen grundsätzlichen und praktischen Problemen gegenüber. Die amtlichen Dokumente der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates befassen sich mit dem Problem der revolutionären Gewaltanwendung im weithin gleichen Sinne. Sie weisen alle darauf hin, wie gefahrvoll und ambivalent die Anwendung von Gewalt oder Niederreißung des gesetzlich verankerten Ordnungssystemes sind. *Populorum Progressio* läßt implicite Raum für gewaltsame oder außergesetzliche revolutionäre Tätigkeiten, «wo eine offenkundige, lange Zeit anhaltende Tyrannei herrscht, welche die grundlegenden Rechte der menschlichen Persönlichkeit stark beeinträchtigt und dem Gemeinwohl des Landes schweren Schaden zufügt.» (§ 31). Die Erklärungen des Ökumenischen Rates bei verschiedenen Tagungen und Versammlungen, einschließlich der amtlichen Berichte von Uppsala, räumen die Anwendung revolutionärer Gewalt als letztes Mittel in deutlicherer Form ein. Bei der genannten Genfer Konferenz bestand in manchen Reden, nicht dagegen in den formalen Berichten, eine Tendenz zu einer gewissen Revolutionsromantik. Die Delegierten aus Lateinamerika waren die Hauptexponenten dieser Ten-

denz. Und immer wieder wurde der katholische Priester Camilo Torres, der sich den kolumbianischen Guerillas angeschlossen hatte, als Held und Martyrer genannt. In Uppsala dagegen war bedeutend weniger von Revolution die Rede.

Eine besonders ausgewogene Erklärung zu diesem Thema stammt von einer Gruppe von Theologen aus mehreren Ländern, der auch eine starke römisch-katholische Abordnung angehörte. Diese Gruppe war im März 1968 in Zagorsk, einem Moskauer Vorort, zusammengetreten und hat zum Abschluß diese Erklärung abgegeben. Auf der einen Seite ist darin eine deutliche Warnung vor den Illusionen und Zweischneidigkeiten ausgesprochen, die mit allen zu revolutionärer Gewaltanwendung greifenden Bewegungen gegeben sind. Auf der anderen Seite heißt es aber auch ganz unzweideutig: «Doch müssen wir einsehen, daß manche Christen sich in einer Lage befinden, in der sie sich in aller Verantwortlichkeit voll und ganz an revolutionären Aktionen einschließlich der dabei unvermeidlichen Gewaltanwendung beteiligen müssen.» (Dieser Bericht ist veröffentlicht in der Zeitschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen: Study Encounter, Vol. IV, Nr. 2, 1968). Doch sind noch viele Überlegungen über die Kriterien für eine «gerechte Revolution» erforderlich, ebenso wie sie sich bei der Frage nach dem «gerechten Krieg» ergeben haben.

4. Krieg und Friede

Ein anderer Bereich, in dem eine starke gemeinsame Basis des Denkens und Handelns besteht, ist die Frage nach Krieg und Frieden. Auch hier gibt es viel Gemeinsames in dem, was der Ökumenische Rat, einzelne kirchliche Gemeinschaften und Bekenntnisse und die Theologen über den Atomkrieg und die ständige Drohung des totalen Krieges sagen. Der absolute Pazifismus – der Zahl seiner Anhänger nach ein Randphänomen – hat auf das protestantische Denken einen großen, auf die amtliche Lehre der römisch-katholischen Kirche dagegen überhaupt keinen Einfluß ausgeübt. Doch auch auf diesem Sachgebiet gibt es einen Bereich der Konvergenz, in dem Protestanten und Katholiken einander immer näher kommen in der vollständigen Verurteilung des Krieges, der mit der Zerstörung von Zentren ziviler Bevölkerungsballung verbunden ist. Das Vatikanische Konzil (Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 80) verwirft zwar in starken Worten solche Formen der Kriegführung, vermeidet aber eine ausdrückliche Bezugnahme auf nukleare Waffen. Die Versammlung von Uppsala hat sich dem Bericht der Genfer Konferenz folgend über nukleare Waffen und nukleare Kriegführung ausgesprochen. Sie sagt: «Die Kirchen müssen mit allem Nachdruck betonen, daß es erste Pflicht der Regierungen ist, einen solchen Krieg von vornherein zu verhindern, den gegenwärtigen Rüstungswettlauf zu stoppen und sich bereit zu erklären, niemals mit dem Einsatz von nuklearen Waffen den Anfang zu machen...» Doch gibt es Zwischenprobleme im Zusammenhang mit der Frage der Abschreckung. Hier besteht keine Übereinstimmung darüber, was über den Besitz solcher Waffen im Unterschied zu ihrer tatsächlichen Verwendung zu sagen ist; und das Prinzip der «doppelten Wirkung» wird leicht zu einer Ausrede, um sich der Verbindlichkeit der moralischen Lehre über den Einsatz solcher Waffen zu entziehen. Doch dürfen wir erwarten, daß die Kirchen den Atomkrieg und eine Politik, die auf den Weg dahin führt, mit immer strengeren religiösen und moralischen Vorbehalten belegen. Eine einzige, absolute, keine Ausnahme duldende Stellungnahme mag uns vorerst noch fehlen; aber das darf die Christen nicht hindern, jetzt schon alle Vorbereitungen eines Atomkrieges und alle politischen Schritte, die auf ihn hinführen können, unter massive moralische Kritik zu stellen. Katholische wie evangelische Christen haben sich von der Versuchung frei gemacht, jeden Krieg gegen den Kommunismus als gerechtfertigt, als «heiligen Krieg» anzusehen, und das Verschwinden der Idee eines «absoluten Feindes» müßte jede Entschuldigung für ein Operieren mit dem Gedanken an den Einsatz einer «absoluten Waffe» gegenstandslos machen.

Die Zusammenarbeit zwischen katholischen und evangelischen Christen sollte auf die Verhütung ideologischer und konterrevolutionärer Interventionskriege ausgedehnt werden. Hier besteht ein beachtlicher Unterschied zwischen der Haltung des Papstes und der der amerikanischen Hierarchie dem Vietnamkrieg gegenüber. Der Vietnamkrieg hat für alle die Grenzen der militärischen Macht zur Herbeiführung sozialer Lösungen sichtbar gemacht. (Es ist zu hoffen, daß auch die Sowjetunion im Zusammenhang mit ihrer brutalen und dummen Intervention in der Tschechoslowakei bald diese Grenzen kennenlernt.) Ich glaube vorauszusehen, daß im nächsten Jahrzehnt die starke Engagiertheit der römisch-katholischen Kirche in Lateinamerika schwerwiegende theoretische und praktische Probleme sowohl im Hinblick auf Revolutionen als

auch auf militärische Interventionen dritter Mächte aufwerfen kann. Der Einfluß der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten, soweit er die Politik der USA Lateinamerika gegenüber betrifft, bleibt ungewiß. Mein Eindruck ist, daß der Weltkatholizismus und Weltprotestantismus auf katholische wie evangelische Christen in den Vereinigten Staaten einen Druck ausüben wird, ihren Einfluß gegen eine Politik militärischer Interventionen zur Vermeidung von Revolutionen in Lateinamerika geltend zu machen. Die Überlegungen der Christen müssen sich jedenfalls in konzentrierter Form auf dieses Problem richten. Die Resolution der Versammlung von Uppsala über Vietnam stellte den Vietnamkrieg vor allem als Beispielfall dafür heraus, was in der Zukunft nicht mehr getan werden sollte. Unter anderem hieß es darin: «Die gegenwärtige schreckliche Lage des vietnamesischen Volkes bietet ein Beispiel für die tragischen Folgen, die aus der einseitigen Intervention einer Großmacht erwachsen können.» Das Problem wird darin bestehen, einen Weg zu finden, der beides vermeidet: diese Art von Interventionismus wie eine völlige Isolationspolitik der Großmächte.

5. Spezielle Schwierigkeiten

Sprechen wir nun von zwei Fragen, die sich bei jeder Zusammenarbeit an der Lösung der eben genannten Einzelprobleme und anderer ihnen ähnlicher auf dem Gebiet grundsätzlicher Stellungnahmen wie praktischen Handelns ergeben: 1. Die Art und Weise, wie im römisch-katholischen Denken die Verbindung der allgemeinen Moral mit dem Naturgesetz verstanden wird; 2. der Umstand, daß keine – weder die katholische noch eine protestantische – Kirche in ihren eigenen Reihen zu voller Übereinstimmung in diesen Problemen gelangt ist.

Die gegenwärtige Zusammenarbeit von katholischen und evangelischen Christen hat eine beträchtliche Hilfe dadurch erfahren, daß in katholischen Kreisen die Verwendung der Idee des *Naturgesetzes* stark eingeschränkt worden ist. Das Naturgesetz gehört zu den Hauptdiskussionsthemen zwischen katholischer Lehre und einem beträchtlichen Teil der protestantischen. Der Umstand, daß viele Katholiken ihr Verständnis des Naturgesetzes überprüfen und daß viele Protestanten, ungeachtet ihrer theoretisch-grundsätzlichen Einstellung, eine *gemeinsame Grundmoralität* für gegeben halten, auch wenn sie nicht unbedingt allgemein anerkannt ist, eröffnet die Möglichkeit, daß sich in der Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen für Gerechtigkeit und Frieden ein weiteres Feld der Konvergenz eröffnet. Und die päpstliche Enzyklika über die Geburtenkontrolle war deshalb ein solcher Schock, weil sie einen Rückfall in eine heutzutage in römisch-katholischen Kreisen weithin aufgegebene Auffassung vom Naturgesetz darstellt, die überdies eindeutig nicht als Äußerung menschlicher Vernunftüberlegungen, sondern enger, kirchenamtlich konservierter Tradition verstanden werden muß.

Bei dem Versuch einer Interpretation der auf einer breiten Basis beruhenden Sittlichkeit, wie sie katholische und evangelische Christen für gegeben halten, ungeachtet der Diskussionen über das Naturgesetz, hat sich eine gemeinsame Verwendung der Kategorie des «Menschlichen» ergeben. Sie ermöglicht uns zwar nicht, auf rationalem Wege eine Vielzahl spezifischer Gesetze abzuleiten, die in sich absolut sind, hilft uns aber die Hauptkriterien für die Gesellschaft und die Hauptbedingungen zu definieren, die erfüllt werden müssen, wenn die Menschheit zu einer wahrhaft menschlichen Existenz finden soll. Der Bericht der Genfer Konferenz über ihre Diskussion des Entwicklungsproblemes und *Populorum Progressio* stellen beide das Menschliche als Norm heraus. Obwohl dies offenbar eine Basis für ein gemeinsames Verständnis zumindest einiger von den Zielen der Gesellschaft liefert, erfordert es eine neue Problemliste für die gemeinsamen Überlegungen über das, was das Menschliche ausmacht. Es herrscht größere Klarheit und Gewißheit über manche Dinge, die unmenschlich sind, als über die politischen, sozialen und kulturellen Modelle, die positiv und in einer Zeit beschleunigter Wandlungen für ein im vollen Sinne menschliches Leben am günstigsten sind. Katholische wie evangelische Christen können anerkennen, daß hier ein gemeinsames Programm liegt, aber auch daß viele Punkte des Programmes offen bleiben.

Das zweite Problem ist aus der Tatsache entstanden, daß *innerhalb der Kirchen selbst* über Themen, die auf ökumenischer Ebene im höchsten Grade gesichert erscheinen, so *wenig Übereinstimmung herrscht*. Für die Protestanten kann dies nichts Überraschendes sein. Bei ihnen gibt es keine Autorität, die mehr vermag, als ihnen mit größerem oder geringerem Gewicht Grundsätze nahezulegen, die sie als wahr anerkennen können oder nicht. Ja ich zweifle, ob hier ein großer Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten besteht, trotz aller Unterschiede in der beiderseitigen Kirchenstruk-

tur. In beiden Religionsgemeinschaften gibt es Spaltungen, die von Nationalismen, Provinzialismen und dem vielfältigen Druck unmittelbarer ökonomischer Interessen herrühren; auf der anderen Seite gibt es Spaltungen, die aus den Unterschieden zwischen konservativer und progressiver Mentalität entstehen. Katholiken und Protestanten sehen sich in den Fragen der Rassengerechtigkeit der gleichen provinzialen Opposition gegen die klaren Lehren ihrer Kirchen gegenüber. In den Vereinigten Staaten hat es eine interessante Differenz zwischen der nationalen Leitung der protestantischen Kirchen und der römisch-katholischen Hierarchie über den Vietnamkrieg gegeben. Die protestantischen Führer standen der Kriegspolitik der Regierung kritischer gegenüber als die katholischen. Protestantische Kirchenführer haben sich wiederholt an die katholischen Bischöfe gewandt mit der Aufforderung, in Sachen Vietnam dem Papst zu folgen. Von seiten der konservativen protestantischen Laien-Führerschaft in den örtlichen Kirchen hat sich ein starker Widerstand gegen die nationalen Führungen der einzelnen Kirchen und die Führung des Nationalen und des Weltkirchenrates über eben diese Fragen entwickelt, ebenso wie innerhalb der katholischen Kirche über die gleiche Frage eine starke Opposition fortschrittlicher Gruppen katholischer Geistlicher und Laien gegen die Majorität der katholischen Hierarchie entstanden ist. Ich verwende dieses Beispiel, um meine Behauptung zu veranschaulichen, daß katholische und evangelische Christen sich den gleichen Problemen gegenüber sehen.

Es gibt keine abschließende formale Lösung dieses Problems. Gäbe es eine solche, so würden die Katholiken sie gefunden haben. Doch viele von ihnen wissen ebensogut wie die Protestanten, daß Autorität von der Reaktion abhängt, die sie weckt, daß kein obrigkeitlicher Befehl die Autorität dessen ersetzen kann, was innerlich wahr ist. Enzykliken wie *Pacem in Terris* und *Populorum Progressio* haben eine stärker überzeugende Autorität bei katholischen wie evangelischen Christen als eine Enzyklika wie die über die Geburtenkontrolle (*Humanae Vitae*).

Ich glaube, wir sollten dieses Problem der Autorität auf zwei Wegen angehen. Der erste führt über Methoden, die Kirchenversammlungen auf verschiedenen Ebenen befähigen, auf der Grundlage einer sorgfältigen sachlichen Vorbereitung zu sprechen, zu lehren und zu handeln. Auch eine demokratisch strukturierte Kirche kann nicht erwarten, christliche Leitung und Weisung auf dem Weg über Meinungsumfragen unter ihren Mitgliedern zu erhalten. Ihre Sprecher und Lehrer müssen eine Ausbildung und Schulung genossen haben, die sie fähig macht, zu erkennen, wo die besondere Bedeutung der christlichen Botschaft für die Lösung sozialer Probleme liegt, und Auffassungen korrigiert, die Ergebnis nationalen und provinzialen Druckes auf der einen und des Druckes ökonomischer Interessen auf der anderen Seite sind, wovon wir bereits gesprochen haben. Geistlichkeit (einschließlich der Bischöfe) und Laien brauchen diese Art von Erfahrung. Das Zweite Vatikanische Konzil wie auch die Versammlungen und Konferenzen des Ökumenischen Rates der Kirchen besaßen diesen korrektiven Einfluß.

Es muß aber auch nachdrücklich aufmerksam gemacht werden auf die Bewegungen nichtamtlicher Initiative, die sich den speziellen Problemen von Gerechtigkeit und Frieden widmen. Die schöpferische Kraft der offiziellen Kirche zeigt sich darin, wie weit sie diese Bewegungen und ihre Entwicklung im Rahmen ihres Gesamtlebens fördert und anregt. Amtliche Körperschaften sind immer vorsichtig. Zu oft ziehen sie Schweigen oder die Wiederholung alter heute nicht mehr überzeugender Formeln einer Diskussion vor. Frische Luft und die Diskussion über Fragen, welche die Kirche braucht, um sich selber klar zu werden, kommen nicht selten am ehesten aus diesen nicht amtlichen Bewegungen. Studentenbewegungen; Laienzeitschriften; Gruppen von theologischen oder Laienexperten; Fakultäten, welche in akademischer Freiheit arbeiten; Zusammenschlüsse von Christen mit gemeinsamen Anliegen oder Verpflichtungen im Hinblick auf die umstritteneren sozialen Fragen wecken ein großes Maß von Vitalität und neuem Denken, das die amtliche Kirche anregt, sich den Problemen zu stellen, denen sie sich möglicherweise lieber entziehen möchte. Sie drängen sie zum Denken, zum Sprechen und zum Handeln. Wenn Bewegungen solcher Art überdies zwischenkirchlich sind, helfen sie den Weg bereiten für amtliche zwischenkirchliche Zusammenarbeit auf den verschiedensten Ebenen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN BENNETT

geboren am 22. Juli 1902 in den Vereinigten Staaten, 1939 in der United Church of Christ ordiniert. Er studierte am Williams College in Williamstown, am Union Theological Seminary und an der Universität Oxford (Großbritannien). Er ist Master of Arts und Master of Theology, Ehrendoktor zahlreicher angelsächsischer Universitäten und Professor für Sozialethik am Union Theological Seminary. Er veröffentlichte: Foreign Policy in Christian Perspective (1966) und ist Präsident des Herausgeberkomitees von «Christianity and Crisis».

Jan Witte

Wie läßt sich in der theologischen Diskussion zu konkreten ökumenischen Ergebnissen kommen?

Nach sechzig Jahren «ökumenische Bewegung», nach zwanzig Jahren «Ökumenischer Rat der Kirchen», nach zehn Jahren «Sekretariat zur Förderung der Einheit» fragen sich viele ungeduldig: Hätte diese ganze theologische Diskussion nicht etwas mehr konkrete ökumenische Ergebnisse bringen können? Hätten die Kirchen in Lehre und Leben nicht schon viel näher zueinanderrücken können? Manchmal schlägt diese Ungeduld sogar in einen ökumenischen Aktivismus um, der in Zukunft gar ohne tiefgehende theologische Diskussion auszukommen meint. Dem entspricht bei nicht wenigen Theologen eine gewisse Diskussionsmüdigkeit, vielleicht weil die Diskussionen in einer rein intellektuellen, niemanden verpflichtenden Atmosphäre stattfinden – vielleicht auch wegen der Haltung des offiziellen Lehramtes in verschiedenen Kirchen bei umstrittenen Fragen – eine Haltung und Stellung, die bei der schnellen Vorwärtsbewegung der «Frontlinien», in denen sich der ökumenische Theologe befindet, so hoffnungslos fern in der Etappe zu liegen scheint, daß er sich fragt, ob denn alle Verbindungen abgebrochen sind. Ungeduld und Diskussionmüdigkeit machen unser Problem zu einem brennenden Problem.

Man könnte bei «konkreten ökumenischen Ergebnissen» an die Lösung *praktischer* Probleme in weltweitem Zusammenhang denken: an die immer wieder genannten konkreten Weltprobleme, oder im zwischenkirchlichen Zusammenhang: an die gegenseitige Anerkennung der Taufe in den getrennten Kirchen, an das Problem der gemischten Ehe, an das Interkommunion-Problem. Konfrontation mit der tatsächlichen Existenz mehrerer Kirchen, außer der eigenen, und Offenheit für die Nöte der ganzen Welt, für die Rettung, um derentwillen Christus seine Kirche stiftete, verleihen der «kirchlichen» Theologie neue Dimensionen, und also wird die Beachtung dieser Probleme in keiner einzigen «theologischen Diskussion» fehlen dürfen. Aber man kann «konkrete ökumenische Ergebnisse» als Frucht «theologischer Diskussion» auch anders auffassen. Man kann an eine «theologische Diskussion» über die Hintergründe unserer verschiedenen Glaubenslehre und Glaubenserfahrung denken, die uns schon so viele Jahrhunderte getrennt halten, und man kann sich fragen, welches die Bedingungen für konkrete ökumenische Ergebnisse auf dieser Ebene sind und wie also eine solche theologische Diskussion uns, die Christen, und unsere Kirchen schon jetzt zu größerer Einheit und einem reineren, volleren Verständnis des Evangeliums bringen kann. Hier scheint für uns der Kern der Frage zu liegen (deren Behandlung von der Redaktion angeregt wurde), wie übrigens schon aus den erwähnten *praktischen* ökumenischen Problemen hervorgeht.

1. Der Boden für die «theologische Diskussion»

In der ökumenischen theologischen Diskussion geht es um eine Existenzbegegnung zwischen Gläubigen mit verschiedener Glaubenslehre und Glaubenserfahrung. Diese Begegnung wird hier desto mehr existentiellen Charakter haben müssen, weil die Prüfung die Fundamente dieser divergenten Glaubensexistenz betrifft. Die Gesprächspartner müssen in ihrer Glaubensüberzeugung tief verwurzelt sein, damit eine solche Begegnung sinnvoll und fruchtbar wird. Ein solches «Gespräch» geht ja nicht um die allerprivatesten Meinungen der Herren A und B, sondern es will die Grundüberzeugungen ihrer beiden Kirchen und die darauf fußende Lehre und Erfahrung an den Werten des Evangeliums prüfen. Traditionell ausgedrückt könnte man sagen: Die am Gespräch teilnehmenden Theologen müssen wahrhaft kirchliche Theologen sein. Das gilt natürlich für alle Theologen, und es gibt zahllose Ebenen, auf denen diese existentiellen theologischen Diskussionen mit ökumenischem Ziel geführt werden: von zufälligen Begegnungen über kleine, inoffizielle Gesprächsgruppen bis zu Begegnungen zwischen den von getrennten Kirchen (oder auch vom Ökumenischen Rat der Kirchen) ernannten offiziellen Theologen-Kommissionen. (Aber obwohl sie offiziell sind, können die Teilnehmer ihre Kirchen in keiner Weise an ihre Beschlüsse und Folgerungen binden.) Weil an diesen letztgenannten Begegnungen sowohl die Voraussetzungen für konkrete ökumenische Resultate wie die Art und Weise, wie man dazu kommen könnte, am klarsten aufzuzei-

gen sind, beschränken wir uns im folgenden auf diese «offiziellen Gespräche», ohne damit der Bedeutung der vielen anderen Gesprächsformen auch nur das Geringste nehmen zu wollen. Um den Sinn des Ausdrucks «kirchliche Theologie» festzustellen, holen wir uns kurz Rat bei Karl Rahner. Rahner hat unlängst, als er über den innerkirchlichen Dialog sprach – also nicht über das ökumenische Gespräch –, einen Artikel geschrieben: «Die neue Kirchlichkeit der Theologie. Statt eines Selbstporträts.»[1] In kurzer Zusammenfassung zeichnet er dort die Bedingungen für den Dialog zwischen kirchlichem Lehramt und Theologen also: Das kirchliche Lehramt hat die Gewissensfreiheit der Theologen zu achten ohne zwingende Auferlegung einer bestimmten Doktrin, aber auch ohne sie einem reinen Individualismus zu überlassen, in dem sie außerhalb des lebendigen Kirchenzusammenhangs arbeiten. Zumal die schöpferische, kritische Funktion der Theologen hat das Lehramt anzuerkennen. Der Theologe seinerseits bleibt nur kirchlicher Theologe, wenn er «diejenige Lehre der Kirche respektiert und für sich glaubend als verbindlich anerkennt, die die Kirche als von ihrem Glauben und ihrem eigenen Selbstverständnis untrennbar mit einem absoluten Engagement festhält und lehrt».[2]

Wir stimmen dem von Herzen zu und meinten deshalb diese *formale* Seite der «Kirchlichkeit» auch in diesem Artikel über ökumenische «theologische Diskussion» nicht unerwähnt lassen zu dürfen. Leider beschränkt sich Rahner (sicherlich bewußt und aus Notwendigkeit) auf diese rein formale Seite, so daß über das Problem des *Inhalts*, auf das die Kirchlichkeit gerichtet ist, praktisch nichts mitgeteilt wird. So wird über «*neue* Kirchlichkeit» eigentlich nichts gesagt. Am Ende seines Artikels, als er sich dessen bewußt wird, schreibt Rahner: «Ich sollte von der ‹neuen Kirchlichkeit› der Theologie sprechen. Vielleicht habe ich nur von ihrer alten Kirchlichkeit gesprochen. Aber sie kommt mir, und zwar auch in der nüchternen und oft tristen Alltäglichkeit kirchlicher Theologie, durchaus als immer neu vor.»[3] Einverstanden! Aber bei Rahners Artikel könnte man wohl einmal vergessen, daß – wenn die formale «Kirchlichkeit» immer dieselbe ist oder sein soll – der Inhalt, auf den sich diese treue Kirchlichkeit richtet, Wandlungen unterworfen ist und sich tatsächlich in den letzten Jahrzehnten so verändert hat, daß man von wirklich «*neuer* Kirchlichkeit» sprechen müßte und man diese Neuheit umschreiben sollte. Vornehmlich zeigt sich diese Neuheit im «theologischen Gespräch». Verlangt «kirchliche Treue» von den teilnehmenden Theologen Unerschütterlichkeit im Festhalten an den geschichtlich vorgegebenen Lösungen theologischer Probleme? Muß «kirchliche Treue» mit der Unerschütterlichkeit «semper idem» identifiziert werden?

Das haben viele – gerade in der Römisch-katholischen Kirche – lange Zeit gemeint. Die rechtgläubige «Kirchlichkeit» richtet sich dann inhaltlich allein auf die eigene Kirche, auf ihr Glaubensbekenntnis und spätere Aussagen. Was neben der eigenen Kirche an christlichen Gemeinschaftsformen bestand, konnte auf die Bezeichnung Kirche keinen Anspruch erheben, wenigstens – sagte man – «dogmatisch nicht»! Die Römisch-katholische Kirche war darin am radikalsten; aber auch anderen Kirchen war dieses Ausschließlichkeitsdenken – wenigstens in der Praxis – oft nicht fremd. Bei solchen Ausschließlichkeitsstandpunkten – oder wenigstens Ausschließlichkeitshaltungen – in bezug auf die eigene Kirche gab es nur Bekehrungstätigkeit, aber theologische Diskussionen auf einer Ebene der Gleichberechtigung waren nicht möglich. Natürlich braucht die «Ebene der Gleichberechtigung» keine Nivellierung aller Kirchen einzuschließen, aber sie verlangt trotzdem die Anerkennung, daß auch die anderen christlichen Gemeinschaften irgendwie Kirche sind, und damit die Anerkennung einer ihnen eigenen christlichen Glaubenslehre und Glaubenserfahrung. Die *Neuheit* in der Kirchlichkeit entsteht nun vor allem da, wo sich eine Kirche der *Weite* in ihrem Kirchenbegriff bewußt wird, so daß sie den anderen christlichen Gemeinschaften etwas eigenes Kirchliches, etwas eigenes Christliches in Glaubenslehre und Glaubenserfahrung zuerkennen kann. Damit ist man nicht minder «kirchlich treu» wie früher: Man setzt zwar nicht in individualistischer Selbstgenügsamkeit die eigene, allerpersönlichste Meinung über das Urteil der Kirche, wohl aber greift man – bei aller Treue zum definitiv ausgesprochenen Inhalt und zur Absicht des Glaubensbekenntnisses – wieder auf die letzte Grundlage aller kirchlichen Treue zurück, die Treue zu Christus und seinem Wort. Man sucht dann die geschichtlich geprägte Form des Bekenntnisses und den zeitgenössischen geistigen, oder auch geistlichen, Horizont mit seinem erweiterten Kirchenbegriff dem Wort Christi gegenüberzustellen und daraus die Folgerungen für eine zeitgerechte Art der Verkündigung und also auch für eine neue Formulierung der Kirchenlehre zu ziehen. Wo die alte kirchliche Treue mit der neuen Weite zu arbeiten versteht,

bereitet sich der gemeinsame Boden für die ökumenische theologische Diskussion. Der römisch-katholischen Theologie wurde diese Weite eigentlich erst durch das Zweite Vatikanische Konzil aufgetan. Hier reifte ja das Bewußtsein, daß «Kirchlichkeit» nicht ohne weiteres dasselbe ist wie Kirchlichkeit der Römisch-katholischen Kirche. Nachdem man im ersten Kapitel der Konstitution «Lumen Gentium» das Mysterium der Kirche Christi beschrieben hatte, versuchte man am Schluß dieses Kapitels die Einheit von unsichtbarer und sichtbarer Kirche deutlich zu machen. Abschnitt 8 läßt keinen Zweifel daran, daß die beschriebene geheimnisvolle Kirche keine unsichtbare «Liebeskirche» ist, getrennt von der rechtlich organisierten Kirche. Sie ist eine konkrete Zwei-Einheit, in welcher gerade die sichtbare Wirklichkeit das «*Zeichen*» der Gegenwart des Heiligen Geistes ist, der *in* ihr und *durch* sie wirkt; so ist diese Kirche das Sakrament der Einheit in Christus durch den Heiligen Geist. Um das zu betonen, hatte man in einer Redaktion des Jahres 1963 formuliert: «Diese Kirche *also* (nämlich die eine, heilige, katholische und apostolische, die Christus stiftete), die wahre Mutter und Lehrerin aller in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, *ist* die Katholische Kirche, die vom Papst und von den mit ihm vereinigten Bischöfen geleitet wird.»[4] Man erkennt die absolute Identifizierung. Nach Protest mehrerer Konzilsväter wurde diese Formulierung in den schließlich gebilligten Text geändert: «Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist *verwirklicht* in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.»[5] Man sieht, daß hier die absolute Identifizierung verschwunden ist: durch Weglassung des «also», durch Änderung des «ist» in «verwirklicht in» (lateinisch: Haec Ecclesia... substitit in Ecclesia catholica[6]) und durch Anerkennung der Existenz kirchlicher Elemente außerhalb der Römisch-katholischen Kirche. Zwar wird hier noch nicht alles gesagt, was gesagt werden müßte; aber offensichtlich wurde hier das Brecheisen an den Kirchenbegriff der Ausschließlichkeit gesetzt. Es wurde ein gewisser Raum für andere christliche Gemeinschaften geschaffen. «Kirchlichkeit» kann in Zukunft nicht mehr heißen: ausschließlich der Römisch-katholischen Kirche gehörig. Wenn solche kirchlichen Elemente «der Kirche Christi eigen» sind, so schließt das nicht aus, daß sie außerhalb der Römisch-katholischen Kirche auch den getrennten Kirchen eigen sein können. Von diesem Brecheisen ist denn auch bei der Untersuchung des «kirchlichen» Charakters der anderen «Kirchen» und «kirchlichen Gemeinschaften» im Dekret über den Ökumenismus dankbar Gebrauch gemacht worden.[7] Zur Ausweitung der Begriffe «Kirche» und «Kirchlichkeit» hat auch das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution nicht wenig beigetragen, welches den Titel trägt: Das Volk Gottes. Das Kapitel stellt die Katholizität der Kirche in ein neues Licht: Die Kirche ist zum Wohle der Welt da, für die sie das einzige Zeichen des Heils in Christus ist.

Und mit dieser «Einzigkeit» des Heilszeichens stecken wir mitten in der schändlichen, sündigen Anomalie der einzigen Kirche Christi, mit all diesen – von uns aus gesehen – nicht zu leugnenden analogen Kirchen auch die Römisch-katholische Kirche, mit dieser Einzigkeit in Uneinzigkeit und Uneinigkeit; aber keine Kirche kann demgegenüber ihre Hände in Unschuld waschen. Da ist keine Unierungsbewegung mehr am Platze, kein Appell zur Rückkehr nach einem Minimum an Selbstkritik und Konzessionen; bei allem bleibenden Bewußtsein der Stiftung unserer Kirche durch Christus selbst muß nun die Römisch-katholische Kirche eine tiefgreifende Überlegung über ihren geschichtlichen Charakter beginnen – bei aller göttlich garantierten, fundamentalen Treue zu Christus muß sie über ihren durch Sünde und Engherzigkeit beeinträchtigten Gehorsam gegen ihre Berufung nachdenken, in Einheit mit allen Christen der ganzen Welt die frohe Botschaft zu verkündigen. Das tat sie im Zweiten Vatikanischen Konzil. Wir beschrieben in aller Kürze das Wachsen zu neuer Kirchlichkeit in der Römisch-katholischen Kirche. Aber die andern Kirchen kämpften mit einem ähnlichen Problem; und nicht selten war ihnen dabei das Zweite Vatikanische Konzil ein leuchtendes Vorbild. Das Überraschende der letzten zehn Jahre ist nun, daß fast überall in den offiziellen ökumenischen «theologischen Gesprächen» – soweit uns aus eigener Teilnahme oder aus veröffentlichten oder unveröffentlichten Berichten bekannt ist – eine «neue Kirchlichkeit» sichtbar wird, die alles andere als Verleugnung der «Treue zur eigenen Kirche» bedeutet, sondern je nach der inhaltlichen Absicht auch die andern Kirchen auf irgendeine Art miteinschließt. Diese vage Andeutung wird zu einer reich nuancierten

Zeichnung, sobald wir feststellen, wie auf dem Boden dieser «neuen Kirchlichkeit» konkrete «ökumenische Ergebnisse» erreicht werden *können* und tatsächlich erreicht worden *sind*.

2. Der Weg der «neuen Kirchlichkeit» zu konkreten «ökumenischen Ergebnissen» im theologischen Gespräch

Wir wollen nicht idealisieren. Natürlich werden nicht alle Teilnehmer an offiziellen Gesprächen die neue Kirchlichkeit in unserm Sinn verstehen oder bejahen. Auch wird es Teilnehmer geben, die es an Treue zur eigenen Kirche fehlen lassen. Aber wir meinen doch mit vielen Tatsachen belegen zu können (wenn wir auch um der Kürze willen nur weniges anführen dürfen), daß die allgemeine Marschrichtung solcher «theologischer Diskussionen» in den letzten zehn Jahren sehr gut war. Wir studierten die Berichte mancher «offizieller Gespräche» zwischen Ökumenischem Rat der Kirchen und Römisch-katholischer Kirche, zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche, zwischen lutherischen Kirchen in den Vereinigten Staaten und der Römisch-katholischen Kirche, zwischen der Anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten und der Römisch-katholischen Kirche, aber auch Berichte über Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Weltbund Calvinischer Kirchen («the World Alliance of Reformed Churches»). Die Reihe ist schon recht lang, aber längst nicht vollständig. Für eine Würdigung der Gespräche zwischen östlich-orthodoxen und römisch-katholischen Theologen sind wir inkompetent, und von den Gesprächen zwischen der Anglikanischen Kirche in England und der Methodistischen Kirche haben wir nur summarische Kenntnis. In all diesen Gesprächen fallen der Mut und die Offenheit auf, die anstehenden Probleme ganz neu anzufassen: einmal nicht von der eigenen Tradition auszugehen und sich darin dem andern gegenüber fest zu postieren, sondern zunächst einmal die Heilige Schrift von neuem, ohne Voreingenommenheit zu lesen. Das bedeutet natürlich nicht, daß man die eigene Tradition oder gar das eigene Dogma im voraus aufgibt. Es bedeutet aber wohl, daß man sich fragt: Was ist eigentlich das Wesentliche in der Gesamtheit dieser Texte (und nicht nur in einigen Texten, die man traditionell als «Beweis» für die eigene Meinung angeführt hat). Natürlich kommen die Exegeten zuerst zu Wort; sie haben den «sensus litteralis» festzustellen. Aber die eigentlich ökumenische Arbeit kommt dann erst. Nun kommt es darauf an, sich in die Auffassung der Christen des anderen Bekenntnisses einzuleben; dabei müssen sowohl die Reformatoren wie die modernen protestantischen und orthodoxen Autoren, sowohl die Kirchenväter, Thomas von Aquin, päpstliche und konziliare Verlautbarungen wie auch Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx, Congar und Küng zu Worte kommen. Es ist eine schwierige Arbeit, bei der man versuchen muß, sich unbefangen in Sprache und Denkweise des anderen auszudrücken, um nicht mißverstanden zu werden, und zwar so, daß man trotzdem der eigenen Lehre kein Unrecht tut. Außerdem sind geschichtliche und zeitgenössische Gefühlsmomente zu berücksichtigen, die bei bestimmten Ausdrücken mitklingen. Man hat sich zu fragen: Was ist bei der Antwort des anderen auf dieses theologische Problem seine eigentliche Absicht? Was ist die Lehrabsicht dazu in meiner eigenen Kirche? Böte vor diesem geschichtlich schwer belasteten Problem vielleicht die nun übereinstimmend interpretierte Heilige Schrift einen neuen Ausgangspunkt für eine annehmbare gemeinsame Antwort?

Schlagen wir nun die Berichte auf, so begegnet uns bei allen ein Vorgehen, das dem oben gezeichneten ungefähr gleich ist; (auf eine wichtige Nuance kommen wir noch zurück). Und die Ergebnisse? Nur einige Beispiele:

Schon auf der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Amsterdam im Jahre 1948 wurde von der «Katholizität» der Kirche gesprochen; aber dort wurde der «katholischen Fülle» die «evangelische Reinheit» scharf gegenübergestellt; die Kirchen wurden eingeteilt in solche des «katholischen» und solche des «protestantischen» Typus, was Karl Barth die Warnung vor «konfessionellem Krampf» entlockte. Nun, Uppsala hat überzeugend gezeigt, daß die Überwindung des «konfessionellen Krampfs» eine Möglichkeit und schon eine Tatsache ist, ohne daß man der tiefsten eigenen Glaubensüberzeugung untreu werden muß. Die neue Kirchlichkeit nahm dem Begriff «Katholizität» seine Nebenbedeutung: als Bezeichnung dessen, was ausschließlich zur Römisch-katholischen Kirche gehört. Das Bewußtsein, daß die eine Kirche Christi nicht ausschließlich in der Römisch-katholischen Kirche da ist, schloß die Folgerung ein, daß auch die Katholizität nicht exklusiver Besitz dieser Kirche ist, sondern auch den anderen christlichen Kirchen zumindest auf analoge Art eigen ist. Auf protestantischer Seite wurde auch die «evangelische Reinheit» nicht mehr als ausschließlicher Besitz der prote-

stantischen Kirchen gesehen, während man sich dort mehr und mehr eines Mangels an «katholischer Fülle» in der eigenen Kirchentradition bewußt wurde. Inzwischen befaßte sich eine gemischte Kommission des Ökumenischen Rats und der Römisch-katholischen Kirche mit dem Problem der «Katholizität und Apostolizität der Kirche». Auch hier begegnete uns wieder die christologische Konzentration der Ekklesiologie. Man war sich schnell darin einig, daß Grundlage und steter Träger der kirchlichen «Katholizität» die Gegenwart des auferstandenen Christus ist, seine Gegenwart durch den Heiligen Geist, wo Gläubige in seinem Namen beisammen sind; wo sein Wort gepredigt wird; wo seine Sakramente gespendet werden, zumal wo das Heilige Abendmahl gefeiert wird. Bei diesem neuen Verständnis, auf katholischer Seite aus der Sakramentalität, auf protestantischer Seite aus der Eschatologie, stellte man ziemlich überrascht den methodologischen Parallelismus fest, der zu der gemeinsamen Überzeugung führte, daß gerade durch die Gegenwart des auferstandenen Christus die Kirche in dieser Welt *das sakramentale Zeichen* der endgültigen, *der eschatologischen Vollendung* gegenwärtig macht (die ja nichts anderes als die volle, vollkommene Gegenwart des auferstandenen Herrn für alle Geretteten ist). Sicherlich besitzt man hier keine mit Händen zu greifenden *praktischen* Ergebnisse. Aber liegt wirklich kein konkretes ökumenisches Ergebnis in dem gegenseitigen Verstehen und Schätzen in Sakramentenlehre und Eschatologie, in dem Aufeinander-Zuwachsen bei der Interpretation von Katholizität und Apostolizität (indem man beide nicht nur aus der Vergangenheit, sondern auch aus der gegenwärtigen Lage und eschatologischen Zielrichtung versteht)? Zudem liegen besonders die Konsequenzen für Tauf- und Eucharistielehre zum Greifen nah. Übrigens ist für die Annäherung in Tauf- und Eucharistielehre ein anderes «offizielles theologisches Gespräch» besonders lehrreich: das Gespräch zwischen amerikanischen lutherischen und römisch-katholischen Theologen. Sie veröffentlichten über ihr Gespräch schon drei kleine handliche Bücher, zum Spottpreis von 45 Dollarcent (bei Bezug von zehn Exemplaren: 35 Dollarcent).[8] Sie fanden hier u. E. die richtige Form, ihre «Ergebnisse» den eigenen Kirchen und anderen interessierten Lesern nahzubringen. Die Kommission hat ja nicht nur *während* des Gesprächs eine verantwortungsvolle Aufgabe, sondern auch *nachher*, damit ihre Fortschritte und Fehlschläge und Ergebnisse auch wirklich zu der Kirche oder zu den Kirchen gelangen – wenigstens in den Grenzen, die ihr Auftrag zuläßt. Leider sind diese Grenzen noch immer zu eng gezogen, so daß das Ergebnis oft nicht weiter als ins Büro einer hohen kirchlichen Instanz gelangt. So aber werden die stereotypen Vorurteile gegen Lehre und Leben der anderen Kirche bei den Hausgenossen des Glaubens nicht wirksam überwunden und können sich die «konkreten ökumenischen Ergebnisse» dann auch kaum in praktischen Entscheidungen durchsetzen.

Manche sich jahrelang hinschleppende Diskussion über praktische Probleme braucht gerade die Injektion einer aus Christi Wort neu durchdachten weiten Schau, mit Worten der eigenen Zeit formuliert. Empfohlen sei da vor allem die Lesung des zweiten und dritten Büchleins. Das zweite, betitelt «One Baptism for the Remission of Sins» räumt nicht nur in einigen lichtvollen Vorträgen auf beiden Seiten eine Reihe von Mißverständnissen beiseite, sondern führt auch zu der Folgerung, daß es in der Tauflehre zwischen den lutherischen Kirchen der Vereinigten Staaten und der Römisch-katholischen Kirche «substantielle Übereinstimmung» gibt.

In der Eucharistielehre ist die Übereinstimmung keineswegs geringer, wenigstens in zwei Hauptpunkten, die in «The Eucharist as Sacrifice» untersucht wird: 1. Die Eucharistie als Opfer und Christi Gegenwart in diesem Sakrament. Über die Eucharistie als Lobopfer, Danksagung und Fürbitte ergab sich kein wesentlicher Unterschied der Meinungen. Und das «Versöhnungsopfer» *(propitiatorium)?* Die Kommission erklärt: «Katholiken interpretieren diesen Gesichtspunkt heute als starke Betonung dafür, daß die Gegenwart des einzigen versöhnenden Kreuzesopfers in der Eucharistiefeier der Kirche für die Vergebung der Sünden und das Leben der Welt wirksam ist. So weit können die Lutheraner mit ihnen gehen.»[9] Aber das ist doch schon sehr weit, wenn auch noch ernste Schwierigkeiten bleiben, vor allem in Zusammenhang mit der Amtsauffassung, auf die die Kommission aber nicht einging. Auch das *Wie* und die *Dauer* der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist noch immer ein umstrittenes Problem; aber in den wichtigsten Punkten, nämlich der «realen», «wahren» und sogar «substantiellen» Gegenwart Christi unter den Zeichen von Brot und Wein erreicht man volle Übereinstimmung. Sind das nicht wichtige, konkrete ökumenische Ergebnisse? Und wie wurden sie erreicht? Wiederum mit derselben Methode: durch bereitwilliges Hören auf die Schrift als Ausgangspunkt (es geht ja um Christus,

den Herrn der Kirche, und sein Wort) – durch Erhellung beider Überlieferungsformulierungen mit dem Licht des 20. Jahrhunderts – durch furchtlose, aber trotzdem behutsame kirchentreue Interpretationen beider Gegenwartsstandpunkte.

Der Vorgang wiederholte sich in den Vereinigten Staaten beim anglikanisch-römisch-katholischen Gespräch: dieselbe Methode, überraschende Ergebnisse. Und noch einmal bei dem erfolgreichen Gespräch zwischen Lutherischem Weltbund und Weltbund Calvinischer Kirchen, die einfach keinen Grund mehr finden konnten, die Trennung zwischen lutherischen und calvinischen Kirchen auf die Dauer aufrechtzuerhalten. Auch hier war es «die neue Kirchlichkeit» in lutherisch-calvinischen Nuancen, die reiche ökumenische Früchte brachte.

So haben wir die «neue Kirchlichkeit» also in etwa skizziert; aber *einen* Aspekt gibt es darin, der noch mehr betont werden muß; er kehrt in jedem Gespräch wieder und beeinflußt es manchmal entscheidend: die Weite von Raum und Zeit, die sich hinter jedem Problem öffnet. Es geht um die Welt, für welche die Kirche gestiftet wurde; es geht um das Eschaton, auf das sich Kirche und Welt zubewegen. Dabei geht es nicht um irgendeine nebelhafte Ferne. Es geht vielmehr darum, wie uns Schrift und Tradition helfen können, *jetzt* für die Not der Menschen um uns her, für *ihre* Probleme, *die* Antwort zu finden, die sie und uns dem Eschaton näherbringt, zur «neuen Menschheit», zu Christi Nähe-für-uns. Deshalb richtet sich der Blick kirchlicher Theologen nicht mehr ausschließlich auf die eigene Kirche – auf ihren Triumph, auf ihre Aussagen (so bedingungslos wir ihr Dogma auch annehmen!), auf ihre Erscheinungsform, ihren Kultus und ihre Spiritualität –, sondern der Blick der Theologen umfaßt auch die anderen Kirchen, auch die machtvollen Entwicklungen und Umwälzungen in der Welt und mehr noch ihre Fragen, Ängste und Nöte. Und gerade dabei begegnen wir im ökumenischen theologischen Gespräch den andern, nicht mehr als «anderen», sondern als Christen mit derselben Berufung für diese Welt in Not, wie auch wir sie haben.

[1] K. Rahner, Die neue Kirchlichkeit der Theologie. Statt eines Selbstporträts: Geist und Leben 41 (1968) 205–216.

[2] Vgl. zum ersten Teil ebd. 216, zum zweiten Teil ebd. 213.

[3] Ebd. 215.

[4] Vgl. LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, 174, Nr. 29. Heraushebung vom Autor des Artikels.

[5] Der niederländische Text sagt: «Diese Kirche... befindet sich in der katholischen Kirche...» (übers. ins Niederländische von Prof. G. Philips).

[6] LThK ebd. 172.

[7] Vgl. das Dekret über den Ökumenismus, Nr. 14–24: Das Wort der Offenbarung, die Sakramente, das Amt sind auch den anderen «Kirchen» und «kirchlichen Gemeinschaften» eigen.

[8] Vgl. Representatives of the U. S. A. National Committee of the Luth. World Federation and the Bishops' Commission for Ecum. Affairs. I, The status of the Nicene Creed as dogma of the Church, Nat. Cath. Welfare Conf. 1965; II. One Baptism for the Remission of Sins, ebd. 1966; III. The Eucharist as Sacrifice, ebd. 1968. – Alle drei zu bestellen bei Publications Office, U. S. Cath. Conference, 1312 Massachussetts Avenue, N. W., Washington, D. C. 20005.

[9] Vgl. The Eucharist as Sacrifice aaO. 190.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN WITTE

geboren am 19. Januar 1907 in Groningen (Niederlande), Jesuit, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät von Maastricht und an der Universität Heidelberg, doktorierte 1947 in Theologie und ist Professor für protestantische und ökumenische Theologie an der Universität Gregoriana seit 1955. Er veröffentlichte: Die Katholizität der Kirche (Gregorianum 1961) und ist regelmäßiger Mitarbeiter am «Gregorianum».

Maurice Villain

Was kann der Theologe Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?

Eine katholische Antwort

Man gestatte uns zunächst die eine oder andere Bemerkung zum Titel. Der Mut ist «eine seelische Regung, die ohne Rücksicht auf Hindernisse und Gefahren zu außerordentlichen Taten antreibt» (Littré). Bekanntlich gab es eine Zeit, wo der Theologe, der von einer nicht klassischen Wahrheit gepackt war, manchmal unter Gefährdung wenn nicht seines Lebens, so doch seiner Laufbahn einen Kampf ausfechten mußte, wenn er sie äußern wollte, und man riet ihm damals kaum, sich als wagemutig zu erzeigen. Diese Zeit ist, wie wir hoffen, vorbei. Doch ist Mut im theologischen Bereich nicht zu verwechseln mit Verwegenheit, mit unkluger, anmaßender Tollkühnheit. Der Theologe muß immer in Treue zur Offenbarung tätig sein, vor allem heute, wo die Glaubenskrise den Ökumenismus keineswegs fördert, sondern in Frage stellt und erschüttert. Gewiß muß der Theologe sein Denken mutig vorantreiben, wenn er einen Gedanken als begründet ansieht; er wird dabei jedoch stets bescheiden und in Gebet und Betrachtung in ständigem Kontakt mit der Quelle bleiben, denn wie könnte sonst seine Stoßkraft prophetisch sein? Abbé Paul Couturier hatte sich «klugen Wagemut» zur Regel gemacht, und so wurde er, der einfache, «gewöhnliche» Geistliche, mit jahrhundertealten Hindernissen fertig, auch wenn diese mitten im Zentrum der katholischen Kirche sich auftürmten. Er vollbrachte diese «kopernikanische Wende» vom geschlossenen Gebet der Katholiken für die Rückkehr der getrennten Brüder zum offenen Gebet «aller Christen für die Einheit, die Christus für seine Kirche will».

Zweitens müssen wir unter den unendlich vielen Aspekten der ökumenischen Theologie eine Auswahl treffen, welche die vordringlichsten Probleme voranstellt. Wir werden diese Auswahl treffen im Hinblick auf die neueste Lage der Dinge, im Hinblick auf die Glaubensbedürfnisse und die Anliegen, die jüngst an der Versammlung von Uppsala zutage traten.[1] Auch werden wir uns auf Probleme der Glaubenslehre (dies ist der Sinn der Titelfrage) beschränken und all das beiseite lassen, was die ökumenische Aktion betrifft.

Der katholische Theologe kann unserer Ansicht nach in drei Richtungen seine Dienste anbieten: Er kann 1. mit seinen protestantischen Brüdern das Mysterium Gottes tiefer ergründen; 2. das Studium der mit der Eucharistiegemeinschaft zusammenhängenden Probleme weiterführen; 3. in der öffentlichen Meinung (und durch eine allgemeine Gebetsbewegung) den Eintritt der römischen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen vorbereiten (ÖRK).

1. Miteinander das Mysterium Gottes tiefer ergründen

Sagen wir es ohne Umschweife: Es handelt sich hier vielleicht um die dringlichste, wenn nicht wagemutigste Arbeit für das ökumenische Verständnis. Im Jahr 1967/68, das für uns das «Jahr des Glaubens» war, wurden alle Kirchen, die Römisch-katholische Kirche nicht ausgenommen, durch eine allgemeine Glaubenskrise hart angepackt. Pastor E.C. Blake, Generalsekretär des ÖRK, bezeugte dies mit Beklemmung in seinem Bericht über Heraklion (August 1967). Er nahm von «neuen theologischen Ansichten» Abstand, welche «die Realität Gottes des Vaters unseres Herrn Jesus Christus, wie er sich in der Bibel den Augen des Glaubens zu erkennen gibt», in Frage stellen (er dachte dabei ausdrücklich an die Auswüchse der deutschen Entmythologisierungstheorien und die amerikanische Schule des «Todes Gottes»). Und er fügte hinzu: «Wenn dies eine konservative Haltung und für die Progressisten ein Obskurantentum ist, nun gut», denn «die ökumenische Bewegung hängt heute, wie zur Zeit ihrer Anfänge, vom transzendenten Gott ab, der sich in seinem Sohn, unserem Herrn, geoffenbart hat». Erst recht kümmert sich die neue Theologie wenig um die Einheit der biblischen Offenbarung sowie um die neutestamentlichen Grundlagen der Ekklesiologie, und damit stürzt selbst das Fundament des ÖRK zusammen, wie es schon Pastor Visser't Hooft befürchtet hat, als er im vorigen Jahr einen ersten Alarmruf ausstieß.[2]

Unter dem Eindruck dieser Erlebnisse waren die Organisatoren von Uppsala auf eine hartnäckige Offensive der neuen Theologie gefaßt. Nun aber war dies aus zwei einander entgegengesetzten Gründen, die deutlich wahrzunehmen waren, nicht der Fall. Einerseits richtete der Impuls der

Soziologen, von der systematischen Kontestation der Jungen unterstützt, den Blick auf die Probleme des Menschen und der Welt. Anderseits war der sehr kräftige Impuls der Orthodoxen (die zur größten Konfessionsgruppe der Versammlung geworden sind) und die Mitarbeit der katholischen Beobachter und Gäste, die an den Arbeitsgruppen voll teilnahmen,[3] wider alle Erwartung für die Ausrichtung des theologischen Programms entscheidend, und der Bericht der Sektion I über den Heiligen Geist und die Katholizität der Kirche wurde auf eine entschieden trinitarische Basis gestellt. So trat die erwartete Offensive nicht ein, und wir können bezeugen, daß oftmals eine zu ausschließlich funktionale Theologie zugunsten der ontologischen Werte des Credo zurechtgerückt wurde.

Heißt dies, die befürchteten Schreckgespenster seien verschwunden? Leider nicht. Die Krise ist geblieben und wird zweifellos früher oder später von neuem in Erscheinung treten, um so mehr als die Texte einer Versammlung nicht normativ sind. Und sie wütet auch bei uns, trotz des «aggiornamento» des Konzils. Darum bestehen wir so sehr darauf, daß unsere erste ökumenische Pflicht die ist, unsere Anstrengungen miteinander zu vereinen, um dieser Krise Herr zu werden.

Auf die Dringlichkeit eines Problems aufmerksam machen (wir haben hier allein dies zu tun) heißt jedoch noch nicht, es lösen. Bemerken wir nur noch, daß man sich dazu mehrerer Methoden bedienen kann. Die eine könnte vom Glaubensbekenntnis ausgehen und dem ternarischen Rhythmus des Credo folgen, das uns vermittels der Werke, welche die Tradition ihnen «auf dem Weg der Appropriation» zuschreibt, eine gewisse analoge Kenntnis der drei göttlichen Personen vermittelt. Zwar mögen einige über diesen Vorschlag lächeln, aber diese klassische Arbeit, die viel kühner ist als sie erscheint, wäre heute äußerst nützlich. Es würde jedoch unseres Erachtens weiterführen, auf dem Weg der Induktion vom Menschen auszugehen, wie dies der Holländische Katechismus tut, der eine ausgezeichnete Einführung in den Glauben ist. Man denke nur an seinen Aufbau: Das Dasein – ein Geheimnis; Der Weg zu Christus; Der Menschensohn; Der Weg Christi; Der Weg zur Vollendung. Auf jeder großen Etappe (der man nicht bis in alle Wegwindungen hinein zu folgen braucht) würde man sich bemühen, das Mysterium der Transzendenz Gottes und des Menschen hervortreten zu lassen. Diese Methode befriedigt die heutige Mentalität mehr: sie entspricht der heilsgeschichtlichen Theologie.

Gewiß werden wir bei diesem Vorgehen immer wieder auf Auswirkungen unserer konfessionellen Trennungen stoßen. Es ist aber nicht der Moment, es uns deswegen schwer zu machen; wichtig ist nur, daß wir den Weg wiederentdecken, und zwar gemeinsam. Dieses Seite-an-Seite-Marschieren wird unter uns ein gegenseitiges Vertrauen schaffen – sagen wir besser, eine Transparenz, die uns behilflich sein wird, in der Folge auf die konfessionellen Probleme zurückzukommen, die dann, wie wir mit Erstaunen feststellen werden, anders aussehen. Ein neues, ungewohntes und sicherlich gewagteres Vorgehen. Und auf jeden Fall werden wir im Gebet und mit der Gnade des Herrn miteinander über die Glaubenskrise hinweggekommen sein.

2. Die mit der Eucharistiegemeinschaft zusammenhängenden Probleme

Hier liegt unser zweites Arbeitsfeld. Das ungeduldige Verlangen nach der Interkommunion (zwischen Katholiken und Protestanten oder zwischen Orthodoxen und Protestanten) schwillt wie eine Flutwelle an. Beweis dafür sind die Begegnungen der Jungen zu Taizé in diesen letzten Jahren (der Vorschlag, in der Krypta anhaltend zu beten, verwandelte, wie der Prior es ausdrückte, diese «ungestüme Ungeduld» in «glühende Geduld», löste jedoch das Problem nicht), vor allem aber die gemeinsame Eucharistiefeier von Pfingsten in Paris (Anruf von einzigartiger Bedeutung? ... Prophetische Geste? ... Und doch sprach die Hierarchie ihre Mißbilligung aus). Wie es nicht anders zu erwarten war, ergoß sich während der Wochen der Versammlung die Flutwelle über Uppsala und war nicht einzudämmen: Katholiken (selbst Priester) empfingen an den Abendmahlsgottesdiensten der schwedischen Kirche die Kommunion; es fanden insgeheim gemeinsame Eucharistiefeiern statt; eine Gruppe von Protestanten und Katholiken (Laien und Priester) faßten den Beschluß, von nun an die Interkommunion zu praktizieren – alles Dinge, die zu tadeln sind und die die gelöste Atmosphäre der Debatte nur beeinträchtigen konnten.

Denn es fand tatsächlich während drei langen Sitzungen des Komitees für Glauben und Kirchenversammlung eine Diskussion über einen zu diesem Zweck vorbereiteten Text statt. Es waren dabei auf verschiedener Ebene Einsprüche zu vernehmen. Studenten (Protestanten und Katholiken) betrachten sich schon als Mitglieder der einen Kirche Christi (von morgen) und nehmen sich mit

bestem Gewissen das Recht heraus, auf der einen oder auf der andern Seite am gleichen Tisch zu kommunizieren. Will man ihnen dies verbieten, so drohen sie mit dem Austritt aus ihren traditionellen Kirchen. Abgewogener und sachverständiger ist das Ansuchen, das einige protestantische Pfarrer wiederholt vorbrachten, und das von Max Thurian in «Le Pain unique» schon vermerkt wurde. Sie sagen: Zwischen Katholiken und Sondergruppen von Protestanten besteht ein gültiges Einvernehmen über die allgemeine Eucharistielehre; könnte man nicht auf Grund dieser übereinstimmenden Auffassung wenigstens bei ökumenischen Begegnungen die Interkommunion gestatten, und wäre diese, sofern sie in der richtigen Intention geschieht, nicht ein Gnadenmittel, um zur vollständigen Einheit zu gelangen? (Ein Ansatz zu dieser Lösung findet sich im Dekret über den Ökumenismus). Und man bemerkt: Die Interkommunion ist übrigens schon ein *fait accompli*, und die dadurch herausgeforderten Theologen müßten doch dafür eine Rechtfertigung finden ...

Die orthodoxen und katholischen Theologen (man wird es uns nachsehen, daß wir ihre Namen verschweigen) erklärten sich aber für nicht zuständig, und die Frage kam der Lösung nicht näher. Die Orthodoxen zeigten sich dem Anliegen völlig verschlossen: nach ihrer Ansicht kann einzig ein ausdrückliches Bekenntnis des orthodoxen Glaubens zur Kommunion am orthodoxen Tisch berechtigen.[4] Mit verschiedenen Nuancen (und mehr Verständnis für die Forderung der Jungen, «die mit beiden Füßen in der Gegenwart stehen und die Imperative der Tradition nicht zu erfassen vermögen»), widersetzten sich auch die katholischen Theologen diesem Begehren, auch wenn sie dieses Problem, das «noch nicht reif» sei, «offen» ließen. Der Schreibende hat den Eindruck gewonnen, daß diese Antworten durch eine Atmosphäre der Unabhängigkeit, um nicht zu sagen stummer Auflehnung beeinträchtigt waren, und angesichts eines zu heterodoxen Zuhörerkreises waren sie zu wenig wissenschaftlich und auch nicht entspannt.

Was ist zu tun? Man müßte zwangsläufig auf einer andern Ebene nach einer Plattform zu einem Einvernehmen suchen. Max Thurian ergriff die Initiative und verlangte, daß wenigstens die herausgeforderte Kirche die Empfehlung von Lund (1952) über die *open communion* (die offene Kommunion) gelten lassen sollte. Worum handelt es sich? Die Konferenz von Lund verlangte, daß die Kirche, deren Disziplin es ihren Gläubigen untersagt, sich dem Tisch anderer (praktisch protestantischer) Kirchen zu nahen, damit einverstanden sein sollen, bei gewissen *ökumenischen* Anlässen die getrennten Brüder, die sie um den Leib des Herrn bitten, zu ihrem Tisch zuzulassen. Diese Christen bringen mit ihrer Bitte deutlich zum Ausdruck, daß sie sich mit ihnen schon in der Gemeinschaft der universalen (sagen wir, im Stil von Uppsala, der «katholischen») Kirche fühlen. Wie M. Thurian bemerkte, würde diese Praxis in einer großzügigen Auslegung des ökumenischen Direktoriums ihre Rechtfertigung finden, und bekanntlich haben römisch-katholische Bischöfe sie in besonderen Fällen gestattet.[5] Ließe die katholische und orthodoxe Disziplin nicht diese Öffnung zu? Wenn auch die Geste nicht gegenseitig übernommen würde, so stellte sie doch wenigstens eine erste Stufe zu einer Öffnung dar. Aber auch dieser Vorstoß zeitigte ein negatives Ergebnis.

Eben diesen Punkt möchten wir betonen, denn wir glauben, daß diese Öffnung schon jetzt möglich ist. Was mein anglikanischer oder protestantischer Bruder wünscht, wenn er sich an meinem Tisch einfindet, ist, daß ich ihm Christus gebe, von dem er weiß, daß er da gegenwärtig ist; es kommt ihm weniger darauf an, wie ich diese Gegenwartsweise theologisch erkläre (was hier nur eine Nebenfrage ist); Hauptsache ist, daß er diese Gegenwart nicht zurückweist. Er erweckt nur einen Akt *positiven* Glaubens an die Eucharistie, und zieht ihn nicht zurück oder schränkt ihn nicht ein durch irgendeinen negativen, häretischen Akt. Und meine Geste, ihn zur Eucharistie zuzulassen, könnte eine Gelegenheit sein, ihm vorerst auf Grund biblischer Aussagen die Gültigkeit und Objektivität des «Gedächtnisses» des Herrn aufzuzeigen, worüber wir ganz miteinander übereinstimmen können. So könnte das, was bereits in (sehr seltenen) besonderen Fällen zugestanden worden war, anläßlich von näher zu bestimmenden ökumenischen Umständen zu einer erweiterten rechtsgültigen Gepflogenheit werden. Selbstverständlich schließen wir dabei jeden Gedanken an Proselytenmacherei aus; wir entsprechen damit nur einer schon von der Konferenz von Lund sanktionierten Bitte von protestantischer Seite.

Wir haben dieses Problem der Interkommunion – wobei wir uns schließlich mit dem Wunsch begnügten, zu unserem eucharistischen Tisch auch nichtkatholische christliche Brüder zuzulassen – von der theologischen Debatte von Uppsala aus besprochen. Es fehlte jedoch auf dem Programm dieser Diskussion die Vorfrage nach dem geistlichen Amt. Nicht, daß die miteinander diskutie-

renden Theologen sie übersehen hätten, aber sie mußten sich zweifellos zunächst mit der Ungeduld ihrer Gesprächspartner auseinandersetzen. Und doch hat es uns überrascht, ja sogar schockiert, daß sie nicht weit genug zurückgegangen sind. Sie hätten doch die Pflicht gehabt, zu erklären, daß die Frage nach der Möglichkeit gegenseitiger Anerkennung unserer geistlichen Ämter ernsthaft geprüft wird (wie *Concilium* 4 [1968/4] beweist), und sie hätten selbst Aufschluß über diese Untersuchungen geben sollen. Doch wie viele haben diese Aufsätze gelesen? Eine flüchtige Umfrage über diesen Punkt ergab nur negative Antworten!

Wir wollen nicht hier, in der gleichen Zeitschrift, von neuem mit einem Plädoyer beginnen; wir verweisen bloß auf dieses Aprilheft des Jahrgangs 1968 und wünschen, daß es aufmerksamer studiert wird. Und wir machen auch auf eine Schrift von Georges Tavard aufmerksam: «Signification du ministère protestant», die der Nationalkonferenz der «Consultation on Church Union» (Detroit 1968) vorgelegt wurde. Wir geben daraus nur die eindrückliche Bemerkung wieder: «Nicht die apostolische Sukzession macht die Kirche katholisch, sondern die Katholizität der Kirche verbürgt die apostolische Sukzession»; infolgedessen «könnte die Gültigkeit (des geistlichen Amtes einer Kirche) zu einem Zeitpunkt der Geschichte verschwinden, um später wieder aufgefunden zu werden». In dieser Hinsicht berechtigt die Verlautbarung der Versammlung von Uppsala über den Heiligen Geist und die Katholizität der Kirche zu großer Hoffnung. In dieser Richtung müssen wir wagemutig zusammenarbeiten.

3. In der öffentlichen Meinung auf den Beitritt der römischen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen vorbereiten

Der Eintritt der römischen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen – diese vor einigen Jahren noch undenkbare Idee – ist zu Uppsala einen entscheidenden Schritt vorwärtsgekommen dank des meisterhaften Vortrags von Roberto Tucci S. J. über «Die ökumenische Bewegung, der Ökumenische Rat der Kirchen und die Römisch-katholische Kirche». Der Redner (Direktor der «Civiltà Cattolica», eines offiziösen Organs des Hl. Stuhls) suchte alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen, der die römische Kirche dahin führen könnte, sich um die Mitgliedschaft im Rate zu bewerben. Und obwohl er in seinem persönlichen Namen sprach, konnte niemand die Tragweite seiner Worte verkennen. P. Tucci hat die Versammlung davon überzeugt, daß heute von seiten des Vatikans kein größeres Hindernis mehr vorliegt. Somit wird nicht mehr der ÖRK den Vatikan durch eine platonische, risikolose Einladung herausfordern, sondern es könnte der Vatikan sein, der dadurch, daß er sich um den Beitritt bewirbt, den ÖRK vor neue, heikle Probleme stellt, angefangen von der Frage nach der angemessenen Vertretung. Denn wie kann man das Gewicht einer Kirche universalen Charakters, die alleingenommen mehr als die Hälfte der Christenheit umfaßt, übernehmen, ohne ein inneres Gleichgewicht zu gefährden, das schon zwischen den orthodoxen und den protestantischen Kirchen so schwankend ist? Wie ist das möglich, ohne die Struktur vollständig zu ändern? Eine noble, friedliche Herausforderung! Sie wurde loyal angenommen, und man faßte den Beschluß, daß gegebenenfalls die Kandidatur willkommen wäre. Man hat übrigens noch Zeit zum Nachdenken, da es nicht vor der nächsten Versammlung zur Eingliederung kommen kann.

Wir haben hier nicht abzuwägen, was für und was wider eine solche Eventualität spricht. Einige werden erschrecken: die römische Kirche arbeitet schon am Rande an den Arbeiten von Genf mit – eine Mitarbeit, die als ausgezeichnet und vollauf zufriedenstellend taxiert wird –; warum soll man noch mehr wollen? Ja, warum? Weil der riesige Umfang der Probleme des Menschen und der Welt es erheischt und weil, solange die Mitarbeit nur am Rande geschieht, ihr die volle Wirkungskraft fehlt, die sich aus einer vollen Integration ergäbe. Dabei denken wir nicht an die Chance, auf dem Gebiet der Glaubenslehre vorwärtszukommen (wenigstens nicht direkt); dies ist Aufgabe der bilateralen oder multilateralen Gespräche, die jetzt zwischen der römischen Kirche und den großen Kirchen oder Bünden anheben, sondern wir denken an Entscheidungen auf weltweiter Ebene, die gemeinsam und somit von einem gemeinsamen Zentrum aus (und dieses Zentrum könnte nicht die römische Kirche sein) erarbeitet werden sollten, damit die Kräfte nicht verzettelt werden und der Einsatz möglichst wirkungsvoll ist. Diese Chance bietet sich nun.

Doch was kann der einfache Ökumeniker tun, der in die Geheimnisse der Götter nicht eingeweiht ist? Er kann sehr viel tun. Er kann durch seine Worte und Schriften die Weltmeinung bearbeiten in den führenden Klassen und auf allen Ebenen des christlichen Volkes, das die großen Ideale von Uppsala besser begriffen hat, als wir es zu hoffen gewagt hätten. Wenn er Priester ist, kann er auch

und vor allem die lebendigen Kräfte der Gebetswoche für die Einheit in diesem Sinn lenken. Mögen alle Christen demütig und beharrlich darum beten, daß Gottes Geist sich über den Vatikan und über Genf ergießt, damit durch den, der «alles neu macht», diese unschätzbare Gnade der Einheit uns zuteil werde.

[1] Der Verfasser dieses Beitrages hat die Versammlung von Uppsala von Anfang bis Ende verfolgt. Vgl. unsern Bericht: L'Assemblée d'Upsal: Rythmes du Monde (1968) Nr. 2.

[2] Vgl. zur Ergänzung unsern Aufsatz: La grâce de l'œcuménisme aujourd'hui: Nouv. Rev. théol. (Mai 1968) 517–524.

[3] Wir erinnern auch daran, daß sechs römisch-katholische Theologen zu Mitgliedern der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung gewählt wurden.

[4] Nur Prof. G. Klinger (Warschau) läßt die Frage offen. Er sagt im wesentlichen: Zwar kann die Interkommunion nur innerhalb der wahren Kirche praktiziert werden. Doch wo sind heute deren Grenzen? Das Zweite Vatikanische Konzil schweigt sich darüber aus. Somit antworte ich weder ja noch nein.

[5] Wir bestätigen aus sicherster Quelle, daß der Patriarch Athenagoras das eucharistische Brot mit den Mitgliedern einer protestantischen Pilgerreise nach Istanbul geteilt hat. Eine kühne Ausnahme!

[6] Veröffentlicht u.a. in: Bericht aus Uppsala 1968 (Genf 1968) 341–351.

Übersetzt von Dr. August Berz

MAURICE VILLAIN

geboren am 16. Mai 1900 in Argenton (Frankreich), Salettiner, 1927 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, an der École des Chartes und an der École des Hautes Études sowie am Angelicum und an der Theologischen Fakultät von Lyon, doktorierte 1929 in Theologie und widmet sich der ökumenischen Forschung. Er veröffentlichte: Introduction à l'Oecuménisme (Paris[4] 1964) und betreut die ökumenischen Chroniken in: «Rythmes du Monde» und im «Figaro».

Heinz Zahrnt

Was kann der Theologe Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?

Eine evangelische Antwort

1. Andere Trennungslinien

Die praktische Frage, was der Theologe Mutiges für die ökumenische Verständigung tun könne, hängt ab von der grundsätzlichen Frage, was er überhaupt unter seiner Aufgabe als Theologe versteht und wie mutig er diese Aufgabe wahrzunehmen bereit ist. «Mut» bezeichnet ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zur Zukunft. Mutig ist, wer nicht ängstlich am «Überkommenen» festhält, an dem, was nur mit einem verlängerten Visum aus der Vergangenheit in die Zukunft weiterreist, sondern wer sich der «Situation» stellt und sich für das, was auf ihn zukommt, offen hält; mutig ist, wer entgegen der «Feststellung» des Predigers Salomo – damit rechnet, daß es unter der Sonne doch Neues gibt. Und eben dieser Mut scheint mir einen Teil der Theologie in beiden großen abendländischen Kirchen ergriffen zu haben.

Immer wieder beobachte ich, daß man, wenn man an der Tagung einer evangelischen oder katholischen Akademie teilnimmt, in der Diskussion oft gar nicht weiß, ob ein katholischer oder ein evangelischer Christ spricht, oder wie man, wenn man vor katholischen Theologen einen Vortrag zu halten hatte, hinterher in der Diskussion manchmal völlig vergessen kann, daß man sich vor einem katholischen Forum befindet – so ähnlich sind die Fragen. Das zeigt, daß die entscheidende theologische Trennungslinie heute nicht mehr an den Grenzen der einzelnen Kirchen und Konfessionen entlangläuft, sondern mitten durch sie hindurchgeht. Der Punkt, an dem sich die Geister scheiden, ist die Frage, wie die Theologie ihre Aufgabe versteht und anpackt, ob sie sich der «Situation» stellt und bereit ist, ihr Reden von Gott neu zu verantworten, so daß es zutreffendes – auf Gott und die Welt zutreffendes – Reden von Gott ist, oder ob sie sich der «Situation» verschließt und so von Gott redet, daß sie damit weder die Wirklichkeit Gottes noch die Wirklichkeit der Welt trifft. Aber eben an dieser Stelle scheint mir seit einiger Zeit unter den Theologen beider Kirchen ein bemerkenswerter Umschwung im Gange zu sein. Er läßt sich auf die zugespitzte, vielleicht etwas überspitzte Formel bringen: von der «Feststellung» zum «Dialog».

2. Von der Feststellung zum Dialog

Lange Zeit galten die Theologen als derjenige Stand in der Kirche, dessen besondere Aufgabe es war, über die Reinheit der kirchlichen Lehre zu wachen. Das sah in der katholischen und evangelischen Kirche zwar verschieden aus, war aber in beiden im Grunde das gleiche. Hier wir dort stand

dahinter derselbe geschichtslose Wahrheitsbegriff, nach dem die Wahrheit etwas «Feststellbares» ist, und zwar feststellbar im doppelten Sinne des Wortes: einmal im inhaltlichen Sinne, daß man die Wahrheit objektiver erkennen könne, zum anderen im zeitlichen Sinne, daß man die einmal erkannte Wahrheit so unverändert wie möglich weitergeben müsse. Der Akzent lag einseitig auf der Identität, nicht auf der Variabilität der Tradition.

Dieses Wahrheitsverständnis blieb nicht ohne Folgen für die Art und Weise, wie man Theologie betrieb. Die Theologie wurde dadurch weithin zu einer Angelegenheit für Experten und Gott damit zu einer Sache des Bescheidwissens unter Fachleuten und Spezialisten. Zwar tauschte man seine theologischen Erkenntnisse gegenseitig aus, aber dieser Austausch glich einem inländischen Warenverkehr: man blieb dabei in den Grenzen der eigenen Zunft und der eigenen Konfession. Das traf keineswegs nur auf die «orthodoxe», sondern ebenso auf die «historisch-kritische» Theologie zu, nur mit dem Unterschied, daß diese nicht dogmatische, sondern historische Richtigkeiten tradierte. So saßen die Theologen denn, abgesondert von den anderen und unter sich wieder in Gruppen zerteilt, unter dem Baum der Erkenntnis und zeigten sich gegenseitig die Früchte, die sie gepflückt hatten, lieblich anzuschauen und gut zu essen, derweil Adam und Eva im Schweiße ihres Angesichts das Gemüse für den Wochenmarkt zogen.

Der Auftrag, über die Reinheit der kirchlichen Lehre zu wachen, brachte zugleich etwas Unfrohes, Ängstliches, ständig Überanstrengtes in die Arbeit der Theologen hinein. Davon, daß die Weisheit Gottes auf dem Erdboden *spiele* und unter den Menschenkindern auf Erden ihre *Lust* habe, lassen wir Theologen bis auf den heutigen Tag wenig spüren. Mir drängt sich bei der Lektüre mancher theologischer Bücher, gerade auch aus der «modernen Theologie», immer wieder das Bild von dem Dom auf, an dessen höchster Spitze zwei Männer auf einem Gerüst stehen und sich heftig darüber streiten, ob der letzte Schnörkel nach rechts oder nach links hinübergezogen werden soll, und die bereit erscheinen, sich darüber gegenseitig in die Tiefe zu stürzen. Unten auf der Straße aber stehen die Menschen und schauen hinauf und verstehen gar nicht, was die beiden widereinander haben. Und da sie's nicht verstehen, wenden sie sich kopfschüttelnd ab.

Ich kann mir nicht vorstellen, daß die Sache mit Gott so kompliziert ist, wie wir Theologen sie manchmal machen. Wir können die Kompliziertheit unserer Theologie nicht mit dem Hinweis auf die Verborgenheit Gottes rechtfertigen. Gott ist wohl verborgen, er kann sogar sehr tief verborgen sein, aber Gott ist niemals kompliziert. Die Kompliziertheit unserer Theologie ist ein Widerspruch gegen die Offenbarung Gottes. Wir widersprechen damit dem Willen Gottes, wie ihn uns die Bibel von der ersten bis zur letzten Seite bezeugt, nämlich daß Gott darauf aus ist, den Menschen zu suchen, sich ihm mitzuteilen, kundzutun. In allen «Worten» und «Taten Gottes», die uns in der Bibel überliefert werden, erkennen wir denselben Impuls und Schwung, dieselbe Richtung und Bewegung des Liebeswillens Gottes: hin zu den Menschen! Gott will den Dialog mit den Menschen. Darum hat er seine Wahrheit an sie adressiert. Ob es den Wahrheitsfanatikern aller Richtungen gefällt oder nicht – Gottes Wahrheit hat einen *Zweck*. Der Zweck der göttlichen Wahrheit ist der Mensch.

Dem dialogischen Charakter der Offenbarung Gottes entspricht die Art ihrer Überlieferung in der Bibel. Sie geschieht in der Form des «Kerygmas». Das heißt: Wohl handelt es sich um die Überlieferung einer bestimmten Geschichte, die in der Vergangenheit stattgefunden hat, aber diese Geschichte wird nicht in der Weise historischen Erkennens «festgestellt» und damit in der Vergangenheit gelassen, sondern sie wird im Glauben verkündigt und damit in die Gegenwart gebracht. Und diese Verkündigung geschieht mit der ausdrücklichen Intention, daß wiederum Verkündigung geschehe und also neu Glaube entstehe. Was aber heißt das anders, als daß sich der Dialog Gottes mit den Menschen in der Verkündigung der Kirche fortsetzt?

Aus dem dialogischen Charakter der biblischen Überlieferung ergibt sich von selbst eine Vielfalt des christlichen Kerygmas. Die Verkündigung verlangt jeweils die Einstellung des Redenden auf die Situation des Angeredeten, wobei auch der Redende von seiner eigenen Situation nie ganz absehen kann. Daher rührt es, daß uns im Neuen Testament die eine und selbe Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus auf vielfache, manchmal sogar widersprüchliche, ja «disparate» Weise bezeugt wird. Wir können sagen: Es gibt im Neuen Testament zwar nur *einen* Christus, aber viele Christologien. Den einen Christus hat keiner von uns, eine Christologie aber jeder. Wenn wir das erkennten, könnten wir uns viel Zeit, Kraft und Streit in der Theologie sparen. Wir hätten dann zwar das Ärgernis in der Theologie, aber keinen theologischen Ärger.

Wenn die Offenbarung Gottes den Ausgangspunkt aller Theologie bildet und wenn diese Offenbarung nicht in der Form einer Theophanie, sondern eines Dialogs stattgefunden hat, wenn weiter die biblische Überlieferung der Offenbarung in der Gestalt des Kerygmas geschieht und das biblische Kerygma die Quelle aller Theologie bildet, dann ist dadurch auch der Charakter der Theologie vorbestimmt. Dann hat die Theologie nicht in erster Linie Feststellung, sondern Dialog zu sein, nicht Dogmatik, sondern Hermeneutik. Diese Forderung wird heute aber auch noch von einer anderen Seite an die Theologie herangetragen. In unseren Tagen hat die Aufklärung den Glauben und die Theologie endgültig erreicht. Der entscheidende Vorgang der Aufklärung bestand darin, daß alle überlieferten Autoritäten aus dem Bereich des Selbstverständlichen in den Bereich des Problematischen verwiesen wurden. Wie auf allen Lebensgebieten, in Politik, Gesellschaft, Recht und Moral, hat sich damit auch im Bereich des Glaubens und der Theologie das Wesen der Autorität gründlich gewandelt. Auch die Aussagen des christlichen Glaubens besitzen heute keine selbstverständliche Autorität mehr; auch die christlichen Glaubensaussagen müssen ihre Autorität heute ständig dadurch neu erweisen, daß sie dem Zeitgenossen einleuchten und ihn überzeugen – nicht anders, als sonst Wahrheit in der Welt einleuchtet und überzeugt. Mit dem bloßen Bekennen und Behaupten ist es nicht mehr getan; die Menschen wollen heute auch über das Wie und das Warum des christlichen Glaubens Bescheid wissen. Was aber heißt dies wiederum anderes, als daß Theologie heute nur noch als Dialog möglich ist?

3. Mut zur Theologie

Im Grunde hat der Dialog der Theologie immer ein Dreiergespräch zu sein: die Theologen haben zugleich miteinander und mit der Welt zu sprechen. So gewiß die Welt immer dabei ist, wenn von Gott die Rede ist – oder es ist eben nicht von Gott die Rede –, so gewiß können Genf und Rom nur so miteinander reden, daß sie dabei zugleich das Schicksal Ninives oder Babylons mitbedenken, d.h. daß in ihrer beider Dialog immer zugleich auch ihr Dialog mit der Welt eingeschlossen ist. Und der Dialog der Theologie mit der Welt hat heute den Vorrang.

Wie Gott bei der Offenbarung seiner Wahrheit auf die Welt eingegangen ist und gleichsam eine Akkomodation, ein Aggiornamento an sie vollzogen hat, um den Menschen zu erreichen, so muß die Wahrheit Gottes auch von uns jeweils auf den Raum bezogen sein, in den sie hineingesprochen wird, wenn sie verständlich werden soll. Menschwerdung der Theologie analog der Menschwerdung Gottes – das ist es, was uns heute vor allem anderen nottut. Die Wahrheit Gottes steht immer in einem bestimmten geschichtlichen Horizont; sie hat gleichsam immer ihre «Ortszeit». Aber ahnen wir Theologen in beiden Konfessionen wirklich, was die Stunde geschlagen hat?

Wir befinden uns heute in einer theologischen Währungskrise von immensem Ausmaß. Alle die großen Worte, Bilder und Begriffe der Bibel, mit denen wir nach wie vor so selbstverständlich umgehen, sind für den Zeitgenossen zu Papiergeld geworden, für das keine Deckung mehr vorhanden ist. Und viele von uns sitzen auf einem sehr großen Haufen von solchem Papiergeld und weigern sich, den Wertverlust zuzugeben.

Aber unser Reden von Gott erscheint als frommes Gerede oder als bloßer ideologischer Überbau, wenn es nicht durch die konkrete Erfahrung von Wirklichkeit gedeckt ist. Alles drängt heute auf die Erfahrung von Wirklichkeit; nur was wirklich und erfahrbar ist, gilt unserer Zeit als glaubwürdig. Und so wird es auch bei unserem Nachdenken und Reden in Hinblick auf Gott darauf ankommen, zu erkennen und zu zeigen wie wir in der Wirklichkeit unseres Lebens und unserer Welt der Wirklichkeit Gottes begegnen und Gott also «wirklich» ist – und alsdann von dieser Wirklichkeit Gottes glaubwürdig und verständlich zu reden, nämlich so, daß erkennbar wird, inwiefern der Glaubende mit seinem Leben daran hängt. Ohne die Aufdeckung des Zusammenhanges zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Welt bleibt Gott eine autoritative Setzung und der Glaube an ihn eine Provinz am Rande des Lebens.

Die Sache mit Gott gibt es für uns künftig nur noch in den Sachen der Welt, die großen Taten Gottes nur noch in den Tatsachen der Geschichte. Redeten wir anders von Gott, würden wir Altertumsforschern gleichen, die aus dem Müll einer vergangenen Kulturschicht ein paar alte Tonscherben ausgegraben haben und diese nun einem mäßig interessierten Publikum vorstellen.

Aber eben das schafft heute keiner mehr allein. Vorüber sind die Zeiten, da eine einzelne Person, etwa ein «Virtuose der Religion», oder eine einzelne Institution, etwa ein kirchliches Lehramt, die Wahrheit über Gott zu besitzen und sie mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit austeilen zu können

meinte. Auch für die Wahrheit über Gott gilt heute das Gesetz der Teamarbeit und eben damit die Form des Dialogs. Weil zwei zusammen die Wahrheit besser finden als einer allein, darum führen sie miteinander einen Dialog. Das aber setzt voraus, daß jeder bereit ist, das Stück Wahrheit, das er selber zu besitzen meint, kritisch zu überprüfen und, falls es sich nicht als wahr erweist, es sogar preiszugeben. Die Bereitschaft zu solcher kritischen Revision der mitgebrachten Wahrheit ist es, was den Dialog von der Deklamation unterscheidet. Bei der Deklamation liegt der Text vorher fest und wird nur aufgesagt; beim Dialog hingegen gibt es kein festgelegtes Textbuch, sondern der Text entsteht erst im Vollzug, und niemand weiß im vorhinein, wie er lautet.

Wer die theologischen Auseinandersetzungen innerhalb der Ökumene mit der gebotenen Liebe und dem nötigen Humor betrachtet, der erkennt, wie alle von derselben Offenbarung Gottes reden. Aber sie reden alle verschieden davon. Jeder tut es von seinem Standort aus, und alle miteinander tun sie es als lebendige Menschen von Fleisch und Blut, die ihre bestimmte Eigenart haben, aus bestimmten Traditionen herkommen, in bestimmten Richtungen denken und durch bestimmte Erfahrungen geprägt sind. Wir haben die eine göttliche Wahrheit immer nur in verschiedenen Perspektiven.

Damit reden wir keinem Relativismus das Wort, und schon gar nicht bedeutet das eine Resignation oder Kapitulation vor der Wahrheitsfrage. Im Gegenteil, gerade die Verschiedenheit der Standpunkte treibt in die Auseinandersetzung hinein. Wenn wir alle von derselben Offenbarung Gottes reden, dann können wir einander wohl gelten lassen, aber dann können wir einander nicht in Ruhe lassen. Dann müssen wir miteinander reden und aufeinander hören: und so kommt es zwischen uns zum Dialog.

Aber solcher Dialog ist eben nur möglich, wo es verschiedene Standpunkte gibt. Wo es sie hingegen nicht gibt, dort wird die Theologie zu einem einstimmigen Chorgesang, und wer in diesen Chor nicht einstimmt, gilt als Ketzer. Dort hört dann auch der Dialog auf oder wird nur noch zu einem Monolog mit verteilten Rollen. Dort hört dann aber auch die Wahrheit auf. Dort wird eine falsche Autorität aufgerichtet, nicht die Autorität der Wahrheit. Wahrheit gibt es unter Menschen immer nur in der lebendigen Auseinandersetzung, aber eben gerade darin in der gemeinsamen Bemühung um die Wahrheit.

Was also kann der Theologe Mutiges für die ökumenische Verständigung tun? Er treibe mutig Theologie! Wir Theologen entschuldigen uns, wenn wir einmal etwas Gewagtes sagen, gern mit der Floskel, daß wir «ungeschützt» redeten. Haben wir doch mehr Mut, ungeschützt zu reden! Die Erfahrung lehrt, daß, wenn wir ungeschützt reden, immer das Beste aus uns herauskommt.

HEINZ ZAHRNT

geboren am 31. Mai 1915 in Kiel, 1939 in der Evangelisch-lutherischen Kirche ordiniert. Er studierte Geschichte und Theologie und doktorierte in Theologie. Er ist theologischer Berater des «Deutschen allgemeinen Sonntagsblattes» und veröffentlichte: «Die Sache mit Gott» (München 1967) und «Gespräch über Gott» (München 1968).

Léon-Joseph Suenens

Was kann der Bischof Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?

Eine katholische Antwort

Man hat mich gebeten, auf die Frage zu antworten: Was kann ein Bischof tun, um das ökumenische Verständnis zu fördern?

Dabei geht es um den Bischof als solchen, abgesehen von allem, was nicht zu seinem besonderen Amt gehört.

Um zu einer Antwort zu kommen, scheint es mir am besten, zu unterscheiden zwischen dem, was den Bischof als Mitglied des Bischofskollegiums betrifft, und dem, was ihn als Haupt einer Ortskirche angeht.

Auf gesamtkirchlicher Ebene

Bekanntlich – auch Paul VI. hat dies unumwunden ausgesprochen – besteht das Haupthindernis für das ökumenische Verständnis im Dogma vom päpstlichen Primat, wie das Erste Vatikanum es formuliert hat. Man macht dem so definierten Primat des Papstes hauptsächlich zum Vorwurf, daß er die bischöfliche Kollegialität praktisch ausschließe oder sie so einschränke, daß sie nicht mehr lebendig bleiben kann. Schon durch sein bloßes Zustandekommen, seinen Ablauf und sodann durch seine Verlautbarungen hat das Zweite Vatikanum dargetan, welche unaufhebbare Rolle dem Bischofskollegium mit und unter Petrus zukommt. Doch ein wenn auch noch so wichtiger Konzilstext ist eben schließlich nur ein Text; nur durch seine konkrete Verwirklichung, durch seinen «Sitz im Leben» erhält er Leben. Die orthodoxe, anglikanische und protestantische Welt sieht sehr auf die Art und Weise, wie die Bischöfe diese kollegiale Haltung in die Tat umsetzen. Prof. Outler, Konzilsbeobachter der Methodistischen Kirche, schrieb nach dem Konzil in einer amerikanischen Zeitschrift: Ob die ökumenische Gesinnung von uns Katholiken aufrichtig sei, werde sich daran erweisen, daß innerhalb der Kirche selbst die bischöfliche Kollegialität verwirklicht werde. Dr. Ramsey, Erzbischof von Canterbury, hatte schon geraume Zeit vor dem Konzil in seinem Buch «The Gospel and the Catholic Church» (Das Evangelium und die katholische Kirche) die bedeutungsvollen Worte geschrieben: «Man wird die eigentlichen Funktionen des Primats nie entdecken, solange man einzig über die Rechte des Petrus spricht, sondern nur dann, wenn man sich bemüht, die Gesundheit dieses Leibes (der Kirche) wiederherzustellen. In diesem lebendigen Organismus, der aus Bischöfen, Priestern und Laien besteht, wird Petrus den Platz finden, der ihm gebührt. Man kommt der Wiedervereinigung nicht näher, indem man die Diskussionen über den Primat des Papstes fortsetzt, sondern nur durch einen langsamen Wachstumsprozeß in jedem Organ der Christenheit.»[1]

Dies gilt ganz besonders für den Bischof, der zusammen mit dem Papst für das Leben der Kirche verantwortlich ist. Daß diese Mitverantwortung des Bischofs in der Kirche von heute bis in ihre logischen konkreten Folgerungen vorangetrieben und ins Leben umgesetzt wird, ist ein eminenter Dienst an der Ökumene. Wenn wir das «Haupthindernis» auf dem Weg zur sichtbaren Einheit beseitigen wollen, muß der Primat des Papstes – den kein Katholik bestreitet – als so ausgewogen und komplementär erscheinen, wie das Konzil dies proklamiert hat. Wie aber soll man diese gemeinsame Verantwortung ins Leben umsetzen? Ein Konzil ist gewiß ein augenfälliger Ausdruck dieser Mitverantwortung: schon allein dadurch, daß es das Konzil gab haben sich manche Befürchtungen oder Vorurteile als hinfällig erwiesen, und sein Verlauf hat stark dazu beigetragen, den Weg zum Ökumenismus zu bahnen. Doch ein Konzil findet nur selten statt, und das Dritte Vatikanum ist noch nicht in Sicht. Somit stellt sich unmittelbar die Frage: Was kann der Bischof auf gesamtkirchlicher Ebene tun?

Ich würde antworten: Er soll voll und ganz seine Verantwortung in den Institutionen übernehmen, die das Zweite Vatikanum geschaffen hat, und die Möglichkeiten zu aktiver Präsenz, die sich zu Rom aufgetan haben, nützen.

Diese Mitarbeit der Bischöfe findet ihren naturgegebenen Raum in dem neuen Organ, das als Frucht des Zweiten Vatikanums geschaffen wurde: in der Bischofssynode.

Zum ersten Mal fand eine solche im Oktober 1967 statt. Dabei kamen ungefähr zweihundert Bischöfe der Gesamtkirche als Vertreter ihrer Bischofskonferenzen zu Rom zusammen. In unserem Buch «Die Mitverantwortung in der Kirche» haben wir einige persönliche Eindrücke über diese

Synode wiedergegeben.[2] Die Erfahrungen, die man mit dieser noch zaghaft und unsicher, aufs Ganze besehen aber positiv verlaufenen Zusammenkunft gemacht hat, sollten es bereits ermöglichen, für die Zukunft einige wichtige Verbesserungen ins Auge zu fassen, sofern man will, daß die Bischofssynode wirklich eine kollegiale Rolle spiele. Man müßte zum Beispiel schon bei der Vorbereitung der Synode die Mitverantwortung der Bischöfe in Aktion treten lassen. Die Bischofskonferenzen sollten an der Zusammenstellung der Tagesordnung mitarbeiten und vorschlagen dürfen, welche «argumenta» auf Grund ihrer Dringlichkeit und pastoralen Bedeutung zuerst behandelt werden sollten. Schon lange vor der Eröffnung einer Synode sollte ein wirklicher Meinungsaustausch zwischen «Zentrum» und «Peripherie» stattfinden können, nicht nur über die Tagesordnung, sondern auch über das Vorgehen im Einzelnen, so daß es inskünftig nicht mehr zu langweiligen Monologen, sondern zu einem wahren Dialog kommt. Wäre nicht auch zu wünschen, daß Fachleute der Diskussionstechnik behilflich sein könnten, aus diesen an Möglichkeiten so reichen Begegnungen möglichst großen Profit zu ziehen?

Was die Mitglieder der Synode betrifft, müßte man nach unserer Erfahrung gewisse Situationen berichtigen. Sosehr beispeilsweise die Anwesenheit der Präfekten der Römischen Kongregationen wünschbar ist, so sollte doch im Hinblick auf ihre Teilnahme an der Exekutivgewalt des Heiligen Stuhls in den Fällen, wo die Synode zu einer Abstimmung ermächtigt ist, ihnen kein Stimmrecht zukommen, sonst kann die Kollegialität, die hier vor allem durch die Vertreter der Bischofskonferenzen ausgeübt wird, nicht richtig spielen. Man sieht auch nicht ein, aus welchem Grunde die Experten, wie dies der Fall war, Mitglieder der Synode sein sollen. Dies will keineswegs heißen, daß ihre Gegenwart nicht höchst wünschenswert sei, im Gegenteil. Sie könnten eine sehr wichtige Rolle spielen in den synodalen Kommissionen, die unserer Ansicht nach für eine wirksame Arbeit unerläßlich sind. Nach der bisherigen Regelung hing die Bildung solcher Kommissionen zu sehr von zufälligen Umständen ab. Es ließen sich noch viele Verbesserungsvorschläge für die Abwicklung der Debatten, der Abstimmungen usw. vorbringen. Die Bischofskonferenzen sind übrigens eingeladen worden, im Hinblick auf spätere Synoden Verbesserungsvorschläge einzureichen. Wir beschränken uns hier auf den Hinweis, wie sehr es im ökumenischen Interesse gelegen ist, daß die Bischofskonferenzen den Arbeiten einer Synode weniger passiv gegenüberstehen, sondern sich an ihnen aktiv beteiligen. Alles, was den Dialog zwischen dem «Zentrum» und der «Peripherie» fördert und verbessert, ist von höchster Bedeutung. Indem der Pluralismus der Teilkirchen stärker zum Zuge kommt, erhellt und vertieft sich die zentrale Einheit: die Einförmigkeit ist sowenig wahre Einheit wie der Konformismus Test des Gehorsams. Wir haben auf höchster Ebene die Gemeinschaft der Ortskirchen innerhalb der katholischen Kirche ins Leben umzusetzen. Damit verhelfen wir der sichtbaren Gemeinschaft der christlichen Kirchen innerhalb der einzigen Kirche und damit dem, was der Ökumenismus erhofft, zum Durchbruch.

Eine weitere Chance zu einer vermehrten Kollegialität ist durch die vor kurzem durchgeführte Kurienreform gegeben. Außer der Internationalisierung, die sehr kostbare Möglichkeiten in dieser Richtung bietet, sieht das Motu proprio «Pro comperto sane» vom 6. August 1967 vor, daß in jeder Kongregation sieben auswärts residierende Bischöfe vertreten sind. Das Prinzip dieser Beteiligung ist zu begrüßen; die Praxis wird zeigen, was aus ihr herausschaut. Auch hier wird alles vom kollegialen Geist abhängen, der von den ernannten Bischöfen praktiziert wird. Bis jetzt waren die auswärts residierenden Kardinäle Mitglieder der einen und andern Kongregation. Infolgedessen hatten sie das Recht, an den Vollversammlungen teilzunehmen, wenn diese mit einem Besuch in Rom zeitlich zusammentrafen. Bekanntlich besteht jedoch diese Beteiligung mehr in der Theorie als in der Praxis. Man müßte in diesem Punkt die Arbeitsmethoden der Kongregationen überprüfen, damit die auswärts residierenden Bischöfe einen wirklich gültigen, wirksamen Beitrag leisten können. Es wäre sehr wichtig, dafür zu sorgen, daß auch im Lauf des Jahres, das heißt in der Zeit zwischen den einzelnen Begegnungen, diese Zusammenarbeit wirklich weitergeführt wird. Viel wird davon abhängen, mit welcher Energie die Bischöfe, die an der Arbeit der Kongregationen beteiligt sind, Initiativen unternehmen und da, wo es nötig ist, sich für pastorale Lösungen einsetzen, auch wenn die betreffenden Kongregationen andere Lösungen vorgesehen haben. Damit es zu einem wirklichen, fruchtbaren Dialog kommt, muß man über Vorfragen, Grundfragen debattieren können. Es nützt nichts, von schon getroffenen Vorentscheiden her über Detailfragen zu diskutieren; es müssen zuvor in aller Freiheit die Voraussetzungen eines Problems geprüft werden. Wenn sich diese Infrage-

stellungen in gewissen Fällen als radikal erweisen würden, wären sie nur um so notwendiger; nur um diesen Preis können die gemeinsamen Arbeiten zum Erfolg führen. Die Erfahrungen, die man mit den vorbereitenden Konzilskommissionen gemacht hat, zeigen, welcher Abstand zwischen den juridischen Anliegen einer Kongregation und den pastoralen Sorgen der Bischöfe bestehen kann, die an Ort und Stelle in das pastorale Leben integriert sind. Man vergleiche beispielsweise das von der Kongregation vorbereitete und der vorbereitenden Kommission der Bischöfe vorgelegte ursprüngliche Schema mit dem Text, der zur Abstimmung gelangte, und man ersieht, wie eine ganze Welt sie trennt.

Gewiß betrifft dies nur eine begrenzte Zahl von Bischöfen, die von ihren Kollegen abgeordnet oder durch direkte Ernennung nach Rom berufen werden. Doch schon durch diese Mittelsmänner kann jeder Bischof dazu beitragen, die kollegiale Verantwortung zu stärken und damit auch die ökumenische Annäherung zu fördern. Jeder muß sich sagen, daß das Konzil noch nicht abgeschlossen ist, sondern daß es in gewissem Sinn erst beginnt. Das Leben ist beredter als die Erklärungen, und seit Zeno weiß jeder, daß das Vorwärtsgehen der beste Beweis für die Bewegung ist.

Innerhalb der Einzelkirche

Doch das Schicksal des Ökumenismus wird nicht nur in Rom entschieden; es entscheidet sich auch innerhalb jeder Teilkirche, die nicht einfach ein Teil der Gesamtkirche ist, sondern die gleiche Kirche Christi, die nur in anderer Weise zugegen ist. Das Konzil hat den Akzent auf die Mitverantwortung aller Glieder des Volkes Gottes gelegt, was eine höchst ökumenische Tat ist. Die orthodoxe Welt legt auf diese Gemeinschaft aller innerhalb des Volkes Gottes höchstes Gewicht. Die *sobornost* ist eine Realität, die in der Orthodoxie sehr lebendig ist. Die reformierte Welt hinwieder betont das Priestertum aller Getauften und die aktive Rolle jedes Gläubigen. Trotz der Divergenzen, die in diesen Punkten noch zwischen den Kirchen bestehen – weniger in dem, was sie bejahen, als in dem, was sie leugnen –, zeichnet sich in den Gesinnungen und den Fakten eine Konvergenz ab. Mehr als jeder andere ist der Bischof dazu aufgerufen, im täglichen Leben seiner Kirche die aktive, in gleicher Richtung erfolgende Zusammenarbeit aller, der Priester, Diakone, Ordensleute, Laien in Gang zu bringen. Man spricht übergenug von der gegenwärtigen Autoritätskrise, die zwar besteht, unserer Ansicht nach aber mehr eine Krise inbezug auf die Ausübungsweise der Autorität ist. Während einst die Autorität vor allem als eine juridische Befehlsgewalt in Erscheinung trat, versteht die Autorität heute sich vor allem als einen Dienst an der Gemeinschaft, indem sie die Bestrebungen aller auf das gemeinsame Ziel hinlenkt. Wenn der Bischof als der von seinem Presbyterium und seinem Volk isolierte Chef erscheint, hemmt er nicht nur die Evolution, die sich in der Kirche vollzieht, sondern blockiert er auch den Fortschritt des Ökumenismus. Sowohl auf der Ebene der Gesamtkirche als auch auf der der Ortskirche wird das Bild der Ausübung der Autorität zu einem entscheidenden Faktor in der Annäherung der Kirchen. Man braucht nur an Johannes XXIII. zu erinnern, der allein schon durch die Art und Weise, wie er seine Autorität ausübte, den Ökumenismus um Riesenschritte vorwärts brachte und viele Vorurteile als hinfällig erwies. Paul VI., der als «Pilger» nach Jerusalem oder Konstantinopel «auszieht», erinnert an andere Bilder, die ebenfalls etwas Hoffnungweckendes und Prophetisches an sich haben. Es heißt, eine Idee sei stärker als eine Armee; heute, in unserm visuellen Zeitalter, kann das Bild die Macht von Nuklearenergie haben. Jeder Bischof ist aufgerufen, auf seiner Ebene mit einem gewissen konventionellen Bild des Bischofs von gestern zu brechen, um an seine Stelle das verjüngte Bild des nachkonziliaren Bischofs zu setzen. Wir treten aus einer langen Periode des Juridismus, des Legalismus, manchmal selbst – gestehen wir es nur – des «Talmudismus» heraus. Die Autorität von der Art einer absoluten Monarchie ist am Verschwinden, um der Autorität eines neuen Typus Platz zu machen, die auf vielseitiger, differenzierter, in der Gesamtheit verwurzelter Zusammenarbeit beruht.

Selbstverständlich sollte man nicht an die Stelle eines Juridismus «von oben nach unten» einen andern Juridismus «von unten nach oben» setzen, der ebenso schädlich wäre wie der andere, und der ein Verrat an der wahren Mitverantwortung wäre, indem er sie mißbräuchlich in Begriffe des Parlamentarismus faßte. Die typisch christliche «Beteiligung» ist eine allzu reiche Glaubensrealität, als daß sie sich in unsere menschlichen Schemata und unsere soziologischen Strukturen einzwängen ließe. Die kirchliche Gemeinschaft ist in ihrer ganzen Komplexität und Komplementarität zu wahren. Es kommt in höchstem Maße dem Bischof zu, sich in dieser zu situieren und sie zu animieren.

Indem er innerhalb seiner Kirche diese aktive

Gemeinschaft im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe fördert, verwirklicht der Bischof vordringliche Forderungen des Zweiten Vatikanums. Er antwortet damit auf das, was in der Stunde des Ökumenismus «der Geist den Kirchen sagt».

[1] A.M. Ramsey, The Gospel and the Catholic Church (London 1955) 228. («The discovery of its precise functions [=of the primacy] will come not by discussion of the Petrine claims in isolation but by the recovery everywhere of the Body's organic life, with its Bishops, presbyters and people. In this Body Peter will find his due place, and ultimate reunion is hastened not by the pursuit of ‹the Papal controversy› but by the quiet growth of the organic life of every part of Christendom»).

[2] Vgl. L.-J. Suenens, Die Mitverantwortung in der Kirche von heute (Salzburg 1968) 64–69.

Übersetzt von Dr. August Berz

LÉON-JOSEPH SUENENS

geboren am 16. Juli 1904 in Ixelles (Belgien), 1927 zum Priester geweiht. 1945 zum Bischof geweiht, 1962 zum Kardinal ernannt. Er studierte an der Universität Gregoriana, doktorierte in Philosophie und Theologie und erwarb das Bakkalaureat in Kirchenrecht. Seit 1961 ist er Erzbischof von Mecheln-Brüssel und Primas von Belgien.

Johannes Lilje

Was kann der Bischof Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?

Eine evangelische Antwort

Die Frage geht von zwei Voraussetzungen aus.

Erstens: Offensichtlich ist die Aufgabe des Bischofs im Bereiche ökumenischer Verständigung nicht einfach identisch mit dem, was jedes Gemeindeglied oder jeder Gemeindepfarrer zu tun hat. In der Frage lebt noch das Bewußtsein davon, daß das Bischofsamt ein ökumenisches Amt ist. Der Bischof muß immer das Ganze der Christenheit im Auge behalten. Die ökumenische Verpflichtung ist ein unaufgebbares Element eines recht verstandenen bischöflichen Amtes.

Zweitens: Die Frage legt allen Nachdruck darauf, daß der Bischof etwas Mutiges tun müsse. Seine Aufgabe kann sich nicht darin erschöpfen, einfach das Herkömmliche, was schon oft gesagt ist, zu wiederholen. Auch der Bischof muß seinen Beitrag dazu leisten, daß die Kirchen auf einander zugehen; aber das kann nur geschehen, wenn sie entschlossen nach vorn gehen. Die Frage der ökumenischen Verständigung muß überall da, wo sie ernsthaft gestellt wird, auf die *Aufgaben* ausgerichtet werden, die an die Christenheit von der Welt gerichtet werden, in der wir leben. Es ist nicht nötig, ausdrücklich zu versichern, daß damit die Aufgabe der Kirche nicht einfach an die Welt preisgegeben werden soll; aber es hat überhaupt keinen Sinn, von ihrem ökumenischen Auftrag zu reden, wenn sie nicht entschlossen ist, sich der Welt von heute, wie sie wirklich ist, zu stellen.

1. Mut zum Denken

Diese Aufgabe läßt sich in folgender Weise auseinanderfalten.

Die erste Verpflichtung des Bischofs besteht darin, *mutig im Denken* zu sein. Er muß sich an der Bewältigung jener geistigen Aufgaben beteiligen, denen sich heute die Christenheit gegenübergestellt sieht. Oft genug und deutlich genug ist von der Verwandlung der gesellschaftlichen Strukturen die Rede. Jeder weiß, in welchen revolutionären Ausmaßen unser wissenschaftliches Weltbild sich verändert hat. Und schließlich gibt es elementare geschichtliche Kräfte, die nach vorn drängen, wie etwa die «Dritte Welt». Es sind Fragen, die nicht so akademisch sind wie die Veränderung unserer wissenschaftlichen Grundbegriffe, sondern die von den elementaren Voraussetzungen von arm und reich ausgehen, von dem Widerstreit zwischen den hütenden und bewahrenden gegenüber den revolutionären Kräften, die ungeduldig nach einer neuen Gestaltung der Welt drängen.

Schon die geistige Bewältigung unserer Situation erfordert ein hohes Maß von intellektuellem Mut. Denn die wesentlichen Vorgänge, mit denen wir heute zu tun haben, werden nicht erkennbar, wenn die Christenheit sich scheut, den neuen Fragen zu begegnen. Einer der Höhepunkte der IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala war der Vortrag von Barbara Ward (Lady Jackson), in dem sie das Thema der Vollversammlung geistvoll wandelte: Die Christenheit könne dies Thema («Siehe ich mache alles neu») nur dann ernsthaft programmatisch ver-

künden, wenn sie zugleich bereit wäre, das Neue, das sich bereits vollzogen habe oder im Vollzuge sei, zu bejahen. Das hat sie illustriert an der veränderten Situation etwa in der Ernährungspolitik oder der Entwicklungspolitik, also an lauter Gebieten, in denen die «weltlichen» Aktivitäten offensichtlich die Bemühungen der christlichen Kirchen überholt haben. Innerhalb unserer Kirchen ist viel Traditionalismus vorhanden, der sich den neuen Aufgaben geistig gar nicht zuzuwenden wagt. Wir haben in der jüngsten Vergangenheit beschämende Beispiele dafür bekommen, daß die weltpolitische Struktur der Gegenwart sich gegenüber entscheidenden, im Grunde ganz eindeutigen Problemen als ohnmächtig erwiesen hat. Wer war in der Lage, dem Völkersterben in Biafra wirksam entgegenzutreten? Gerade weil der Hungertod zahlloser Menschen ein völlig unmißverständliches menschliches Problem darstellte, hätte es möglich sein müssen, einen Weg zur energischen Bekämpfung dieser Not jenseits aller politischen Hemmungen zu beschreiten. Es ist nicht geschehen. Das ist nicht nur ein Beweis für die politische Unfähigkeit der großen politischen Mächte, sondern es hat auch mit der Schuld der Christen zu tun, weil es in fast zweieinhalb Jahrzehnten Nachkriegsgeschichte nicht gelungen ist, ein politisches Instrumentarium zu entwickeln, das in solchen Krisensituationen echten Einsatz und energische Willensbildung möglich machen würde.

Das ist gemeint, wenn zunächst auf den intellektuellen Mut als eine Aufgabe der Christenheit verwiesen wird. Hier liegt eine spezifische Führungsaufgabe der Bischöfe. Sie haben in der Regel die Möglichkeit, die Zusammenhänge besser und weiter zu überschauen, als es die Gemeinden und ihre Pfarrer können. Sie sind infolgedessen verpflichtet, diese Erkenntnisse weiterzugeben, aber nicht nur im Stile der Information. Es erfordert Mut, wenn sie die Zone des Schweigens durchbrechen helfen, die oft von den Hütern des Bestehenden um solche Probleme gezogen wird.

Dieser geistige Mut muß sich nach zweierlei Richtung bestätigen, nach außen wie nach innen.

Nach außen. Es ist nicht immer leicht, die großen Probleme, die der Christenheit gestellt sind, allen denen deutlich zu machen, die mit sehr verschiedenartigen Erwartungen an die Kirche herantreten. Dem einen ist die Kirche viel zu politisch und dem andern beweist sie viel zu wenig politischen Mut; den einen geht sie viel zu weit in der Sorge um die Entwicklungsländer und den andern erscheint sie viel zu schwächlich und unentschlossen gegenüber diesen großen Problemen der Welt. An einer solchen Stelle muß der Bischof den Mut haben, die Aufgabe seiner Kirche eindeutig und ohne Rücksicht auf Popularität und öffentliche Zustimmung zu vertreten. Er wird mit aller Weisheit reden und mit aller Güte, aber er wird es dennoch deutlich und oft genug aggressiv sagen müssen, und die Selbstgefälligkeit und das Ruhebedürfnis der geistigen Bourgeoisie oft genug aufstören müssen. Und das verlangt Mut.

Vielleicht nicht weniger Mut wird aber erwartet, wenn er *nach innen*, also den eigenen Leuten, den Gemeinden und Pfarrern, solche wichtigen Aufgaben nahebringen muß. So wie er in seinem Amt überhaupt lernen muß, der Rücksicht auf Popularität und offizielle Zustimmung schlechthin zu entsagen, muß er es auch in diesen Dingen. Er muß in aller Deutlichkeit auch den eigenen Leuten, den ihm anvertrauten Gemeinden diese Aufgaben interpretieren, ihnen den Zwang zur Auseinandersetzung mit der Welt von heute und ihren Problemen nahebringen und darf hierin nicht nachlassen.

Aber *worauf* bezieht sich denn dieser intellektuelle Mut? Es gibt verschiedene Beispiele, an denen man diese Frage erläutern kann.

Da ist zuerst das weite, schwierige, ungewöhnlich differenzierte Gebiet der Theologie, ein Schlachtfeld von aufgeregter Lebendigkeit. Der Spannungsreichtum der theologischen Auseinandersetzung, der von den Fundamentalisten auf der einen Seite bis zu denen reicht, für die alle traditionellen Vorstellungen des christlichen Glaubens längst erloschen scheinen, bedeutet eine fast unerträgliche Zerreißprobe der Christenheit. Kein Bischof wird sich dieser Auseinandersetzung entziehen können, und die erste Form, in der er geistige Tapferkeit beweisen muß, wird darin bestehen, daß er sich denen stellt, die ihm mitteilen, daß sein Gott tot sei, oder die ihn darüber belehren, daß die herkömmlichen Vorstellungen des christlichen Glaubens keine Relevanz mehr für die heutige Weltsituation haben, weil Wirklichkeitsanspruch nur dem zukomme, was sich mit der heutigen gesellschaftlichen Realität zusammendenken läßt. Natürlich wird er nicht bereit sein, vor der Parole zu kapitulieren, daß Gott tot sei, und daß die Vokabel Gott lediglich eine Chiffre bedeutet, die keiner wirklichen Explikation mehr fähig sei, und jene Versuche, die eigentlichen christlichen Glaubensaussagen durch gesellschaftspolitische Bezüge zu ersetzen, wird er als hilflose Abstraktionen beurteilen; aber er wird das alles auf keinen Fall so tun können, daß er sich hinter den Schutzwall traditio-

neller Glaubensaussagen zurückzieht. Denn diese traditionellen Aussagen könnten sich als Pappwand erweisen, die bei dem ersten Ansturm wirklicher moderner Fragestellungen zerfallen. Er wird diese Diskussion mit durchdenken, mit durchkämpfen, mit durchleiden müssen. Dies ist von besonderer Wichtigkeit. Viele Glieder der christlichen Gemeinden werden sich dieser Auseinandersetzung ganz einfach entziehen, und zwar in der Meinung, daß sie damit den christlichen Glauben hüten und wahren. Aber kein Bischof versieht sein Amt recht, wenn er seinen Gemeinden nicht hilft, sich diesen Fragen tapfer zu stellen. Ein Teil seiner Führungsaufgabe besteht geradezu darin, seine Gemeinden in diese Schlacht hineinzuführen und ihnen ein Bild davon zu vermitteln, daß die wahre Tapferkeit des Glaubens darin besteht, sich diesen Fragen auszusetzen und immer noch zu glauben, daß Gott größer ist als unser Herz (1 Jo 3, 20), also auch größer ist, als unsere intellektuellen Möglichkeiten und daß dennoch, und gerade deshalb diese Auseinandersetzungen der Gemeinde von heute nicht erspart bleiben können. Die Uhr der Kirchengeschichte kann nicht angehalten werden, und die Aufgabe des Bischofs besteht nicht darin, zu einer falschen Passivität oder Traditionalität zu rufen. Daß eine solche Aufgabe ein hohes Maß intellektueller Kraft und Glaubenskraft verlangt, braucht nicht besonders gesagt zu werden. Was Dr. W. A. Visser 't Hooft das Nebeneinander von horizontaler und vertikaler Blickrichtung innerhalb der theologischen Diskussion von heute genannt hat, ist ein Element der Spannung, das ausgehalten werden muß; es wird immer zu den Aufgaben des Bischofs gehören, stellvertretend solche Spannungen zu ertragen und zu durchdenken.

Aber nicht nur in diesem unmittelbaren theologischen Engagement kann die Aufgabe des Bischofs bestehen. Manchmal aber muß er darüber hinaus noch etwas Besonderes tun.

2. *Mut zum Handeln*

Es gibt *Situationen, in denen eine Grenze der Diskussion erreicht ist.* Man hat alle Argumente ausgetauscht, man hat das Für und Wider minutiös erörtert, man hat nichts ausgelassen, was rationaliter gesagt werden kann. Man entdeckt plötzlich, daß es eine Grenze für die Möglichkeit rationaler Klärung gibt. In solch einer Situation kann es die Aufgabe eines Bischofs sein, durch persönlichen Einsatz, eine im theoretischen Widereinander festgefahrene Diskussion zu fördern, indem er einen herzhaften Schritt nach vorn tut. Also, wenn es sich darum handelt, etwa die ökumenische Gemeinschaft der Konfessionen zu bestätigen, zu gemeinsamen gottesdienstlichen Handlungen zu kommen oder zu gemeinsamem karitativen Einsatz, oder wenn es sich darum handelt, ein längst anstehendes gesellschaftspolitisches Problem, das aus traditionalistischen Gründen nicht entschlossen genug in Angriff genommen ist, voranzutreiben, kann ein Bischof durch einen sichtbaren persönlichen Schritt zur Klärung der Diskussion beitragen.

Ein solcher Schritt bedarf der Präzision. Hier gibt es zwei mögliche Abwege. Der eine besteht in enthusiastischen Ausbrüchen einzelner. Das ist relativ leicht. Von den seltenen Ausnahmen abgesehen, wo einer solchen Einzelaktion echte prophetische Kraft innewohnt, auf die man sorgfältig hören muß, wird es in aller Regel so sein, daß es sich um eine einzelne Demonstration handelt, die zwar spektakulär genug ist, um publizistische Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, die aber praktisch wirkungslos bleibt. Es ist nicht eben häufig in der Kirchengeschichte, daß die revolutionäre Tat eines Einzelnen eine wirkliche Bewegung auslöst, und man darf vor den lautstarken Äußerungen der Enthusiasten keinen falschen Respekt haben. Der andere Irrweg besteht darin, daß man sich der Entscheidung entzieht, indem man in die Deliberation flüchtet, indem man aufs neue die Voraussetzungen geistig zu klären versucht, und bei diesem Geschäft für lange sich von jedem echten Einsatz zurückzieht. Ein Bischof wird aber sich in einer solchen sichtbaren symbolkräftigen Handlung, wenn er sie vollzieht, von Enthusiasten dadurch unterscheiden, daß er sich dessen bewußt ist, in welchem Maße sich das ganze Gewicht seiner Kirche an seinen Schritt hängt. Das kann ein Weg durch viel Mißverständnisse und Mißdeutungen hindurch sein, und er wird es hinreichend zu spüren bekommen, welches Maß von kontinuierlichem Muß hier von ihm verlangt wird; aber es kann geschehen, daß solche kuragierte Einzelhandlung eines Bischofs ein festgefahrenes Gespräch in Fluß bringt. Auch der Protestant darf in diesem Zusammenhang an das Verhalten Johannes XXIII. erinnern, der über viele theologische und kirchenjuristische Erwägungen und auch über organisatorische Hemmungen hinweg einen herzhaften Schritt nach vorn getan hat, der eine große praktische Wirkung gehabt hat.

Ein völlig anderes Gebiet besteht aber in dem, was ein Bischof in seinem *alltäglichen Verhalten* tun kann, um die ökumenische Situation auf eine sach-

gemäße Weise zu fördern. Er kann in seinem Bereich jene menschliche Aufgeschlossenheit fördern, die nötig ist, damit die Christen der verschiedenen Konfessionen nicht nur einander begegnen, sondern auch denen, die sich nicht mehr als Glieder der Christenheit verstehen können. Es erfordert sicherlich einen gewissen, wenn auch begrenzten Mut, mit dem Marxisten von heute oder dem Atheisten oder dem Nihilisten das Gespräch zu suchen, das redliche, aufgeschlossene Gespräch, das den andern nicht von vornherein verdächtigt. Mir scheint, daß zwei Züge zu den edelsten Charakteristika eines praktizierten Christenstandes gehören: das eine ist der immer wieder besprochene intellektuelle Mut, sich schwierigen, ungewohnten, neuen Fragen zu stellen, und das andere ist die schlechthinnige Freiheit von den Vorurteilen aller Art. Man braucht nicht auszuführen, in welchem Maße die Herrschaft der Vorurteile die Gemeinschaft der Menschen untereinander gefährdet oder sogar zerstört. Christliches Verhalten verlangt, daß man den Klischees und Schablonen, mit denen wir uns gegeneinander absetzen, gar keinen Einfluß auf das eigene Urteil einräumt, sondern so viel menschliche Unbefangenheit im Umgang miteinander beweist wie nur möglich. Dies wäre auch die legitime Form, «Mitmenschlichkeit» zu praktizieren, d. h. also den andern darauf hin anzusehen, daß auch er ein Geschöpf Gottes ist. Menschenwürde ist nicht ein christliches Privileg; es ist Pflicht des Christen, an allen Orten, an denen eine erkennbare Beeinträchtigung dieser menschlichen Würde vollzogen wird, für die Unterdrückten und Entrechteten einzutreten, und das ist fast immer ein Akt großen, persönlichen, christlichen Mutes. Wenn heute in Lateinamerika Hunderte von Bischöfen und Priestern unter Polizeiaufsicht stehen, ist das wahrscheinlich ein sehr gutes Beispiel dafür, wie solcher Mut im gesellschaftlichen und politischen Bereich praktiziert werden kann. Es ist eine besondere Verpflichtung des Bischofs, solche Akte, wo es nötig ist, in einer so sichtbaren Weise zu vollziehen, daß er damit den ihm anvertrauten Gemeinden den Gehorsam gegen Gottes Wort und Gebot vernehmbar macht. Im 16. Jahrhundert hat einer der mutigsten Reformatoren, nämlich Zwingli, einer christlichen Gemeinschaft in einer schwierigen Situation der Ratlosigkeit zugerufen: «Tut um Gottes Willen etwas Tapferes!» Das ist keine schlechte Losung für einen Bischof, der heute seinen ökumenischen Verpflichtungen nachkommen will.

JOHANNES LILJE

geboren am 20. August 1899 in Hannover, 1924 in der Evangelisch-lutherischen Kirche ordiniert. Er studierte Kunstgeschichte und Theologie, doktorierte 1932 in Theologie und ist Ehrendoktor verschiedener europäischer und amerikanischer Universitäten. Seit 1947 ist er Bischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und seit 1950 leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands. Er veröffentlichte: Martin Luther (Hamburg 1964) und ist seit 1948 Herausgeber des «Sonntagblattes» (Hamburg).

Hugh Montefiore

Was kann der Papst Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?

Eine anglikanische Antwort

Ich bin ein anglikanischer Priester, und jemand, der die Kirche Roms von außen her besieht, ist vielleicht besser in der Lage, mit dem jetzigen Papst zu sympathisieren als Katholiken. Als man gegen die Art, wie der anglikanische Erzbischof Davidson seine Kirche führte, Einwände erhob, soll er entgegnet haben: «Ich mache nicht den Versuch, das Boot zu steuern; alle meine Anstrengungen gehen dahin, es über Wasser zu halten.» *Ceteris paribus* scheint die Situation in der Römisch-katholischen Kirche heute ähnlich zu sein. Der Verfasser dieses Aufsatzes weiß nicht, ob es weise wäre, alle seine Vorschläge auf einmal in die Tat umzusetzen; er weiß nur, daß dies Mut erfordern würde. Er schreibt offen und klar, um der Sache der Wahrheit zu dienen. Sollte etwas beleidigend wirken, bittet er um Nachsicht dafür, daß es ihm an Kenntnis oder Feingefühl mangelte. Er bietet seine Vorschläge in aller Demut und Bescheidenheit an.

«Humanae Vitae» hat den ökumenischen Beziehungen zwischen Rom und den andern Kirchen einen schweren Schlag versetzt. Öffentlich sprach man nur wenig aus, privat aber sagte man vieles. Obwohl die nicht der Kirche Roms angehörenden Christen ihren römisch-katholischen Mitchristen in brüderlicher Sympathie nähergebracht wurden, versetzte sie der Vorfall doch in Bestürzung. Erstens sehen die meisten Kirchen die päpstliche Lehre über die Empfängnisverhütung als irrig an und einzelne ihrer Mitglieder betrachten sie sogar als unheilvoll. Zweitens wurde ihre Bestürzung noch dadurch verstärkt, daß der Papst über das Gutachten der Mehrheit der qualifizierten Theologen und Laien, die der vom Papst selbst ernannten Kommission angehörten, anscheinend hinwegging, und das Naturgesetz so autoritativ auslegte, als ob es ein Aspekt der geoffenbarten Wahrheit wäre. Drittens war man auch darüber befremdet, daß der Papst so bald nach der Promulgation der Konstitution «De Ecclesia» des Zweiten Vatikanischen Konzils es unterließ, in einer Angelegenheit von so großer Tragweite das Bischofskollegium zu konsultieren. Und schließlich hat die Verschiedenheit der Ansichten über die Natur der Autorität, der Konflikt zwischen den Ansprüchen des persönlichen Gewissens und des kirchlichen Gehorsams innerhalb der katholischen Kirche selbst zu einer verwirrten Sachlage geführt, die weiterer Klärung bedarf.

Um das ökumenische Vertrauen wiederherzustellen und das von Papst Johannes XXIII. inaugurierte *aggiornamento* weiterzuführen, könnte der Papst verschiedene mutige Dinge tun.

1. Wenn der Papst in Sachen des Glaubens oder der Sitten Entscheidungen *ex cathedra* fällt, so sind nach der Lehre des Ersten Vatikanums «diese endgültigen Entscheidungen aus sich und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche unabänderlich». Somit muß der Papst das Bischofskollegium überhaupt nie konsultieren. Nach dem Zweiten Vatikanum aber ist «die Ordnung der Bischöfe... gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche» (*De Ecclesia* Nr. 22). Nach der Veröffentlichung von «Humanae Vitae» sind Sicherungsmaßnahmen nötig, um dafür zu sorgen, daß die Kirche ihr wahres Wesen in Erscheinung treten läßt. Es wäre eine mutige Tat des Papstes, nicht kraft der übereinstimmenden Meinung der Kirche, sondern von sich aus zu erklären, daß inskünftig alle päpstlichen Entscheidungen von größerer Tragweite erst nach Zustimmung des Bischofskollegiums erfolgen werden. Eine solche mutige Tat würde sehr dazu beitragen, das ökumenische Vertrauen wiederherzustellen, auch wenn zuzugeben ist, daß selbst eine solche Konsultation noch lange nicht der synodalen Regierung entspricht, wie sie in der Kirche Englands verstanden wird, denn sie wird der Rolle der Priester und Laien bei der Fällung solcher Entscheide nicht gerecht.

2. Offensichtlich ist es ein Hauptanliegen von «Humanae Vitae», die frühere traditionelle Lehre der katholischen Kirche über die Empfängnisverhütung beizubehalten und zu sichern. Es wäre eine mutige Tat des Papstes, zu erklären, daß trotz des vielfältigen Beistandes des Heiligen Geistes die Kirche Roms gelegentlich geirrt hat, und daß Gott zuweilen seinen Beistand allen Kirchen verliehen hat, wovon die katholische Kirche profitieren könnte. Eine solche Erklärung würde nicht unüberwindliche theologische Probleme in sich schließen. Sie würde heute die Autorität der katholischen Kirche keineswegs schmälern, sondern im Gegenteil stär-

ken. Die Lehre muß dem Rechnung tragen, was tatsächlich passiert ist – und jedermann weiß, daß die Kirche sich im Fall Galilei geirrt und ihre Ansicht über das Zinsnehmen geändert hat. Die Römisch-katholische Kirche würde viel Mut, Ehrlichkeit und Bescheidenheit an den Tag legen, wenn sie großzügig Irrtümer von einst zugeben und zudem anerkennen würde, daß auch außerhalb ihrer der Heilige Geist lenkend tätig ist. Dies würde sowohl außerhalb wie innerhalb der römischen Kirche Liebe und Sympathie wecken.

3. Die Jurisdiktion des Papstes wurde durch das Erste Vatikanum in absolutistischen Begriffen definiert. Vor «Humanae Vitae» machte es den Anschein, man könne darauf vertrauen, daß der Papst seine universale Jurisdiktion nie absolutistisch ausüben werde. Nach der Enzyklika «Humanae Vitae» aber, die selbst an weltliche Regierungen Forderungen stellt, besteht keine Hoffnung mehr, daß dieses Vertrauen sich weiterentwickelt; und wenn es sich weiterentwickelte, so wäre es nicht solid begründet. Was not tut, ist, «evangelischen Verzicht auf geistliche Macht» (H. Küng, Die Kirche [Freiburg i. Br. 1967] 553) zu leisten. Wenn der gegenwärtige Papst jetzt eine solche Erklärung abgäbe, könnten künftige Päpste dies gleich unmittelbar nach ihrer Wahl tun bei der Übernahme des päpstlichen Amtes. Sobald das Subsidiaritätsprinzip voll in Geltung steht, ist die Zeit günstig für eine praktische Abgrenzung der Macht in den verschiedenen Sphären der Betätigung des Papstes. Beispielsweise kommt es sehr darauf an, ob der Papst seine Jurisdiktion als Bischof einer Diözese oder einer Kirchenprovinz ausübt oder aber als Primas der Römisch-katholischen Kirche oder als oberster Hirte der Gesamtkirche.

4. Abgesehen von einem ökumenischen Konzil ist der Papst nach römisch-katholischem Glauben das einzige Organ, das unfehlbare Entscheidungen treffen kann. Gleichzeitig wird es immer deutlicher, daß Definitionen von einst Problemen von jetzt unangemessen sind. Es wäre eine mutvolle Tat, wenn der Papst *ex cathedra* erklären würde, daß man in neuen Situationen, wo Fragen im Licht neuer Einsichten und in neuen Zusammenhängen neu zu stellen sind, nicht mehr an frühere Definitionen gebunden ist, und daß alle Glaubensformulierungen die Wahrheitsmysterien naturgemäß «unvollkommen, unvollendet, rätselhaft, partiell, bruchstückhaft» (H. Küng aaO. 407) zum Ausdruck bringen. Eine solche Erklärung wäre nicht nur ökumenischen Beziehungen sehr förderlich, sondern entspräche auch dem Verlangen nach einem *aggiornamento*, das innerhalb der römischen Kirche selbst besteht.

5. Heute scheint überall eine Autoritätskrise zu bestehen: im Familienleben, an Schulen und Universitäten. In der Politik tritt diese Krise sowohl in kommunistischen Ländern als auch in westlichen Demokratien oder neutralen Staatswesen zutage. Der Papst würde sich die ganze Christenheit zu Dank verpflichten, wenn er den mutigen Schritt unternähme, eine gemischte Kommission (unter Einschluß nicht-römisch-katholischer Beobachter und Konsultoren) einzusetzen, um ihm ein Gutachten über die Beziehung zwischen kirchlichem Gehorsam und persönlichem Gewissen vorzulegen, und wenn er deren Ansichten öffentlich bekanntgäbe.

6. Jede Kirche muß eine kirchliche Verwaltung haben. Wie flexibel und dezentralisiert eine Regierung auch sein mag, so muß doch eine zentrale Autorität und eine zentrale Verwaltung vorhanden sein, und der Papst bedarf theologischer und kirchlicher Ratgeber. Zumeist wissen nicht-römisch-katholische Christen wenig über die römische Kurie; es macht jedoch den Anschein, daß diese selbst nach dem Zweiten Vatikanum einen übermäßigen Einfluß ausübt. Man hat sogar den Verdacht geäußert, daß selbst die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit des Papstes durch ihre Macht irgendwie eingeengt sei. Die kurialen Behörden scheinen vorwiegend italienischer Abstammung und von konservativer Haltung zu sein. Wenn die Römisch-katholische Kirche in den Augen sowohl der nicht-römisch-katholischen Christen als auch ihrer eigenen Mitglieder Katholizität beanspruchen will, so muß die römische Kurie völlig internationalisiert und ganz klar dem Bischofskollegium, dessen Haupt der Papst ist, unterstellt werden.

7. Viele nicht-römisch-katholische Christen haben das Gefühl, daß der Papst infolge der jetzigen Struktur seines Amtes dem gewöhnlichen Leben zu fern steht, um allgemein als Stellvertreter Christi betrachtet zu werden. In entschiedenem Gegensatz zum Verhalten Christi während seines öffentlichen Wirkens ist der Papst trotz Besuchen in fremden Ländern und seines eifrigen Bemühens zu Hause vom Drum und Dran der Macht und der entmenschlichenden Routine der offiziellen Verwaltung umgeben. Es genügt nicht, daß das Leben des Papstes von tiefer Religiosität und persönlicher Frömmigkeit geprägt ist. Wenn er von allen Christen als ihr oberster Hirt und geistlicher Leiter anerkannt werden soll, muß er mehr als bisher das gewöhnliche Leben und die üblichen Freuden,

Pflichten und Schwierigkeiten des gewöhnlichen Menschen teilen. Wie kann dies geschehen? Es wäre eine mutige Tat, wenn der Papst jedes Jahr eine gewisse Zeit in einer andern Diözese (und in einem andern Land) verbrächte, mit dem Diözesanbischof zusammenlebte und an seiner *Episkope* teilnähme und dabei nicht nur mit dem Klerus, sondern auch mit den Laien in ihren alltäglichen Beschäftigungen zusammenträfe. Zweifellos würden sich daraus schwierige Publizitäts- und Verwaltungsprobleme ergeben; diese wären aber nicht unüberwindlich. Es gäbe auch diplomatische Probleme, aber der freiwillige Machtverzicht, den der Papst bis dahin bereits vorgenommen hätte, würde wahrscheinlich auch den Verzicht auf seinen diplomatischen Status als Staatsoberhaupt in sich schließen. Irgendwie muß der Papst als *servus servorum Dei* in Erscheinung treten. Er muß am gewöhnlichen Leben der Menschen teilnehmen und man muß sehen können, wie er es teilt. Ein solcher dem Vorbild Christi entsprechender Akt der Selbstverleugnung und Demut würde die Herzen der Menschen erwärmen und gewinnen und eine praktische Gelegenheit bieten, der Liebe Ausdruck zu geben und ein pastorales Amt auszuüben. Dieser Gedanke führt zu einer weitern Anregung. Daß der Papst in vermehrtem Maß die gewöhnliche Lebensweise teilt, sollte nicht die Möglichkeit ausschließen, sich freiwillig von seinem Amt zurückzuziehen, was ein höchster Akt persönlicher Demut und Selbstverleugnung wäre. Zu einer Zeit, da sich alles in der Welt mit unheimlicher Geschwindigkeit wandelt, erscheint ein hohes Alter eher als Nachteil denn als Vorzug bei der Ausübung des höchsten Pastoralamtes in der Kirche.

8. Der Papst gäbe seiner Eigenschaft als Haupt des Bischofskollegiums praktisch Ausdruck, wenn er die mutige Tat unternähme, ein weiteres ökumenisches Konzil einzuberufen, um die andern mutigen Taten, die er vorher ausführen würde, zu bestätigen und zu ratifizieren.

Alle diese Anregungen wurden gemacht in der Hoffnung, daß sie uns dem Tag näher bringen, den so viele erwarten und erbeten – dem Tag, an dem autonome und autochthone Kirchen nicht nur in wachsender Liebe, Sympathie und in größerem Verständnis eins sind, sondern auch unter dem Vorsitz des Bischofs von Rom miteinander in Gemeinschaft stehen.

Übersetzt von Dr. August Berz

HUGH MONTEFIORE

geboren am 12. Mai 1920 in London, 1950 in der anglikanischen Kirche ordiniert. Er studierte am St. John's College in Oxford und am Westcott House in Cambridge, ist Master of Arts und Bachelor of Theology, er war Lektor für Neues Testament an der Universität Cambridge, ist Vikar der Universitätskirche St. Mary the Great in Cambridge, theologischer Kanoniker der Kathedrale von Coventry. Er veröffentlichte einen Kommentar zum Hebräerbrief und 1968 das Buch «Christ for Us Today».

Hendrikus Berkhof

Was kann der Papst Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?

Eine reformierte Antwort

Manchem mag diese Frage in der heutigen Lage abstrakt vorkommen. Man kann dem amtierenden Papst Mut bestimmt nicht absprechen. Dieser Mut hat in einigen Fällen der ökumenischen Verständigung gedient, in manchen anderen sie gehemmt. Von der evangelischen und niederländischen Ecke aus gesehen ist, wenn die Bilanz gezogen werden soll, das Resultat negativ. Und die übergroße Mehrheit der nicht-römisch-katholischen Christen wird das kaum dem heutigen Papst verübeln, sondern es als wesentlich für das Papstamt als solches ansehen. Dieses Amt wird ja als das größte Hindernis für eine ökumenische Verständigung betrachtet. Für seinen Inhaber würde nur eine mutige ökumenische Tat denkbar sein, und diese würde zugleich völlig undenkbar sein: in einem letzten Akt der Ausübung seiner Unfehlbarkeit, diese Unfehlbarkeit widerrufen und aufheben. So scheinen «Papst» und «ökumenische Verständigung» sich gegenseitig auszuschließen.

Es gibt jedoch, wenn ich recht sehe, eine kleine aber wachsende Gruppe von evangelischen Theologen und Gemeindegliedern, die sich, wenn auch jetzt noch ganz in abstracto, an «Denkexperimente» über eine ökumenische Rolle des Papstamtes heranwagen. Dieses Wagnis ist wohl ein Echo der mutigen biblischen Neuinterpretierung des «Petrusamtes», wie diese sich jetzt in verschie-

denen Kreisen katholischer Theologen vollzieht. Diese Neuinterpretation will nichts Neues einführen, sondern die biblischen Grundstrukturen des Petrusamtes freilegen. Das ist das Wichtigste, was jetzt in Beziehung zum Papstamt für die ökumenische Verständigung getan wird. Es ist darum von entscheidender Bedeutung, weil kirchliche Vereinigung nur auf dem Boden eines gemeinsamen Verstehens der biblischen Verkündigung stattfinden kann.

Die gestellte Frage lautet aber anders: Was kann der Papst hier selbst tun? Man kann von ihm nicht erwarten, daß er z. B. die Kontinuität seines Amtes mit dem, das Petrus damals innehatte, zur Diskussion stellen würde. Das ist aber genau so sehr ein Vorteil wie ein Nachteil. Er glaubt ja amtlich, daß sein Amt seit dem Neuen Testament besteht und mit dem, das Petrus damals innehatte, identisch ist. Man denke nur an die drei Petrustexte im Petersdome. Darum darf man von ihm erwarten, daß es für ihn ein erstes Anliegen sein wird, die neue Petrus-Forschung ernsthaft zur Kenntnis zu nehmen, die darauf bedacht ist, diese Texte, auch mit Hilfe der form- und redaktionsgeschichtlichen Methode, in ihren verschiedenen Kontexten zu verstehen, so wie das in der katholischen Theologie neulich z. B. von Hans Küng *(«Die Kirche»)* und Patrick V. Dias *(«Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener»)* geschehen ist. Das muß dem Papst um so leichter fallen, weil diese neuen Untersuchungen wohl die Verschiedenheit der Petrus-Überlieferungen betonen, zugleich aber klarmachen, daß die Autorität des Petrus eine sehr alte gemeinsame Tradition gewesen ist. Ihre Selbstverständlichkeit weist auf einen engen Zusammenhang mit der Heilsbotschaft selber hin.

Die Frage nach diesem Zusammenhang ließe sich wohl derart formulieren: Warum wurde gerade Simon Barjona zum Felsen der Kirche auserwählt? Die m. E. im Neuen Testament vorausgesetzte und von einer wachsenden Zahl katholischer Bibelkenner gegebene Antwort lautet: Weil er durch seine besondere Geschichte von Treue und Untreue, von Abfall und Vergebung, das große Exempel dafür geworden ist, was Leben in der Kirche Christi meint. Es ist ein Leben aus der Vergebung der Sünde und in der Überwindung des Ärgernisses. Petrus ist derjenige, der stellvertretend für alle, Jesus Treue gelobt, Widerstand gegen den Leidensweg leistet, den Herrn verleugnet, die Botschaft der Auferstehung hört, in Gnade angenommen wird und ein Leitungsamt in der Kirche empfängt. Er der stellvertretend Christus verleugnet hat, darf jetzt darum der Stellvertreter Christi werden. Petrus, der am tiefsten erniedrigte, weiß was es heißt, rein aus Gnade, von der Rechtfertigung des Sünders zu leben.

Direkt damit hängt die einzigartige Autorität des Petrus zusammen. Sein Versagen und seine Autorität verhalten sich komplementär. Er hat Autorität, weil er besser als irgend jemand sonst weiß, was Gnade ist. Als der demütigste von allen kann er ihr Leiter sein. Wollte man hier den Begriff «Unfehlbarkeit» einführen, so könnte man sagen: Petrus konnte in seiner Leitung darum nicht fehlgehen, weil er wußte, wie sehr er gefehlt hatte und weil er darum völlig aufgeschlossen war für die Hilfe und die Korrektur der Brüder (wie *Gal* 1,7–14 zeigt). Wie es Patrick V. Dias gut formuliert:

«Die Kirche ist die durch Jesus der Herrschaft der Sünde entrissene und auf ihre endgültige Befreiung und Erlösung hoffende Gemeinschaft; sie kann und darf daher die dunkle Realität ihres Lebens, die immer drohende Gefahr des eschatologischen Abfalls nicht verharmlosen oder gar ignorieren. Petrus, der Stein des Anstoßes und Fels der Kirche, ist Zeuge und Beweis dieser realen Gefahr der Sünde und des Abfalls und hat als solcher eine fundamentale Bedeutung für die Kirche aller Zeiten. Er erfüllt daher eine Funktion, die immer wieder in der Kirche und für die Kirche wahrgenommen werden muß. Als der aus der Sünde Gerettete, beständig auf die Gnade und ihre unbesiegbare Macht angewiesene, durch die Offenbarung des Vaters Erleuchtete und dadurch Jesus als Christus Bekennende, kurz als der immer von seinem Herrn Getragene ist er das felsenfeste Fundament der Kirche.»[1]

Für mich ist die ökumenische Hauptfrage im Blick auf das Petrusamt diese: Ob ihre Inhaber imstande sein werden, sich die einzigartige und zugleich exemplarische Dialektik dieses Amtes existentiell anzueignen. In diesem Fall würde sich nämlich die Verheißung voll erfüllen: «Du, wenn du dich einst bekehrt hast, stärke deine Brüder» (Lk 22,32). Solange ein Papst sich unter Hervorhebung seiner Autorität über seine Brüder erhebt (in der besten Absicht), ist er in der Gefahr, dogmatisierend oder moralisierend die Solidarität mit ihnen in ihren Anfechtungen zu verlieren und sie zu entmutigen statt zu stärken. Die eigene Angefochtenheit und Fehlbarkeit ist bei der rechten Ausübung des Petrusamtes nicht eine Konzession, sondern eine Konfession.

Würde der Papst sein Stärkungsamt in diesem Sinne auffassen, so würde es sich bald zeigen, daß

der Kreis der Brüder, die von ihm gestärkt werden, viel weiter ist als der Kreis seiner eigenen Mitbischöfe. Er würde dann ein ökumenisches Amt bekommen. Das Volk Gottes in der ganzen Welt untersteht ja im Wesen überall denselben Anfechtungen. Die Tatsache, daß einer ein weltweites Amt bekleidet und dadurch mehr sieht als andere, könnte besonders in unserer Zeit einem echten Bedürfnis der Gemeinde Christi entgegenkommen. Alles hängt dann aber davon ab, wie dieser Amtsträger das Verhältnis zu seinen Brüdern auffaßt und gestaltet.

Braucht der Papst dafür etwas Mutiges zu tun? Er muß etwas tun, das so wesentlich für die christliche Existenz als solche ist, daß das Wort «mutig» dafür nicht sehr angebracht scheint. Man verzeihe es mir, wenn ich es sehr pointiert und sehr «protestantisch» ausdrücke: er muß als Papst sterben, um als Petrus aufzustehen; oder: er muß seine auctoritas und potestas verlieren wollen, um sie zu gewinnen.

«Auctoritas» ist eine Begegnungs-kategorie. Einer hat Autorität oder er hat sie nicht. Ob er sie hat, kann er nicht selber feststellen; es kann nur festgestellt werden von denen, für die er sich mit seiner Autorität einsetzen will. Echte Autorität besitzt nicht, wer immer wieder ängstlich oder drohend auf seine Autorität hinweist, sondern nur, wer sich selbst samt seiner Autorität vergißt in dem Dienst an die Brüder (Lk), an die Schafe (Jo), an die «Kleinen» (die den Kontext der Schlüsselgewalt in Mt 18 bilden). Von seiner Autorität sollen diejenigen reden, die von ihm in ihrem Glauben gestärkt wurden und darum Gott für diese Person und sein Amt danken können.

Konkret würde das bedeuten, daß der Papst völlig aufhört, sich um seine Autorität zu kümmern und nur noch eine Sorge kennt: das Volk Gottes im weitesten Sinn auf seinem Wege zu stärken, zu ermutigen, zu trösten und zu ermahnen. Er braucht dann keine Angst zu haben, etwas Hartes und Unbeliebtes zu sagen; gerade weil er es nicht als auswendige Last auf die Schultern legen wird, sondern als brüderliche Frage an die christlichen Gewissen, wird er weltweites Gehör finden. Er soll dann auch keine Angst haben, Aussagen von sich selbst oder von Vorgängern zu widerrufen. Solche Angst ist typisch für die Führer in der Politik und in den Gewerkschaften; und ihr Unfehlbarkeitsanspruch wird mit Recht als Beweis ihrer Fehlbarkeit ausgelegt. Wer widerrufen kann, muß ein im tiefsten freier Mensch sein. Der Nachfolger Petri, der sich selbst als irrenden kennt und «seine Hoffnung vollkommen auf die Gnade setzt» (vgl. 1 *Petr* 1,13), wird glaubwürdig werden für die ganze Ökumene und weit darüber hinaus, als Träger echter Autorität.

Die Zeit wird bald kommen, da die Kirchen in der säkularisierten Welt sich so sehr zusammenschließen werden, daß die Frage ihrer gemeinsamen Leitung dringend werden wird. Wir werden uns dann nach einem «Vorsitzenden des Liebes-Bundes» umsehen müssen. Für Ignatius von Antiochien war es selbstverständlich, daß er den in Rom finden konnte. Wird es das auch für uns einmal wieder sein?

[1] Patrick V. Dias, Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener (Freiburg i. Br.) 195.

HENDRIKUS BERKHOF

geboren am 11. Juni 1914 in Appeltern (Niederlande), Mitglied der Niederländischen Reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Leiden und doktorierte 1939 in Theologie. Seit 1960 ist er Professor für dogmatische und biblische Theologie an der Universität Leiden und Redaktor der «Nederlands Theologisch Tijdschrift».

Basil Exarchos

Was kann der Papst Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?

Eine orthodoxe Antwort

Die mir gestellte Frage darf ich in einem etwas allgemeinen Zusammenhang beantworten und so der katholischen Kirche und dem Papst selbst die Frage der konkreten Realisierung überlassen.

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Athenagoras I. hat wiederholt den Satz ausgesprochen: In der Praxis haben wir uns voneinander gelöst und getrennt – in der Praxis müssen wir einander wieder begegnen und uns vereinigen. Diese Praxis soll von der Liebe in Christo durchdrungen sein, wie diese vom Apostel Paulus in ihrem Wesen gekennzeichnet wurde (1 Kor 13,4f). Der Patriarch fügt hinzu: Die Aufgabe der Wissenschaftler der Kirche,[1] d.i. der Theologen, ist es, die theoretischen Probleme zu untersuchen und ihre Ergebnisse jeweils der Leitung der Kirche zur Verfügung zu stellen. Diesem Grundanliegen der Kirche sollen wir Wissenschaftler als Träger des spezifischen dazugehörenden Charismas in der Gemeinschaft der Kirche unsere Kräfte zur Verfügung stellen. In diesem Sinne möchten wir versuchen, hier einige Punkte der mit dem Zweiten Vatikanum eingeleiteten Aktivität der katholischen Kirche herauszugreifen, welche nach unserem Dafürhalten geeignet wären, die Verständigung zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche erfolgreich zu beeinflussen.

1. In der Ostkirche wird die Kirche stärker als Gemeinschaft[2] erlebt, während im Westen die Kirche als Institution in den Vordergrund des Erlebens und Handelns tritt.

In der Zeit der christlichen Antike war das Prinzip des Geistes und seiner Tradition ausschlaggebend in der Kirche. Nach Alexander dem Großen behielten die geistigen Zentren ihre Bedeutung auch trotz der neuen, politischen Veränderungen; denn diese blieben mehr oder weniger verbunden mit dem geistig-sozialen Gehalt des Lebens. Die «Pentarchie» wurde das Verfassungs- und Verwaltungsschema in dieser Zeit der ersten christlichen Ökumene. Eine Rivalität machte sich bemerkbar, insbesondere wenn politische Neugliederungen vorgenommen wurden, im Grunde aber blieb das System weiter in Geltung.

Mit dem Anbruch der neuen Epoche bzw. Ökumene zeigte sich das Bemühen, die alte Tradition weiter zu behalten, ja einseitig auszubauen. Aus dieser Zeit stammen viele Formen, die dem erreichten «Reifungsalter» der zweiten Ökumene nicht mehr gerecht werden können. Man spricht von «neuen» Zeiten oder von «anderen» Zeiten u.ä.m. Wir möchten die Situation christlich-kirchlich betrachten und so von einer «höheren» Entwicklungsstufe der zweiten Ökumene sprechen, welche eben zu ihrer Geltung kommen soll. Unter diesem Aspekt müssen wir sagen, daß die ganze Christenheit versuchen sollte, die «Zeichen der Zeit» genauer zu beobachten und zu verstehen bzw. zu interpretieren.

2. Man stellte immer fest, daß die katholische Kirche das institutionelle Moment, und zwar in seiner «monarchischen» Form vertrete, während die orthodoxe Kirche mehr dem gemeinschaftlichen, und zwar dem «demokratischen» Prinzip verpflichtet sei. Abgesehen davon, daß das institutionelle und monarchische Moment auch in der orthodoxen Kirche sein gutes Recht, und sei es nur im Blick auf die Stellung des Bischofs, hat, und das demokratische mehr oder weniger die Bischöfe untereinander betrifft, müssen wir zugeben, daß das zentralistische Verfassungssystem in der katholischen Kirche die Vorherrschaft hatte. In der letzten Zeit erlebte man aber auch in dieser Richtung eine Wendung: das Zweite Vatikanum führte ja eine neue Epoche in der katholischen Kirche herauf. Was diese Wendung für die Zukunft der Kirche überhaupt bedeutet, das können wir heute noch nicht genau übersehen. Wir dürfen aber trotzdem einige Gedanken zur Entwicklung der Verfassung äußern, wie sie sich unseres Erachtens für das orthodox-kirchliche Gefühl vollziehen könnte.

Die Dezentralisierung der Verfassung der katholischen Kirche dürfte in der nächsten Zukunft durch eine «Umstrukturierung» und «Koordinierung», und zwar auf allen Ebenen, allmählich abgelöst werden. Die vertikale Bindung wird von einer horizontalen Gliederung begleitet sein, wobei das Prinzip der kollektiven Verantwortung und Führung zu vollem Recht kommen soll, ohne Gefährdung der vertikalen Bindung. Wie man sich nach dem Zweiten Vatikanum bemüht, die Diözesen von den Gemeinden her aufzubauen, wird man versuchen müssen, auch die ganze Kirche von den Diözesen her aufzubauen, wobei eine Reihe von

stufenweise gegliederten Einheiten entstehen wird – von der Eucharistie-Gemeinschaft bis zu der höchsten, weltweiten Verwaltungseinheit. Denn auch in der weltlichen Führung hat sich in unserer Zeit eine weltweite Organisation entwickelt. Man denke etwa an den Völkerbund oder an die UNO. Das Christentum und die Kirche dürfen nicht Gefahr laufen, provinziell zu bleiben.

Eine solche Entwicklung im Rahmen der katholischen Kirche würde auch der orthodoxen Kirche zugute kommen: man wird sich so des «Partikularismus» bewußt werden und versuchen, den Mitchristen und den Nichtchristen auch im Leben und Wirken die Einheit zu bezeugen. Daß infolgedessen auch der Dialog sehr stark beeinflußt und erleichtert werden wird, liegt auf der Hand. Man wird auch im Leben der Kirche spüren, wohin der Wind weht und wie man sich an dem Werden der zweiten Ökumene aktiv beteiligen soll, um dem Gebot des Herrn gehorsam zu sein.

3. Wir müssen auch einen anderen Punkt erwähnen: die Unterscheidung der Charismen, d.i. Berufe und Berufungen, die mit dem Altar verbunden sind, von denjenigen, die sich außerhalb des Altarbereichs realisieren. Diese Differenzierung ist in ihrer Verabsolutierung aufzugeben. Es handelt sich also um das Problem der «*Laien*»: Sie sind ja Vollmitglieder der Gemeinschaft der Kirche, so daß sie Funktionen des Lebens der Kirche übernehmen dürfen. Daß der Dienst am Altar eine besondere Funktion darstellt, das weiß jeder von uns. Daß es aber auch Funktionen («Charismen») von höchster geistiger Bedeutung gibt, die auch ohne die Bindung an den Altar auszuüben sind, darüber muß man sich ebenfalls im klaren sein. – Das Charisma der Lehre, die wissenschaftliche Forschung des geistigen Lebens der Gemeinschaft «Kirche», stellt auch eine eminente Funktion dar, die nicht unbedingt mit dem Altar verbunden sein muß: Die orthodoxe Kirche hat z. B. immer Laien als *Theologen* gehabt; die katholische Kirche hat erst nach dem Zweiten Vatikanum damit begonnen, solche Laien-Theologen zuzulassen.

4. Die durch das Schisma im 11. Jahrhundert endgültig unterbrochene gegenseitige Bereicherung zwischen dem christlichen Westen und Osten könnte wieder aufgenommen werden; die *Übernahme von Gehalten und Formen* aus der Mitte der ersten christlichen Ökumene müßte wieder eingeleitet werden. Diese Übernahme ist leider nicht so einfach zu realisieren, weil auch die orthodoxe Kirche in der Gegenwart nicht in der Lage ist,[3] gleichsam zeitgemäße «Lieferungen» zu leisten. Das bedeutet, daß der Westen die Initiative ergreifen sollte, die Schätze der ersten Ökumene aus dem Untergrund des Geschichtlichen zu heben. Daß man dadurch auch dem Osten, der sich in unserer Zeit in Bedrängnis befindet, helfen kann, liegt auf der Hand. Auf diese Weise kann man den echten Dialog ermöglichen und zu einer sinnvollen Gestaltung beitragen. Denn durch das Studium und das Kennenlernen der ökumenischen Überlieferung wird man den Dialog objektiv und nach Möglichkeit umfassend führen können. Damit der Dialog wirklich umfassend sei, muß er zwischen solchen Wissenschaftlern geführt werden, die über eine gemeinsame Erfahrung verfügen. Durch das Studium der östlichen Überlieferung (welche auch östlicherseits lebendig dargeboten werden müßte) durch westliche Vertreter wird der Dialog mit dem Osten nicht das gleiche Verständnis erbringen; denn es würde bei dem Vertreter des Ostens die Kenntnisnahme der westlichen Erfahrung aus der Zeit des Anbruches der zweiten Ökumene fehlen. Hat man also ein echtes Interesse am Dialog, so muß man auch dem östlichen Partner die gebührende Kenntnisnahme dieser westlichen Überlieferung ermöglichen.

Es versteht sich, daß auch die Anzahl der Gesprächspartner entsprechend gleich bemessen sein muß, um mit einem Verständnis gleicher Art und Stufe das Zwiegespräch führen zu können. Wenn diese Voraussetzungen nicht genügend erfüllt sind, dann ist mit größeren Schwierigkeiten zu rechnen. Die Westkirche, die in ihrem Lebensbereich bis auf geringfügige Teilgebiete frei ist und über eine große Anzahl von Wissenschaftlern verfügt, könnte viel mehr zur Förderung eines sinn- und zeitgemäßen Dialoges beitragen.

5. Der Dialog in der Praxis, d.i. im alltäglichen Leben, scheint mir ebenso wichtig zu sein, wie der Dialog auf wissenschaftlicher Ebene. Was ist darunter zu verstehen?

Wir wissen, und wir können beliebig feststellen, daß das Kennenlernen im alltäglichen sozialen Verkehr der Menschen, insbesondere der breiten Schichten, Mißverständnisse aufhebt und feste Bindungen unter den einfachen Menschen begünstigt. Dasselbe müßte auch bezüglich des christlichen Lebens, sowohl innerhalb wie auch außerhalb des Kirchengebäudes, zu erreichen sein. Die Zeremonien, der Kultus und das Gebet überhaupt müßten den Christen beider Kirchen zugänglich werden, sowohl in ihrer Ausführung wie auch in ihrem christlichen Gehalt. Das würde dazu führen, das religiös Wesentliche vom Sekundären unter-

scheiden zu lernen. Wie sich die Dinge gestalten lassen, darüber wollen wir hier nicht sprechen; es möge genügen, auf einiges aufmerksam gemacht zu haben.

[1] Vgl. auch unsere Ausführungen «Die gegenwärtige wissenschaftliche und kirchliche Verantwortung der Theologie»: Kyrios (1964) 262–276.

[2] Vgl. unseren Aufsatz «Das soziale Problem als ein innerkirchliches Problem» (deutsch) in der Festschrift für Prof. Dr. D. Alivisatos (1958) 579–592.

[3] Vgl. unseren Aufsatz «Theologische Probleme der modernen Orthodoxie» (deutsch): *ΘΕΟΛΟΓΙΑ* (Athen 1965) 255–269.

BASIL EXARCHOS

geboren am 8. Dezember 1903 in Ioannina-Kalentzion (Griechenland), Griechisch-Orthodoxer. Er studierte an den Universitäten von Athen, Hamburg und Leipzig und doktorierte 1933 in Theologie. Seit 1963 ist er Gastprofessor an der pädagogischen Hochschule von Esslingen. Er veröffentlichte: Der Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung im Rahmen der Theologischen Fakultät (Thessaloniki 1951), Kirche und Atheismus in orthodoxer Sicht (1969).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Konkrete Ergebnisse und Aussichten der ökumenischen Arbeit

In einer Nummer über ökumenische Experimente ist es eine internationale Zeitschrift für Theologie ihrer Stellung schuldig, wenigstens einen Überblick über die Vorgänge zu geben, die auf internationaler Ebene im Bereich der ökumenischen Bewegung verwirklicht wurden. Wir suchten dieser Verpflichtung nachzukommen, indem wir von sachkundigen Vertretern der verschiedenen kulturellen Regionen einen Bericht über ihre Erfahrungen erbaten: in Ost und West; bei jungen Kirchen, aber auch solchen Kirchen, die an einer eisenstarken Institutionalisierung festgerostet sind; bei Glaubensgemeinschaften, die unter marxistischem Regime einander näherkommen, und bei Kirchen, die unter einem kapitalistischen Stern den eigenen Kurs suchen.

In unsern Bitten um Beiträge haben wir betont, daß es sich nicht um eine Formulierung ökumenischer Wünsche, sondern um eine objektive Wiedergabe wirklicher Ergebnisse handle. Aus der folgenden Übersicht wird hervorgehen, daß die Ökumene nicht nur eine dozierende Oberschicht kirchlicher Ireniker ist, sondern ein Sauerteig des Evangeliums, der die Masse des Christentums durchsäuert, damit es ein Brot wird, das für den Menschen von heute, der schon von der einen Welt träumt, echte Nahrung sein kann. Nicht nur ist die separatistische Geisteshaltung verschwunden, sondern die neue Mentalität konkretisiert sich schon in greifbaren Ergebnissen. Zwar bleibt noch viel zu tun, aber es ist auch schon viel erreicht. Auch letzteres darf, ja muß man sich bewußt machen, sonst verlöre man den Mut zur Weiterarbeit an dem, was noch getan werden muß.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

David Bowman

In den Vereinigten Staaten

Die ökumenische Arbeit in Nordamerika, diesem großen Kontinent, erstreckt sich weiter und ist vielgestaltiger als in jedem andern Land. Unser Überblick schließt zwar Mexiko und den frankophonen Teil Kanadas nicht mit ein. In und durch ihr ökumenisches Zentrum in Montreal haben P. Irénée Beaubien und P. Stefan Valquette Großes geleistet; die Franko-Kanadier werden hier also nicht etwa deswegen übergangen, weil sie wenig tun, sondern eher deswegen, weil sie viel tun – zu viel, als daß es sich in einem solch skizzenhaften Überblick im einzelnen anführen ließe.

Das Bischofskomitee für Angelegenheiten, welche die Ökumene und die Beziehungen zu andern Religionen betreffen, steht unter der Leitung von P. Bernard Law und P. John Hotchkin und hat seinen Sitz zu Washington. Es setzt sich aus vierzehn Bischöfen zusammen, die von der Landeskonferenz der katholischen Bischöfe erwählt werden. Sie überwachen alle offiziellen Dialoge mit andern christlichen Konfessionen. Es besteht je ein eigenes Subkomitee für bilaterale Gespräche mit dem Nationalen Kirchenrat, der Episkopalkirche, der Baptistenkirche Amerikas, den Jüngern Christi, der Episkopalkirche, der Lutherischen Kirche in Amerika, der Methodistenkirche, der Orthodoxen Kirche und der Presbyterianisch-reformierten Allianz. Diskussionsthemen waren u.a. die Mischehen, die Eucharistiegemeinschaft, die Religionsfreiheit, die Lehrautorität in der Kirche und die staatliche Unterstützung für kirchliche Schulen. Das Gespräch mit den Juden wird unter der Leitung von P. Edward Flannery vorangetrieben, der an der Seton Hall Universität sein Büro hat.

In Kanada ist P. John Keating der Direktor des englischen Sekretariats der Landeskommission für Ökumenismus. Hier bestehen keine eigentlichen bilateralen Gruppen, doch nehmen römisch-katholische Delegierte als Beobachter an den Verhandlungen der Anglikanisch-unierten Kirche teil und ebenso an der Generalversammlung der Unierten Kirche von Kanada und an den Verhandlungen des anglikanischen Komitees für die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche. Es bahnt sich ein Dialog mit den Lutheranern an, und auch mit den Juden steht man in reger Beziehung.

Vor fünf Jahren wurde von Diözesandelegierten für Ökumene eine jährliche Arbeitstagung für Ökumenismus ins Leben gerufen, die zu einem bedeutenden Faktor im amerikanischen Ökumenismus wird. Sie wurde im Juni 1968 zu Detroit abgehalten, und unter den Referenten waren Eugene Carson Blake, Erzbischof John Dearden, Godfrey Diekman und Joseph Gremillion.

Im Nationalen Kirchenrat werden alle Abteilungen ökumenischer. Im Jahre 1968 schlossen sich die Missionskrankenschwestern der Abteilung für Überseeseelsorge an, und die Genossenschaft für christliche Lehre traf mit der Abteilung für christliche Erziehung ein Abkommen zur Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Lehrpläne und der Lehrerausbildung. Die Hauptarbeit wird von der Abteilung für christliche Einheit geleistet, die unter Leitung von Theodore Wedel steht. Eine gemischte Arbeitsgruppe unter dem gemeinsamen Vorsitz von Erzbischof Carberry und Pfarrer John Coventry Smith trifft sich seit 1966 zweimal im Jahr mit so ermutigendem Erfolg, daß ein kleines Komitee an den Präliminarien zu einer formellen Erörterung der Frage arbeitet, ob die Römisch-katholische Kirche in einzelnen zu schaffenden ökumenischen Gremien Vollmitglied sein soll. Auch Kanada hat eine vereinigte Arbeitsgruppe, die 1968 gebildet wurde.

Das Departement für Glaube und Kirchenverfassung veranstaltet ein jährliches theologisches Kolloquium, an dem jeweils ungefähr hundert Theologen von sozusagen allen theologischen Traditionen der Vereinigten Staaten teilnehmen. Die Diskussionsthemen waren die Bekehrung, die Evangelisation und der Erlösungsbegriff. In Kanada hat das anglophone Ökumenismussekretariat besondere Studien über Mischehen, Taufe und Nichtgläubige veranstaltet.

Das Departement für Glaube und Kirchenverfassung hat auch an zwei ökumenischen Konferenzen über christlichen Gottesdienst mitgearbeitet, an der ca. zweihundert Lutheraner, Episkopalisten und römisch-katholische Christen teilnahmen.

Die Zweimonatsschrift «Unity Trends» veröffentlicht Nachrichten, Dokumente, Interviews und Berichte von ökumenischem Belang. Von Bedeutung sind auch die ökumenischen Zeitschriften «The Lamp», «The Ecumenist» und «The Journal of Ecumenical Studies». 1952 erschien «The Revised Standard Revision» der Bibel, von der 1966 eine katholische Fassung herausgegeben wurde.

«Living Room Dialogues», ein theoretisch-praktisches Handbuch in zwei Bänden wird von ungefähr achttausend Ehepaaren verschiedener christlicher Tradition benutzt. Es dient oft zur Weiterführung der Gebetswoche für die christliche Einheit.

Diese Gebetswoche verdient besondere Erwähnung, ist sie doch die volkstümlichste ökumenische Veranstaltung und praktisch die einzige, die alle Diözesen erreicht. Das Flugblatt für die Gebetswoche wird sowohl vom Weltkirchenrat und den nationalen Kirchenräten als auch vom Bischofskomitee für Ökumene empfohlen. Die Woche wird für gewöhnlich mit Gottesdiensten begangen, die jeden Abend in verschiedenen Kirchen eines Wohnbezirks stattfinden. Oft führt diese Einheit im Gebet zu gemeinsamen Bibelrunden und zu Projekten für gemeinsame Sozialarbeit. Gottesdienste am Reformationstag sind nun für gewöhnlich «Glaubensfeste», die im Gedenken an die gemeinsame Aufgabe der Erneuerung in der Kirche begangen werden.

In fast jedem Bundesstaat bestehen örtliche Kirchenräte, und in ungefähr vierzig Bezirken sind römisch-katholische Diözesen oder Pfarreien Vollmitglieder des bundesstaatlichen oder metropolitanen Kirchenrates. In Texas haben sich die zehn römisch-katholischen Bistümer dem früheren Kirchenrat von Texas angeschlossen, so daß dieser zur Kirchenkonferenz von Texas umgebildet wurde – ein neues ökumenisches Gebilde in den Vereinigten Staaten.

Der Rat für die Kirchenunion hat seit 1962 das Gespräch mit zehn nationalen Kirchen aufgenommen. Der Vereinigung der amerikanischen Theologenschulen gehören nun auch einige katholische Priesterseminarien an. Die Gustave Weigel Society fördert die ökumenische Spiritualität. Es gibt immer mehr Zentren wie Bergamo in Dayton, Ohio, das Graymoor Ecumenical Institute in Garrison, New York, und das St. John's Abbey Ecumenical Institute of Research in Collegeville, Minnesota. Die Christliche Universitätsbewegung verband sich 1966 mit protestantischen Studentengruppen und zwei römisch-katholischen College-Organisationen.

Es wurden Sozialprogramme verfaßt für die Arbeit für den Frieden, für die pastorale Betreuung der Lateinamerikaner und der Einwanderer und für die Deltaseelsorge in Mississippi. Der katholische Hilfsdienst arbeitet in der Überseeseelsorge eng mit dem Kirchlichen Weltdienst zusammen. Die pastorale Zusammenarbeit nimmt neue Formen an in der «New City» von Columbia, Maryland, und in der St. Markus-Pfarrei in Kansas City, Missouri, wo vier Pfarrer von vier verschiedenen Kirchen eine Innerstadtgemeinde betreuen, wobei alles gemeinsam ist mit Ausnahme der Eucharistiefeier. Das Urban Training Center in Chicago hat zur Aufgabe, Seelsorger für die Zentren der Großstädte auszubilden.

Neben Papst Johannes war für uns Kardinal Bea die Verkörperung des Ökumenismus. Seine Besuche in Amerika freuten und bereicherten uns. Möge sein Geist und der von P. John Courtnay Murray und Gustave Weigel uns auf dem von ihnen gebahnten Weg zur völligen Einheit in Christus vorantreiben! Übersetzt von Dr. August Berz

DAVID BOWMAN

geboren am 20. Mai 1919 in den Vereinigten Staaten, Jesuit, 1950 zum Priester geweiht. Er doktorierte 1954 in Theologie und ist seit 1966 beigeordneter Direktor der Abteilung «Faith and Order» des National Council of Churches.

Robert Jeffery

In Großbritannien auf anglikanischer Seite

Der Ausdruck «ökumenisches Experiment» wird seit der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die vom Britischen Rat der Kirchen 1964 zu Nottingham veranstaltet worden war, in einem besonderen Sinne gebraucht. Diese Konferenz hatte die Kirchen gebeten, «auf Ersuchen örtlicher Verbände oder in neuen Städten und Wohnquartieren ökumenische Experimentierzentren vorzusehen. In solchen Zentren sollten Experimente in gemeinsamer ökumenischer Seelsorge, in gemeinsamer Benutzung von Gebäuden und Einrichtungen und in der Förderung der Mission stattfinden» (Unity begins at Home [S.C.M. Press 1964] 79).

In den Jahren zuvor war es in Großbritannien zu einer starken Zunahme örtlicher Kirchenräte gekommen, wo Christen einander trafen und sich an gemeinsamen Aktionen wie öffentliche Zeugnisdienste, Jugendwerke und gemeinsame Kirchenzeitungen beteiligten. Die Entschließung von Nottingham führte zu einer starken Entwicklung einer viel engeren Zusammenarbeit, die für gewöhnlich unter der Bezeichnung «Ökumenisches Experiment» läuft. Diese Zusammenarbeit besteht für gewöhnlich in der gemeinsamen Benutzung eines Gebäudes von seiten verschiedener Kirchen und ist oft mit irgendwelcher gemeinsamer Seelsorge verbunden. Eines der frühesten dieser Experimente wurde zu Blackbird Leys, einer Wohnsiedlung bei Oxford, in die Wege geleitet, wo eine anglikanische Kirche zugleich auch von den Freikirchen benutzt wird. Es sind daselbst zugleich ein anglikanischer Klerus und ein Klerus der freien Gemeinschaften vorhanden, wobei der Klerus der freien Gemeinschaften von den Methodisten, Presbyterianern, Baptisten, Kongregationisten und der Freundesgesellschaft in Oxford bezahlt und unterhalten wird und im Namen von ihnen allen tätig ist. Am gleichen Ort wie diese Kirche befindet sich eine römisch-katholische Kirche, und beide Kirchen grenzen unmittelbar an das Gemeindezentrum, durch das der Klerus den Bewohnern der Siedlung zu Diensten stehen und mit ihnen in Kontakt sein will. Der Gottesdienst besteht in einem getrennten sakramentalen Kult, aber in einem gemeinsamen Abendgottesdienst. Dieses Modell breitet sich nun in ganz Großbritannien aus. Wie aus einer vor kurzem angestellten Erhebung (vgl. R.M.C. Jeffery, Areas of Ecumenical Experiment, B.C.C. 1968) hervorgeht, sind gegenwärtig ungefähr zweihundert solcher Zentren vorhanden oder in fortgeschrittener Planung begriffen. Viele von ihnen bestehen in neuen Siedlungen und Wohnvierteln.

Die Errichtung solcher «Zentren zu ökumenischen Experimenten» stellt vor schwierige Probleme. Es sind viele juridische Fragen vorhanden, die, wie man hofft, durch ein neues Gesetz, das dem Parlament vorgelegt wurde, gelöst werden können. Dieses Gesetz wird es ermöglichen, Kirchengebäude auf paritätischer Basis von zwei oder mehr Konfessionen gemeinsam benutzen zu lassen. Es bestehen auch schwerwiegende finanzielle Probleme, da der Lohnansatz für den Klerus in den verschiedenen Kirchen nicht gleich hoch ist, und auch der von den verschiedenen Konfessionen von den Ortskirchen verlangte Beitrag an den Unterhalt schwankt beträchtlich.

Der hauptsächlichste Spannungsfaktor bei solchen «ökumenischen Experimenten» ist zweifellos die Eucharistie. Wenn Kirchengemeinschaften miteinander leben und arbeiten, stellt sich bei ihnen oft das Verlangen ein, die Eucharistie gemeinsam zu feiern. In einigen Kirchen halten die verschiedenen Gemeinschaften weiterhin getrennte Eucharistiefeiern; in andern Kirchen hat man auf verschiedenen Wegen das Problem zu überwinden gesucht. Einzelne wenige Kirchen sind zu einer Art paralleler Eucharistiefeier übergegangen, wobei zwei Priesterschaften im gleichen Gottesdienst, unter Verwendung eines einzigen Rituals, die Eucharistie mit getrennten Elementen für ihre Leute feiern. Oder der Klerus verschiedener Konfessionen «kon-zelebriert» bei einer einzigen Eucharistiefeier. Gegen beide Arten des Vorgehens lassen sich theologische Einwände erheben, aber sie ermöglichen es den verschiedenen Gemeinschaften, zu einer einzigen Eucharistiefeier zusammenzukommen.

Solche Versuche zu gemeinsamem Vorgehen schließen für gewöhnlich die Zusammenarbeit mit Kindern und Jugendlichen in sich, obwohl diese in dem Alter, worin sie zur vollen Mitgliedschaft zugelassen werden, für gewöhnlich konfessionsverschiedenen Unterricht erhalten.

Andere Formen der Zusammenarbeit bestehen in gemeinsamen Dienstleistungen an der Orts-

gemeinde (Altersfürsorge, Krankenbetreuung, Spitalbesuche usw.) und manchmal in der Veranstaltung von Bibelwochen. In einer solchen Bibelwoche vereinen sich Kirchen verschiedener Denominationen, um ein bestimmtes Thema aus der Heiligen Schrift gemeinsam auszulegen und zu studieren. Dies kann der gegenseitigen Vertiefung des Glaubens und dem gegenseitigen Verständnis sehr förderlich sein.

Im Gefolge der Konferenz von Nottingham hat der Britische Rat der Kirchen gemeinsam mit der Konferenz der britischen Missionsgesellschaften ein großes Studienprogramm lanciert: «The People Next Door» («Die Leute im Nachbarhaus»). Dieses war das größte Experiment ökumenischer Laienschulung, das je in Großbritannien unternommen worden ist, und es nahmen etwa 90000 Leute daran teil. Das Programm dauerte sechs Wochen. Während dieser Zeit kamen Christen aller Konfessionen in kleinen Gruppen in Häusern zusammen, um zu überlegen, wie sie dazu beitragen könnten, in der Ortschaft und in der ganzen Welt die von Gott erhaltene Sendung zu erfüllen. Die von diesen Gruppen gewonnenen Einsichten bieten eine nützliche Analyse der gegenwärtigen Lage der Kirche in Großbritannien (vgl. C.K. Sansbury u.a., Agenda for the Churches, S.C.M. 1967). Das Programm zur Förderung ökumenischer Aktionen und Experimente wird sich noch auf lange hinaus auswirken. Wie diese Gruppen herausgefunden haben, läßt sich vieles erreichen, sofern nur der Wille dazu vorhanden ist. «Ökumenische Experimente» als gemeinsame Seelsorge und Mission könnten in Großbritannien zur Regel werden, wenn nur der Wille hierzu erstarkt. Eine Gruppe, die am «People Next Door»-Programm teilnahm, formulierte dies so: «Hier, wo lange Zeit die ökumenischen Beziehungen gut waren, wird es schwer, den nächsten Schritt zur Einheit zu unternehmen, denn diesmal müssen wir bereit sein, etwas von unserer Unabhängigkeit aufzugeben.» Die Förderung dieser Bereitschaft ist heute die vordringlichste ökumenische Aufgabe in Großbritannien.

Übersetzt von Dr. August Berz

ROBERT JEFFERY

geboren am 30. April 1935, 1959 in der anglikanischen Kirche ordiniert. Seit 1968 ist er Sekretär der Abteilung «Faith and Order» des British Council of Churches.

John Coventry

In Großbritannien auf katholischer Seite

Es ist unmöglich, über die ökumenische Entwicklung auf den britischen Inseln im allgemeinen zu berichten, da zu diesen vier Länder und drei Hierarchien gehören, die alle in verschiedenem Tempo in Bewegung sind. In England ist der Hauptpartner des ökumenischen Dialogs die Kirche Englands, in Wales sind es die Freikirchen, in Schottland die Presbyterianische Kirche Schottlands. In Irland, wo die kirchlichen Verhältnisse ganz in die politischen Gegebenheiten hineinverwoben sind, liegt kein Grund vor, weshalb die Katholiken sich jemals an den *Britischen* Rat der Kirchen anschließen sollten, dem die andern irischen Kirchen angehören, oder weshalb diese andern Kirchen in einem irischen Rat der Kirchen unter den Katholiken aufgehen sollten. Was Irland betrifft, so ist zu sagen, daß trotz heldenhafter Anstrengungen kleiner Gruppen das ökumenische Denken noch nicht die Bischöfe, Priester und Gläubigen auf katholischer Seite erfaßt hat. In Schottland ist zwar eine ansehnliche ökumenische Bewegung im Gang, doch hat sie im allgemeinen bei den Christen weniger Anklang gefunden als in England und Wales, so daß sich die folgenden Bemerkungen auf diese beiden Länder beschränken werden.

Infolge der unter der Hierarchie herrschenden Tendenz, eher Weisungen von oben abzuwarten, als eigene Initiativen zu unternehmen oder zu gestatten, hatte die ökumenische Bewegung einen langsamen Start, breitet sich nun aber auf katholischer Seite rasch aus. Auch abgesehen von der Vielschichtigkeit des Anglikanismus selbst liegen komplexe und vielgestaltige kirchliche Verhältnisse vor, handelt es sich doch um ein Land, in dem eine ganze Anzahl protestantischer Gemeinschaften, inbegriffen die Quäker und die Heilsarmee, ihren Ursprung hatten und mit verschiedenen sozialen und territorialen Verhältnissen verquickt sind. Eine solche Flexibilität ist der Bewegung förderlich, die sich stets in irgendeiner Richtung entwickeln kann und nicht ohne weiteres einen toten Punkt, eine «ökumenische Müdigkeit» erreicht.

Die Briten sind ein empirisches Volk. Sie sind

keine Theoretiker und bringen dem, was die Fachleute sagen oder tun, wenig Beachtung oder Respekt entgegen. Darum kümmert sich ihr heutiges ökumenisches Denken und Erleben nicht um Dinge wie eine gemeinsame Bibelübersetzung (die eine internationale Angelegenheit ist, welche die Fachleute angeht), obwohl die revidierte Standardübersetzung zu dem am allgemeinsten verwendeten Text wird; auch nicht um andere Religionen als solche, obwohl die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Hindus und den Pakistanis ein drängendes Problem sind, und obwohl kleine Elitengruppen sich mit dem Judentum befassen; und auch nicht um die «Interkommunion», die bis jetzt weder von Katholiken noch mit Katholiken stark gewünscht wird. Es geht zunächst einfach darum, Menschen, mit denen man auch sonst zusammenlebt, in ihrem religiösen Denken und Tun kennenzulernen. Man sieht es als äußerst wichtig an, daß die ökumenische Gesinnung jeden Gläubigen ergreift und nicht bloß Sache des Klerus und einiger dafür Begeisterter bleibt; sie sollte sich an Entwicklungen innerhalb der einzelnen Ortsgemeinden bemessen lassen und nicht bloß an einzigdastehenden Ereignissen, die die Hauptlinien ziehen. Das Tempo mag wohl langsamer sein, dafür ist die Umwandlung solider. Überall sind Laiengruppen anzutreffen, die weiter voran sind als die meisten ihrer Priester, und Priestergruppen, die weiter voran sind als ihre Bischöfe.

Auf nationaler Ebene sind formelle Beziehungen und Gespräche in raschem Wachstum begriffen: mit Anglikanern, Methodisten, evangelischen Christen, mit den Freikirchen in Wales. Immer mehr beteiligt man sich am Britischen Rat der Kirchen: eine gemischte Arbeitsgruppe des Rats und der Römisch-katholischen Kirche hat soeben ihren ersten Bericht verfaßt, der von beiden Körperschaften angenommen wurde; ein katholischer Priester wurde zum Vorstandsmitglied des Britischen Rates der Kirchen ernannt; Katholiken nehmen in immer größerem Ausmaß an allen ökumenischen Landeskonferenzen teil.

Auf diözesaner Ebene nehmen örtliche Kirchenräte immer mehr Katholiken als Vollmitglieder auf, und man ist sich bewußt, daß diese Partnerschaft verstärkt und beidseitiges Vertrauen aufgebaut werden muß, bevor es an der Zeit ist, daß die katholische Kirche Mitglied des Britischen Rates der Kirchen wird. Die Entwicklung auf Gebietsebene hängt fast völlig davon ab, inwieweit die Diözese eine diözesane ökumenische Kommission gefördert (oder gar ins Leben gerufen) hat, und so gibt es fortschrittliche und rückständige Diözesen. In mehreren Schulen hat man damit begonnen, auf den verschiedenen Schulstufen Vorträge für die Schüler und Schülerinnen zu organisieren, um unter der christlichen Jugend, die in England eher konservativ als radikal ist, die ökumenische Haltung zu fördern. Ähnliche Konferenzen für die Lehrkräfte gelten – mehr als Zentren oder Bücher – als die geeignetsten Mittel zur Förderung der Erziehung zur Ökumene: ob der Unterricht ökumenisch ist, hängt nicht von einem Syllabus, sondern von der Methode des Unterrichtens ab. Im Ringen mit den sozialen Problemen arbeitet man mehr und mehr zusammen. Die von der Kirche Englands organisierte «The People Next Door» («Die Leute im Nachbarhaus»)-Kampagne war etwas, was der britischen empirischen Geisteshaltung ganz besonders entsprach, und es nahmen an ihr auch viele Katholiken teil. Überall sind ökumenische Gebets- und Diskussionsgruppen im Entstehen. Kurz, es breitet sich ein weitgespannter Prozeß der Erziehung zur Ökumene aus.

Doch es bestehen ganz dringliche Anliegen, und man hat sich bewußt zu sein, daß einige grundlegende ökumenische Probleme noch kaum auf dem Weg zu einer Lösung sind. Viele Priester haben Einladungen angenommen, auf andern Kanzeln, hauptsächlich in anglikanischen Kirchen, zu predigen, sind aber nicht bereit, die Einladung zu erwidern. Die Schritte zu gegenseitiger Anerkennung der Taufe gehen langsam vor sich, doch besteht die Hoffnung, daß durch den Britischen Rat der Kirchen ein Abkommen erzielt wird. Konfessionell gemischte Ehen sind in den Augen der Mitchristen das Haupthindernis, doch erst wenige unserer Bischöfe und Priester haben den Inhalt der Instruktion vom März 1968 erfaßt und noch weniger haben sie diese in die Tat umgesetzt. Man ist an einem toten Punkt angelangt, da die Bischöfe weitere Instruktionen aus Rom abwarten, während Rom offenbar darauf wartet, daß sich von seiten der örtlichen Kirchenleitungen ein bestimmtes Vorgehen herausbildet. Man kann noch das einzig dastehende Beispiel anführen, daß Katholiken und Anglikaner planen, in einer neuen Siedlung eine gemeinsame Kirche zu errichten, aber im allgemeinen haben, von den Universitäten abgesehen, Klerus und Volk noch kaum begonnen, irgendwie von den gleichen Prämissen aus zu denken. Man kann auch ein Seelsorgeteam auf dem Londoner Flughafen anführen, das eine gemeinsame Kapelle benützt, aber Bischöfe und Priester nehmen im allgemeinen die Gelegenheiten zu gemeinsamem Vor-

gehen in der Seelsorge noch nicht wahr. In Großbritannien werden solche Dinge eher aus dem Experiment als aus der Planung und Verordnung von oben herauswachsen. Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN COVENTRY

geboren am 21. Januar 1915 in Deal (Großbritannien), Jesuit, 1947 zum Priester geweiht. Er ist Master of Arts und Lizentiat der Theologie, Studiendirektor und Lektor für dogmatische Theologie am Heythrop College in Oxon (Großbritannien).

Jorge Mejía

In Lateinamerika

Bis vor kurzem machte es den Anschein, der lateinamerikanische Kontinent verschließe sich dem ökumenischen Wirken. Und doch deuteten einige Anzeichen darauf hin, daß in der Zeit nach dem Konzil ein Wandel eintreten werde. In einem kurzen Aufsatz[1] habe ich auf wohl etwas summarische Weise die Perspektiven aufzuzeigen versucht, die sich auf diesem Kontinent dem Aufkommen des ökumenischen Geistes eröffnen. Die spanische, nachtridentinische, regalistische religiöse Tradition, das Befangensein in liberalen Tendenzen, die Abneigung, wenn nicht immer gegen die Theorie, so doch gegen die Ausübung der Religionsfreiheit, dies sind, kurz aufgezählt, die Hindernisse auf katholischer Seite. Nicht weniger und nicht geringere Schwierigkeiten bestehen auf evangelischer Seite. Die Präsenz von orthodoxen Christen ist in diesem Panorama nicht von großem Belang.

Einige Jahre später ist, wie es scheint, die Situation eine ganz andere oder doch auf dem Weg, sich zu wandeln. Wenn auch die negativen Faktoren nicht verschwunden sind, so haben sie sich doch abgeschwächt, und vor allem: man nimmt sie nun viel leichter als negative Faktoren wahr. Zudem bietet sich die Möglichkeit an, sie mit vereinten Kräften zu überwinden. Diejenigen aber, denen es daran gelegen ist, den früheren Zustand aufrechtzuerhalten, sehen sich gezwungen, eine defensive Haltung einzunehmen und diese zu rechtfertigen.

Das Problem der evangelischen Mission in Lateinamerika, das zwar mit dem Problem der sogenannten «Sekten» zusammenhängt, nicht aber einfach mit ihm identisch ist, zeichnet sich scharf als ein Terrain ab, auf dem sich in unsern Ländern der Ökumenismus zu bewähren hat.[2] Die neue Thematik der Hebung des Menschen und, ganz allgemein, der Dienst am Menschen als Werte, die auf die Evangelisation vorbereiten, haben die Schwierigkeit nicht behoben, bieten aber einen neuen Weg zur Annäherung, um sie zu lösen.

Gerade in diesem Zusammenhang der gemeinsamen Konfrontierung mit der menschlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit von Lateinamerika, in dieser vollen Einstellung auf die Periode, in der wir gegenwärtig leben, gewahrt man die bedeutendste ökumenische Konvergenz, die größte Konzentration der Kräfte, die bezeichnendsten Errungenschaften. Ein Anzeichen dafür liegt in der Teilnahme Lateinamerikas an der Konferenz über «Kirche und Gesellschaft», die im Juli 1966 in Genf abgehalten wurde. In extremen Fällen verschwinden die konfessionellen Grenzen. Diese Bewegungen und das von ihnen Erreichte reißen aber die große Masse der betreffenden Gemeinschaften nicht mit sich. Sie vermögen auch nicht, wenigstens nicht immer, die Spaltung zwischen den evangelischen Kirchen und Gemeinschaften zu überwinden. Lateinamerika ist der Erdteil, wo die wenigsten Kirchen Mitglied des Weltrates der Kirchen sind. Und doch ist eine fortschreitende Bewegung in Gang gekommen, die auf die Einheit der evangelischen Kirchen auf dem Kontinent hinsteuert. Der institutionelle Ausdruck dieser Bewegung ist die provisorische Kommission für die evangelische Einheit in Lateinamerika (UNELAM).

Wie einst in dem von den deutschen Heeren besetzten Europa oder in den Konzentrationslagern begünstigt die Notlage die ökumenische Begegnung und Zusammenarbeit. Das Land, in dem der Ökumenismus in Lateinamerika die größten Fortschritte gemacht hat, ist vielleicht Kuba, wo die christlichen Kirchen gezwungen sind, für Gemeinden zu sorgen, die aller soziologischen und offiziellen Stützen entbehren, und zwar auf katholischer wie nichtkatholischer Seite. In dem Maße, als die christlichen Kirchen sich bewußt werden, daß sie alle die gemeinsame Aufgabe haben, in einem immer mehr entchristlichten oder nur zum Teil verchristlichten Milieu den Herrn gegenwärtig zu machen, erscheinen ihnen ihre Unterschiede als weniger scharf oder einer Lösung würdiger. Darum muß die katholische Kirche sich von der Auffassung lösen, daß der Kontinent «katholisch» sei, und müssen die andern Kirchen von der negativen

Haltung der Verdächtigung und Kritik zur positiven Haltung des theologischen Dialogs und der tätigen Zusammenarbeit übergehen. Die Zweite Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats, die im August und September 1968 zu Medellín in Kolumbien stattgefunden hat, bedeutet einen großen Fortschritt auf diesem Weg. Die christlichen Kirchen, die durch elf Beobachter, angefangen von der Orthodoxie (griechisch-orthodoxer Erzbischof von Nord- und Südamerika) bis zu einem Evangelisten (vom UNELAM) vertreten waren, sahen, wie die katholische Kirche die Reform «in capite et in membris» ernst nimmt und, ohne ihre Individualität aufzugeben, dazu einlädt, sie auf diesem Gebiet wie in andern Bereichen zu unterstützen.

Innerhalb dieser allgemeinen Perspektive bilden die typisch ökumenischen Errungenschaften nichts Neues. Der Kontinent besitzt bereits, wenn nicht eine gemeinsame Bibel, so doch wenigstens ein gemeinsames Neues Testament, das unter dem Patronat der Gemeinschaft von Taizé zu Barcelona veröffentlicht worden ist. Diese Tatsache läßt eine beständige, organische Fühlungnahme mit den so erfolgreichen und aktiven lateinamerikanischen Bibelgesellschaften als erst recht wünschbar erscheinen. Es dämmert bereits, denn einzelne Bischöfe haben die von diesen Gesellschaften verbreitete Übersetzung des Neuen Testaments «Dios llega al hombre» (Volksausgabe 1966) zum Gebrauch ihrer Gläubigen approbiert. An die Regionalversammlung der vereinigten Bibelgesellschaften, die im Dezember 1968 zu Oaxtepec (Mexico) stattfand, wurden zwei katholische Beobachter eingeladen.

Auf dem schwierigen Gebiet der Mission, das von der Mehrheit unserer Kirchen noch nicht erforscht ist, beginnt man einen Versuch zur Zusammenarbeit zu machen. Ich kenne einen solchen im Norden unseres Landes, zu dem vor allem die menschlichen Nöte der Evangelisierten geführt haben. Sicherlich gibt es noch weitere solche Versuche, die meiner Kenntnis entgehen. Andere Modelle von Zusammenarbeit ergeben sich ganz normal. Die katholischen Bischöfe würden sich nicht widersetzen, wenn sie auch befürchten, daß die «Sekten» den Klimawechsel ausnützen könnten, um Proselytenmacherei zu treiben. Unter «Sekten» versteht man die Zeugen Jehovas, die Adventisten vom siebenten Tag und gewisse Evangelisationsbewegungen, deren konfessionelle Zugehörigkeit recht unbestimmt ist.

Fortgeschrittenen städtischen Gruppen, die im allgemeinen durch gemeinsame Anliegen zusammengehalten werden, kann es gelingen, kleine, virtuell unabhängige Gemeinden zu bilden, deren konfessionelle Einstellung infolgedessen fraglich ist. In ihnen wird wahrscheinlich die Interkommunion praktiziert. Zwar tritt dieses Phänomen nicht an die Öffentlichkeit, trotz der immer größeren Zahl gemeinsamer Liturgien, von denen einige ganz offizielle Geltung haben wie beispielsweise die, die während der Zweiten Konferenz des Episkopats in Medellín stattgefunden hat. Diese Konferenz hat dadurch Aufsehen erregt, daß fünf nichtkatholischen Beobachtern die von ihnen erbetene Erlaubnis gewährt wurde, in ihrer Eucharistiefeier die Kommunion zu empfangen. Diese Beobachter waren ein Anglikaner, zwei Methodisten und Lutheraner und ein Reformierter. Die übrigen waren schon abgereist. Angesichts der vorgebrachten Bitte, die ein Glaubensbekenntnis der Gesuchsteller an die Eucharistie einschloß, wurde diese Erlaubnis gewährt gestützt auf eine Interpretation des ökumenischen Direktoriums von 1967, die damals als vertretbar erschien. Mit kühlem Verstande betrachtet, erscheint die Erlaubnis als verfrüht nicht nur infolge des voraussehbaren, nicht unter Kontrolle zu haltenden Widerhalls, den sie hervorrief, sondern auch deswegen, weil es an einer angemessenen Vorbereitung für ein theologisch und pastoral so bedeutsames Faktum fehlte. Dennoch haben, wie es scheint, die anwesenden Bischöfe, Priester und Laien – um zweihundert an der Zahl – diese ungewohnte Neuigkeit gut aufgenommen, was ebenfalls ein Faktum ist.

Inskünftig wird man keine Ebene des Ökumenismus in Lateinamerika außer acht lassen dürfen: weder die der gemeinsamen oder gegenseitigen Gesten, die Zeichenwert haben, noch die enge Zusammenarbeit für die Entfaltung und Hebung des Menschen und erst recht nicht den theologischen Dialog. Doch all dies muß aus dem eigenen Boden erwachsen.

[1] J. Mejía, Ecumenical Relations in Latin America: The Ecumenist 2; Nr. 1 (Nov./Dez. 1963) 4–6.

[2] J. Mejía, Die nichtkatholischen Missionen in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung: Concilium 2 (1966) 283–286.

Übersetzt von Dr. August Berz

JORGE MEJÍA

geboren am 31. Januar 1923 in Buenos Aires, 1945 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Bibelwissenschaften und doktorierte 1956 in Theologie. Seit 1968 ist er Sekretär der Abteilung für Ökumenismus der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM).

Johannes Brosseder

In der Bundesrepublik Deutschland

Eine Dokumentation dessen, was in Deutschland auf ökumenischem Gebiet geschieht, bedarf zunächst eines Hinweises auf das, was sich einer Dokumentation im einzelnen entzieht. Gedacht ist hier vor allem an die schon teilweise erfreulich guten zwischenkirchlichen Beziehungen auf «unterster Ebene» in den Pfarrgemeinden (gemeinsame Glaubensseminare, gemeinsame Vortragsabende, gegenseitige Einladungen bei kirchlichen Ehrentagen u. a.) und innerhalb der einzelnen Berufsgruppen, kurz: in der Vielfalt des gesellschaftlichen und politischen Lebens der Bundesrepublik. Der dort antreffbare und vorhandene Wille der Christen zur Gemeinsamkeit beruht auf einem *so* in der Geschichte der Kirchen kaum jemals vorgefundenen Engagement am Christlichen und seiner glaubwürdigen Realisation; er beruht auf der Überzeugung, daß alle Christen sich nur der Sache Jesu verschrieben haben.

Im Horizont dieser Aussagen ist die folgende Dokumentation zu sehen. Von den jeweiligen Kirchenleitungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz sind eine Reihe von gemeinsamen Kommissionen und Institutionen geschaffen worden, die sich offiziell mit den ökumenischen Fragen beschäftigen sollen und in welchen Mitglieder der Kirchen gleichberechtigt vertreten sind. Ihre Arbeit wird vielfach getragen von den jeweils konfessionell gebundenen ökumenischen Kommissionen, die von jeder Kirchenleitung eigens zum Studium der ökumenischen Probleme geschaffen wurden. Neben diesen rein kirchlichen Institutionen und Kommissionen sind an den staatlichen Universitäten, welche eine theologische Fakultät besitzen, vielfach Institute für ökumenische Theologie errichtet worden, die in Forschung und Lehre das Ökumenische zum Gegenstand ihrer Arbeit gemacht haben. Im deutschen Sprachraum sind es mehr als fünfzig (vgl. *Una Sancta* 22 [1967] 235 bis 252). Eine kurze Anmerkung zu zwei Institutionen sei gestattet. Leider hat die Arbeit der «Gemeinsamen Kommission des Rates der EKD und der Konferenz der katholischen Bischöfe Deutschlands» bisher kaum konkrete Ergebnisse gezeitigt. Ferner kann die Arbeitsweise der «Ökumenischen Kommission der Konferenz der katholischen Bischöfe Deutschlands» noch nicht befriedigen. Ihre Fruchtbarkeit ist vor allem dadurch stark beeinträchtigt, daß die Kontakte nicht zu allen vorhandenen ökumenischen Institutionen gesucht und hergestellt wurden. Nach wie vor ist die Zusammenfassung und Koordination der Arbeit der verschiedenen ökumenischen Stellen in der Bundesrepublik nicht geleistet.

Eine gemeinsame Feier der Eucharistie ist bislang noch nicht möglich. Dies hindert aber nicht dort gemeinsam zu sein, wo man nicht getrennt ist. Dies dokumentiert sich vor allem in den fast überall praktizierten ökumenischen Wortgottesdiensten, die von Geistlichen und Laien der Kirchen gemeinsam gestaltet werden; mancherorts hat sich hierbei die Form der Dialogpredigt bzw. die Diskussion mit der versammelten Gemeinde ausgesprochen bewährt. Daß der thematisch gestaltete Gottesdienst – wie etwa ein kürzlich in Köln veranstalteter Gottesdienst mit politischer Akzentsetzung – weiter ausbaufähig wäre, sei hier nur am Rande vermerkt. Es bleibt jedoch zu bedenken, daß nicht nur das politische Engagement des Christen Thema eines solchen Gottesdienstes werden kann und soll. Gerade in Hinsicht auf das gemeinsame gottesdienstliche Leben wurde für den deutschsprachigen Raum zwischen der katholischen, evangelischen und altkatholischen Kirche ein gemeinsamer Vaterunser-Text erarbeitet, der mittlerweile in den Kirchen schon verwendet wird. Ebenso arbeitet man an einem gemeinsamen Text der Glaubensbekenntnisse. Eine streng nach biblischen Gesichtspunkten aufgestellte neue und für alle Christen gemeinsame Perikopenordnung ist leider noch ökumenische Zukunftsmusik, ebenso ein einheitliches, den Ansprüchen unserer Zeit voll genügendes deutsches Gesangbuch. Gearbeitet wird auch an einer neuen, gemeinsamen Bibelübersetzung. Erreicht werden konnten bisher auch gemeinsame Taufvereinbarungen zwischen den Diözesen und den entsprechenden Kirchenleitungen, die die fragwürdige Praxis der Konditionaltaufe bei Übertritten von der einen in die andere Konfession außer Kraft setzten; Konditionaltaufe ist praktisch in der katholischen Kirche nur noch dann gestattet, wenn die zuständige evangelische Kirchenleitung die Überzeugung gewonnen hat, daß entgegen den Anweisungen der evangelischen Agenden getauft wurde.

Ein interkonfessioneller Arbeitskreis zur Vorbereitung der Gebetswochen für die Einheit der

Christen erarbeitet jedes Jahr entsprechende Texte für die ökumenischen Gottesdienste. Die Mitglieder dieses Arbeitskreises setzen sich zusammen aus Vertretern des Sekretariats der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK und einer Gruppe von Vertretern katholischer ökumenischer Zentren, die mit Zustimmung des römischen Sekretariats für die Einheit der Christen gebildet wird.

Auf dem Katholikentag in Essen wurde eine in das Leben beider Kirchen vollintegrierte ökumenische Mischehenseelsorge in Deutschland verlangt, so wie sie in der Diözese Passau schon seit längerem praktiziert wird.

Mancherorts – vor allem in Diasporagebieten – ist es schon seit langem gute ökumenische Gewohnheit, daß Katholiken ihren Gottesdienst in evangelischen Kirchen feiern können und umgekehrt. Es müßte in jedem einzelnen Fall eines Kirchenneubaus mindestens mitüberlegt werden, ob nicht *ein* gemeinsamer Kirchenraum den Gottesdienstbedarf von zwei Gemeinden decken kann. Und wieviel wäre für den Dienst der Kirche an und für die Gesellschaft gewonnen, wenn statt des nach gründlicher Prüfung nicht notwendigen zweiten Kirchenraumes jeweils etwa ein Altersheim oder ein Kindergarten errichtet oder die Gelder für Personal verwendet werden könnten.

Für den Bereich der Schule konnten in der letzten Zeit einige Fortschritte verzeichnet werden. Statt der Bekenntnisschule ist nun fast überall die christliche Gemeinschaftsschule errichtet. In Bayern wurde als Ergebnis eines Volksbegehrens die christliche Volksschule errichtet, in der die Kinder nach gemeinsamen christlichen Leitlinien, die von den zuständigen Kirchenleitungen vereinbart wurden, erzogen werden. Unverständlicherweise waren jedoch auf katholischer Seite die Gegenkräfte so stark, daß in einer eigenen Erklärung der bayerischen Bischöfe zu den genannten Leitlinien der Satz aufgenommen wurde, daß sie – die Bischöfe – «nach wie vor für eine bekenntnismäßige Schulbildung eintreten». Trotz dieses Satzes arbeitet man an einem ökumenischen Gebet- und Gesangbuch für den Gebrauch in der Schule.

Für das Jahr 1971 soll die regelmäßige Folge der Katholikentage und der Evangelischen Kirchentage zugunsten eines gemeinsamen Kirchentags unterbrochen werden. Ein solcher Kirchentag kann mächtige Impulse in den Innenraum der einzelnen Kirchen vermitteln.

Nach Auskunft des Ökumenischen Instituts der Abtei Niederaltaich, das mit der Wahrnehmung der praktischen Arbeit mit den Kirchen reformatorischen Bekenntnisses in Deutschland betraut wurde, existieren in Deutschland zur Zeit ca. 200 ökumenische Kreise, die vielfach untereinander keinen Kontakt haben und deren Arbeit noch nicht koordiniert ist, eine Aufgabe, der sich die Abtei für die Zukunft stellen will.

Ein großes Verdienst an der guten Zusammenarbeit zwischen den Kirchen auf breitester Basis haben die kirchlichen Akademien. Als Beispiel sei lediglich die gute Zusammenarbeit der Evangelischen Akademie Bad Boll und der Katholischen Akademie in Stuttgart-Hohenheim sowie die der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern erwähnt. Es wäre jedoch zu wünschen, daß gerade die Akademien auf gemeinsam durchgeführten Tagungen noch stärkere ökumenische Initiativen entwickeln, damit auf beiden Seiten das schon vorhandene ökumenische Bewußtsein der Gemeinden stärker fundiert und in zu diskutierenden Lösungsmodellen sichtbareren Ausdruck verliehen bekäme. In diesem Zusammenhang verdient die überregionale kirchliche Presse besonders hervorgehoben zu werden. Die beiden evangelischen Wochenzeitungen «Christ und Welt» und das «Sonntagsblatt» sowie die große katholische Wochenzeitung «Publik» sind in Information, Analyse und Kommentar von wirklich ökumenischer Aufgeschlossenheit und offenbaren den Geist der Zusammenarbeit.

Gemeinsam engagiert sind auch die großen kirchlichen Hilfsorganisationen: die Caritas und das Diakonische Hilfswerk der EKD. Ihre Aktionen sind vielfach aufeinander abgestimmt und koordiniert. Ebenso arbeiten die kirchlichen Hilfswerke «Misereor» und «Brot für die Welt» sehr intensiv zusammen. Gemeinsam aktualisierten sie den Gedanken des Opferns, indem sie den Freitag als «Tag des brüderlichen Teilens» proklamierten. In allen katholischen und evangelischen Kirchen sind Opferstöcke für diesen einen Zweck des brüderlichen Teilens aufgestellt.

In den zahlreichen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit arbeiten Katholiken, Protestanten und Juden am Problem des Verhältnisses von Kirche und Judentum.

Schließlich sei von dem vielfach in den einzelnen theologischen Fakultäten vorhandenen Willen zu theologisch-wissenschaftlicher Zusammenarbeit die Rede. Hier verdient besonders der Evangelische und Katholische Ökumenische Gesprächskreis erwähnt zu werden, der schon direkt nach dem Kriege das ökumenische Gespräch auf wissen-

schaftlich-theologischer Ebene begann. In letzter Zeit sind auf katholischer Seite zwei neue wissenschaftliche Reihen mit ökumenischer Zielsetzung eröffnet worden: die von H. Küng und J. Ratzinger herausgegebenen «Ökumenischen Forschungen» sowie die in München von H. Fries herausgegebenen «Beiträge zur ökumenischen Theologie». In den vom Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn herausgegebenen konfessionskundlichen und kontroverstheologischen Studien sind ebenso eine Reihe von Arbeiten mit ausgesprochen ökumenisch orientierter Thematik erschienen. Die bekanntesten und bedeutendsten ökumenischen Zeitschriften in Deutschland auf katholischer Seite sind die *Una Sancta* (Zeitschrift für ökumenische Begegnung) und die *Catholica* (Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie); auf evangelischer Seite ist hier die von H. Krüger herausgegebene *Ökumenische Rundschau* zu nennen. Ebenso ist die ökumenische Aufgeschlossenheit der *Herder-Korrespondenz* und der *Evangelischen Kommentare* zu erwähnen.

Das Institut für Ökumenische Theologie der Universität München veranstaltet regelmäßig zweimal im Jahr wissenschaftlich-theologische Tagungen mit der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Erlangen. Dabei wird vor allem versucht, aus der längst vorhandenen Erkenntnis heraus, daß – genau genommen – die Differenzen zwischen Katholiken und Protestanten nur in der Ekklesiologie liegen, die *Konsequenzen* für gemeinsame theologische Arbeit zu ziehen, die sich vor allem von den Fragen der heutigen Zeit bewegt weiß und auf sie christliche Antwort zu geben versucht.

JOHANNES BROSSEDER

geboren am 10. Dezember 1937 in Leverkusen, Katholik, Assistent am Institut für Ökumenische Theologie der Universität München, veröffentlichte: Ökumenische Theologie = Theologische Fragen heute 10 (München 1967).

Werner Becker

In der Deutschen Demokratischen Republik

Im Raum der Deutschen Demokratischen Republik, im Mutterland der Reformation, leben evangelische und katholische Christen nahe beieinander. Versuchte die kleine katholische Minderheit (oft weniger als 3%) in früherer Zeit ein eigenes Diasporabewußtsein auszugestalten, so überwiegt heute das Bewußtsein einer gemeinsamen Diaspora aller Christen in der heutigen Welt.

Nach 1945 strömten viele Tausende Katholiken, die aus den Ostgebieten ausgesiedelt waren, in unseren Raum, und die Seelsorge mußte neu ausgerichtet werden. Das geschah von Anfang an im ökumenischen Geist. Tausendfach wurde den versprengten katholischen Gemeinden die Mitbenutzung evangelischer Kirchen in Stadt und Land gewährt, und aus diesem Gastverhältnis ergaben sich bis heute Kontakte, die sich immer neu als fruchtbar erweisen. Nicht nur Pfarrer, sondern auch Gemeinden sind aneinander nahegerückt. Vielerorts wird heute Freud und Leid einer Gemeinde von der anderen mitgetragen.

Diese neue Brüderlichkeit läßt sich an einer Fülle von Ereignissen, auch aus jüngster Zeit, aufzeigen, die alle zur Bewährung des Christseins im Alltag der heutigen Welt helfen. Das gilt auch für die Weise, wie die 1000-Jahrfeier des in der Reformationszeit untergegangenen Erzbistums Magdeburg und seiner Suffraganbistümer Merseburg, Zeitz-Naumburg und Meißen begangen wurde. *J. Gülden* schrieb: «Wir möchten die Jahrtausendfeier... mit den Christen der anderen Konfessionen gemeinsam begehen, soweit es in Glaube, Hoffnung und Liebe möglich ist.»[1] So gab es am 24. Mai und am 1. September 1968 in Dresden zwei (einander glücklich ergänzende) Gottesdienste, die mit dem gemeinsam erteilten Segen der anwesenden katholischen und evangelischen Bischöfe abschlossen. In der Kreuzkirche wurde von evangelischer Seite das Schuldbekenntnis Papst Paul VI. aufgenommen, die Aufgabe des gemeinsamen Dienstes an der nichtchristlichen Welt wurde als der neue «Aspekt der Hoffnung» dargestellt, «die die Christenheit für ihre eigene, gemeinsame Zukunft hat». In dem Wortgottesdienst in der katholischen Hofkirche hielt der lutherische Bischof Noth die Homilie. In allen Großstädten der Diözese Meißen gab es Feierstunden für die Katholiken in evangelischen Kirchenräumen.

Im Jahre 1967 war der 450. Jahrestag der Reformation ebenfalls auf neue Weise begangen worden. Der Höhepunkt der zentralen Veranstaltungen in Wittenberg war ein ökumenischer Tag, bei dem ein von Kardinal Bea an den Lutherischen

Weltbund gerichtetes Grußtelegramm verlesen wurde. Studientagungen mit katholischer Beteiligung sowie ökumenische Gottesdienste der Jugend und von Studentengemeinden waren vorhergegangen, und im Schlußwort in Wittenberg wurde das neue katholische Verständnis für die Anliegen Luthers als das «erregende» Moment der ganzen Feier bezeichnet.

Die ökumenischen Initiativen und Ereignisse sind die ersten Früchte dieses neuen Geschichtsbewußtseins, gewachsen in einer bestimmten Situation. So sind sie kaum als ökumenische «Experimente» zu bezeichnen. Es gibt in der DDR wenig Versuche dieser Art, die gleichsam unverbunden im Raum stehen.

Aus der Notlage, daß Hunderte von katholischen Gemeinden seit 20 Jahren keine Möglichkeit haben, zu einem eigenen Kirchenraum zu gelangen, ist in jüngster Zeit die Notwendigkeit deutlich geworden, den Schritt vom bloßen Gastverhältnis zu gemeinsamer seelsorglicher Verantwortung zu wagen. Hatte es schon seit Jahren verschiedentlich gemeinsame Studienkreise von Pfarrern und Theologieprofessoren gegeben, so werden heute pastorale Aufgaben, etwa in Neubaugebieten der Großstädte, gemeinsam angegangen, und es werden Tage geistlicher Besinnung gemeinsam gehalten. Als in Leipzig infolge des Abbruches der von beiden Kirchen benutzten Universitätskirche eine Neuregelung des Gastverhältnisses der Propsteigemeinde Leipzigs notwendig geworden war, wurde der Propst dieser Gemeinde von dem Superintendenten in die evangelische Nikolaikirche feierlich eingeführt in einem ökumenischen Gottesdienst.

Schon seit 1954 hatte unter Leitung von Pfarrer F. Stahlschmidt eine Bruderschaft bestanden, die im Geist der Gebetswoche für die Einheit der Christen ihre Mitglieder zum täglichen Gebet verpflichtete. Sie wurde jetzt in einen ökumenischen Gebetsring umgewandelt, für den auch ein evangelischer Pfarrer mitverantwortlich zeichnet. Modelle für ökumenische Gebetsstunden wurden besonders von Studentengemeinden aufgestellt,[2] deren Tradition in Leipzig bis auf das Jahr 1947 zurückgeht.

Am 18. Januar 1969 gestaltete Kardinal *Bengsch* gemeinsam mit dem evangelischen Bischofsvertreter *Schönherr* einen Wortgottesdienst in der St. Hedwigskathedrale zu Berlin. Für die Bereitstellung der Gebetstexte für solche Gottesdienste haben sich jetzt die Evangelische Verlagsanstalt in Berlin und der St. Benno-Verlag in Leipzig zusammengetan.

Ein starker Impuls zur Annäherung der Konfessionen ist seit 1958 von einem durch Pfarrer *K. Herbst* angeregten und von evangelischen Pfarrern mitverantworteten Briefkreis ausgegangen. Die über 1000 Teilnehmer, zumeist Geistliche, verbindet außer Rundbriefen und Informationen und jährlichen Begegnungen monatlich ein Wort der Schrift zum gemeinsamen Bedenken. Auch die Anregung zum gegenseitigen Austausch von Katechismen und ökumenisch bedeutsamer Literatur hat sich als hilfreich erwiesen.

Durch das Konzil erhielten die schon vorher vorhandenen Ansätze einen starken Auftrieb. Die vielen Vorträge, die von Bischöfen und anderen Konzilsteilnehmern im ganzen Land gehalten wurden, fanden auch bei evangelischen Christen, besonders bei Pfarrerkonventen, großes Interesse.

Für eine Woche im Januar 1969 lud die Evangelische Michaelsbruderschaft Vertreter aller in der DDR wirkenden Bruderschaften und Ordensgemeinschaften zu einer Besinnung auf die gemeinsamen Wurzeln ihres Gemeinschaftslebens ein.

Daß der «Evangelische Bund» neuerdings seine Studienwochen unter Beteiligung katholischer Referenten und Mitarbeiter veranstaltet, ist ebenfalls ein Ergebnis der durch das Konzil geschaffenen Atmosphäre. Die von ihm eingerichtete Konfessionskundliche Forschungsstelle in Potsdam steht zu der vom Bischof von Meißen in Leipzig gegründeten Ökumenischen Arbeitsstelle in einem Verhältnis brüderlicher Zusammenarbeit. Bemerkenswert ist auch, daß der einzige in der DDR erschienene Überblick über «Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils» vom evangelischen *U. Kühn* ist (Berlin 1967). Die Evangelische Bibelgesellschaft Berlin hat bei Gelegenheit ihres 150jährigen Bestehens die katholische Übersetzung des Neuen Testamentes von *F. Tillmann* in ihre «Tetrapla» aufgenommen. Bei ihrer Tagung in Berlin am 19. März 1968 wurde zum ersten Mal einem Katholiken ein Referat übertragen.

Seit dem Konzil kann man sagen: Je lebendiger eine Gemeinde mit ihren verschiedenen Gruppen ihre Arbeit gestaltet, umsomehr ist sie auch dem ökumenischen Anliegen geöffnet. Das gilt auch für die Jugendarbeit. Es gibt Studentengemeinden, die, eine schon bestehende Tradition wieder aufnehmend, ein gemeinsames Semesterprogramm aufstellen und öfters ihre Referenten austauschen.

Seit dem Konzil sind viele neue Gruppen und Kreise mit ökumenischer Ausrichtung und oft auch mit ökumenischer Zusammensetzung entstanden. So haben in Leipzig die katholischen und evangeli-

schen Akademikerkreise eine «Arbeitsgemeinschaft für die Einheit der Christen» gebildet.

Für die Jugend beider Konfessionen ist besonders in der Zeit nach dem Konzil die 1958 von Präses *L. Kreyssig* gegründete «Aktion Sühnezeichen» zum Segen geworden. In Verbindung mit ihr gibt es auch seit 1960 eine Hilfsaktion gegen den Hunger in der Welt, die von einem katholischen Laien geleitet wird.

Nun wäre noch manches zu berichten über Kontakte und Initiativen auf allen Ebenen: über die Zusammenarbeit der Kirchen im Kampf gegen den Hunger in der Welt, über regelmäßige Beratungen zwischen Kirchenleitungen, wobei z. B. Vereinbarungen über die Konditionaltaufe von Konvertiten getroffen und andere «Härtefälle» besprochen wurden; über die ökumenische Dimension der Arbeit der katholischen Seelsorgeämter; über die gemeinsame Ökumenisch-theologische Arbeitsgemeinschaft von Hochschullehrern; über die Kontakte zwischen den theologischen Ausbildungsstätten, die zu einem gelegentlichen Austausch von Dozenten geführt haben; über die wachsende ökumenische Ausrichtung der Theologenerziehung usw.

Immer mehr wird die Öffnung zur Welt hin als entscheidend für die Zukunft des Ökumenismus erkannt. Gerade unsere Erfahrung von der uns aufgegebenen Situation läßt uns besser als anderswo erkennen, daß «der Konfessionalismus... u. a. auch als ein Verlust an Weltbezug zu umschreiben» ist. «Die Situation in der DDR gestaltet das Verhältnis der Konfessionen zueinander in exemplarischer Weise und macht das Vordringen zum Eigentlichen des Gesprächs und des Miteinanders vielleicht besonders leicht»,[3] – eine Chance, die zugleich eine Verpflichtung bedeutet.

[1] Vgl. J. Gülden, Jahr des Herrn, Katholisches Hausbuch, 17. Jg. (Leipzig 1968) Vorwort.

[2] Vgl. W. Trilling und W. Muschick, Ökumenischer Gottesdienst in Leipzig: P. Benkart und W. Ruf (Hrg.) Katholische Studentenseelsorge [Geschichte und Gestalt] (Paderborn 1965) 194–197.

[3] Vgl. U. Kühn, Brüderlicher Aufbruch: Jahr des Herrn aaO. 243f.

WERNER BECKER

geboren am 17. Mai 1904 in Deutschland, Oratorianer, 1932 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Rechtswissenschaft, des kanonischen Rechtes und Referent für ökumenische Fragen der Ordinarienkonferenz der Bistümer und Kommissariate der DDR.

René Beaupère

In Frankreich

Der konkrete Ökumenismus betätigt sich in Frankreich in drei Hauptrichtungen:

1. Gemeinsame Bibelarbeit

Man arbeitet seit fünf Jahren an einer ökumenischen Bibelausgabe und hofft, sie 1975 abschließen zu können. Beachtenswerterweise begann man diese Arbeit von Grund auf: zuerst hatten die Übersetzer daran gedacht, von einer schon bestehenden Übersetzung auszugehen und diese lediglich zu überarbeiten; schließlich aber hat man sich entschlossen, etwas ganz Neues zu schaffen. Bei der gemeinsamen Arbeit zeigt es sich, daß die Meinungsverschiedenheiten sich zumeist nicht aus konfessionellen Unterschieden, sondern aus divergierenden Standpunkten auf exegetischer Ebene ergeben.

Zu dieser Initiative kam 1966 die Annahme eines gemeinsamen Vaterunser-Textes hinzu. Leider haben wir noch keine gemeinsame Fassung des Credo und des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Im Hinblick insbesondere auf die Mischehen, aber auch sonst wäre zu wünschen, daß man sich um eine ökumenische Kinder- und Jugendkatechese bemühte. Auf diesem Gebiet ist bis jetzt noch nichts Bedeutendes geschehen.

Hingegen hat die im Gang befindliche Bibelübersetzung interkonfessionellen biblischen Arbeitsgruppen neuen Auftrieb gegeben. Einzelne von ihnen haben auch Anregung und Hilfe empfangen durch die Kurshefte der «Formation oecuménique interconfessionnelle» (F.O.I.), die seit 1966 von einer Equipe von Protestanten, Katholiken und Orthodoxen für alle Christen französischer Sprache herausgegeben werden.[1] Einer dieser zahlreichen Kurse behandelt gerade die ökumenische Bibellesung.

Die ökumenischen Pilgerreisen in das Heilige Land haben ebenfalls zur Entstehung von Bibelgruppen dieser Art geführt.[2] Diese Pilgerreisen nach Palästina an die Stätten des Alten und des Neuen Testaments, nach Kleinasien oder noch weiter an Gedenkstätten der Kirchengeschichte bringen auch den Vorteil mit sich, daß Christen

verschiedener Kirchen während mehrerer Wochen zusammenleben.

2. Seelsorge an gemischten Ehen[3]

Die ersten Mischehengruppen sind in Frankreich 1962 entstanden. In diesen sechs Jahren haben sie sich entfaltet und bestehen heute in vielen großen Städten. Das Zentrum von Villemétrie, die Abteien Ligugé und Bec sowie die Gemeinschaft von Taizé nehmen solche Ehepaare zu Exerzitien oder Einkehrtagen auf.

In den Städten und Regionen, wo (noch) keine solchen Gruppen bestehen, bestrebt man sich, in Zusammenarbeit von Pastoren und Priestern eine gemeinsame Mischehenseelsorge aufzubauen, insbesondere für die Vorbereitung der Brautleute auf die Ehe.

Diese so notwendige Zusammenarbeit ist der Initiative einiger Ehepaare, Pastoren und Priester entsprungen, wird aber jetzt von allen kirchlichen Autoritäten unterstützt und gefördert, die im Juni 1968 gemeinsam Empfehlungen herausgegeben haben. Diese Broschüre, die eines der positivsten kirchlichen offiziellen Dokumente bildet, die bis jetzt auf der Welt veröffentlicht worden sind, ist nur durch die ihr vorausgegangenen Erfahrungen ermöglicht worden, doch steht zu erwarten, daß sie hinwieder dazu beiträgt, diese so nutzbringende gemeinsame Pastoration noch weiter auszudehnen.

Im Hinblick darauf, daß die Eheleute und der Klerus selbst die Haltung der Kirche auf diesem Gebiet oft nicht kennen, und im Wunsche, mit andern, insbesondere mit alleinstehenden Brautleuten und Ehepaaren ihre Erfahrungen auszutauschen, haben konfessionsverschiedene Ehepaare von Lyon und der Schweiz unter aktiver Mitarbeit ihrer geistlichen Berater im Herbst 1968 eine neue Initiative unternommen: die Herausgabe einer Quartalschrift, die sich gänzlich mit ihren Problemen befaßt.[4]

Auf diese Weise bilden die gemischten Ehen, die sich loyal in das Leben ihrer Kirchen eingliedern (ihre Zahl wächst im Vergleich zu denen, die nur ein kirchliches Randdasein führen), heute eine treibende Rolle in der ökumenischen Bewegung.

3. Präsenz in der Welt

Zahlreiche und vielfältige ökumenische Experimente werden in Frankreich auch auf dem Gebiet des christlichen Apostolats, des karitativen, sozialen, ja selbst wirtschaftlichen und politischen Einsatzes vorgenommen. Sowohl auf örtlicher wie regionaler Ebene liegen viele Beispiele dafür vor. Diese Zusammenarbeit erstreckt sich bis in die Strukturen der Organe und Bewegungen hinein. Es besteht eine Tendenz zur «Interkonfessionalisierung». Der katholischen Wochenschrift «Témoignage chrétien», zu dessen Redaktionskomitee ein Dominikaner und ein reformierter Pfarrer gehören, entspricht jetzt die protestantische Bewegung «Christianisme social», die im Frühling 1968 einen Dominikaner in ihr Komitee gewählt hat.

Noch bedeutsamer ist die Tätigkeit der CIMADE, einer Hilfs- und Entwicklungsorganisation, die vor dreißig Jahren von Protestanten (und Orthodoxen) gegründet worden war, nach und nach aber interkonfessionell geworden ist. In ihren Equipen, die in Frankreich und im Ausland am Werk sind, betätigen sich an der Seite von Protestanten und Orthodoxen auch viele Katholiken. Die Bewegung hat aus dieser Entwicklung die Konsequenzen gezogen, ihre Statuten geändert und mehrere katholische Persönlichkeiten in ihr Direktionskomitee aufgenommen.

Die Interkommunion – die von den Theologen und kirchlichen Autoritäten nicht genügend beachtet worden war, bis die gemeinsame Eucharistiefeier, die am 2. Juni 1968 in Paris stattfand, ihnen die Augen auf einmal geöffnet und sie zu einer ernstlichen Prüfung der Frage veranlaßt hat – ist der Stein des Anstoßes und wird wahrscheinlich immer mehr ein solcher sein.

Die genannten kleinen Equipen, denen auch noch einige andere, insbesondere die von der Gemeinschaft von Taizé inspirierten Jugendgruppen, beizuzählen sind, bilden die bescheidenen Werkstätten, in denen die Züge herausgemeißelt werden, die das Antlitz der Kirchen – der erneuerten Kirche – von morgen prägen werden.

[1] Formation œcuménique interconfessionnelle (F. O. I.), [2] place Gailleton, F–69 Lyon 02.

[2] R. Beaupère (Herausg.), Protestants et catholiques en marche. Les pélérinages œcuméniques au Pays de la Bible (Paris 1967); J. Cabriès, Le Caravansérail (Le Jas-Farcalquier) 1968.

[3] Pastorale commune des foyers mixtes. Recommandations de l'Eglise catholique et des Eglises réformées et luthériennes de France (Paris-Lyon 1968, im Gemeinschaftsverlag der Ed. Saint-Paul und der Société Nouvelle des Publications Protestantes).

[4] Foyers mixtes, bulletin trimestriel, 2 place Gailleton, F–69 Lyon 02.

Übersetzt von Dr. August Berz

RENÉ BEAUPÈRE

geboren am 2. März 1925 in Lyon, Dominikaner, 1951 zum Priester geweiht. Er ist Lektor für Theologie, Direktor des Ökumenischen Zentrums Saint-Irénée in Lyon und Direktor der Zeitschrift «Lumière et Vie».

Wim Boelens

In den Niederlanden und Belgien

Um die ökumenischen Experimente in den örtlichen Gemeinden zu verstehen, darf man nicht vergessen, daß die kirchlichen Behörden in den Niederlanden und in Belgien z. Z. einer ökumenischen Annäherung mit Sympathie gegenüberstehen und diese durch offizielle Organisationen stützen. Die wichtigste Körperschaft, in der sich die obersten Leiter der Kirchen zur Beratung einer Zusammenarbeit in Wissenschaft, Studium und Pastoral treffen, ist der am 21. Juni 1968 errichtete «Nationale Raad van Kerken in Nederland», zu dem neun Kirchen und christliche Gemeinschaften als Mitglieder zählen. Dieser Rat der Kirchen löst den «Ökumenische Raad van Kerken» ab, an dem als gleichberechtigtes Glied nur solche Kirchen teilnehmen konnten, die auch Mitglied des Weltrates sind. Dies entsprach nicht mehr der niederländischen Situation, in der auch die Römisch-katholische Kirche, zusammen mit den Kirchen der Reformation, an der ökumenischen Arbeit teilnimmt. Hier mußte eine Struktur auf Landesebene geschaffen werden, die der Entwicklung der Verhältnisse vorausläuft. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf brachte für diese Pluriformität ganzes Verständnis auf. Aus dieser Gipfelbesprechung ging die wechselseitige Taufanerkennung zwischen der Römisch-katholischen Kirche, der Hervormde Kerk, den Gereformeerde Kerken und der Evangelisch-lutherischen Kirche in den Jahren 1967/68 hervor. Auf der Grundlage dieser gegenseitigen Anerkennung der Taufe ergibt sich die Anerkennung eines christlichen Kernbekenntnisses, das weiter ausgearbeitet wird und binnen kurzer Zeit in Pastoralgespräche bezüglich der konfessionsverschiedenen Ehe einmünden wird.

Entsprechend dem Nationalen Rat der Kirchen wird mit einstimmig beschleunigter Bemühung in verschiedenen Städten ein lokaler Rat der Kirchen errichtet. Wie im nationalen Rat der Kirchen verpflichten sich die Mitgliedskirchen, «nicht *allein* zu tun, was sie ohne unüberbrückbare prinzipielle Schwierigkeiten *gemeinsam* tun können». So betreibt man in einigen großen Städten (Amsterdam, Rotterdam, Groningen) gemeinsamen Kirchbau oder den Bau von Mittelpunkten für soziale Dienste. Man überlegt gemeinsam mit den zivilen Behörden, um wirkungsvolle Unterstützung zu erhalten. Die Spannungen sind trotzdem oft noch recht groß.

Wichtige Voraussetzung für das Gelingen der Arbeit im lokalen Rat der Kirchen, in dem jede Kirchengemeinschaft mit mindestens zwei Mitgliedern vertreten ist und das Laienelement vorherrscht, sind die interkonfessionellen Konvente der kirchlichen Amtsträger. Sie gibt es an vielen Orten mit konfessionsverschiedener Bevölkerung, besonders im überwiegend protestantischen Norden des Landes. Diese Konvente besprechen dogmatische oder pastorale Fragen. Der Rat der Kirchen bedeutet einen wesentlichen Schritt vorwärts, weil durch ihn breitere Schichten der Gemeinde engagiert werden und weil man so (bei aller Freundlichkeit) über das unverbindliche Gespräch hinauskommt.

Noch tiefer stößt man zum Fundament vor über die interkonfessionelle Gesprächsgruppen-Arbeit, die sich seit zwei Jahren besonders im Norden des Landes stark ausbreitet. Im Gebiet der Diözese Groningen schlägt eine Kommission aus offiziellen Vertretern der kirchlichen Gemeinschaften, die zum Rat der Kirchen gehören, die Bildung von Gesprächsgruppen vor, zu denen sich zehn bis zwölf Gläubige aus verschiedenen Kirchen viermal im Winter treffen und bei denen sie über Themen sprechen, die das praktische Leben der Christen in der modernen Welt betreffen. Der Gesprächsstoff wird ebenfalls von einer interkonfessionellen Kommission vorbereitet und in Broschürenform zur Verfügung gestellt. Ursprünglich sind diese Gruppen auf ausschließlich römisch-katholische Initiative hin entstanden: die Gemeindeglieder sollten dadurch angeregt werden, die Themen des Pastoralkonzils selbständig-kritisch mitzudenken. Wie die Studienkommissionen des Pastoralkonzils, die die Diskussionsberichte für die dreimal im Jahr stattfindende Vollversammlung zusammenstellen, schon bald Vertreter anderer kirchlicher Gemeinschaften als Mitarbeiter einluden, so wollte der Bischof von Groningen auch in seinem Bistum die protestantischen Christen zur Beratung des Volkes einladen. Die Sache hat sich so entwickelt, daß die Gesprächsgruppen-Arbeit heute von mehreren Kirchen paritätisch unterhalten und geleitet wird.

Wenn man die anderen Kirchen in ihrem Kirchesein zu erkennen und anzuerkennen beginnt, und wenn man damit sein eigenes exklusives Kirchesein relativiert, gibt man gleichzeitig das bis dahin

selbstverständliche Recht auf die «Bekehrung» von Nichtkatholiken auf. Die niederländischen Einrichtungen der Offenen Tür entwickelten sich folgerichtig zu Spezialinstituten für ökumenische Gemeinschaft und Gedankenaustausch, und in diese Atmosphäre werden auch diejenigen hineingeführt, die katholisch werden wollen.

Darüberhinaus wird man sich einer gemeinsamen Verantwortung gegenüber jenen Kirchenmitgliedern bewußt, die am Rande stehen, aber auch gegenüber denen, die sich nicht mehr zu einer Kirche zählen, sowie gegenüber den Nichtchristen. Das führte zu einem in interkonfessioneller Zusammenarbeit vorbereiteten Evangelisationsblatt, das zu Weihnachten und Ostern verbreitet wird. Interkonfessionelle Singgottesdienste finden zu Weihnachten schon seit mehreren Jahren an vielen Orten statt; an ihnen beteiligen sich auch viele, die nur noch am Rand der Kirche leben. (Auch Belgien, das nur 50000 Protestanten zählt und vor allem in Studienkommissionen arbeitet, kennt diese Erscheinung.) Großen Einfluß auf das wechselseitige Verstehen und das gegenseitige Aufeinander-Zuwachsen üben die in einigen Städten schon traditionellen Vespergottesdienste der Konfessionen aus. Obwohl die Zahl der Teilnehmer meistens gering ist, wächst dadurch doch eine Zahl von Menschen heran, die Sinn für moderne Liturgie haben, die aus den fortschrittlichen Elementen der verschiedenen Kirchen zusammengestellt ist.

Im Laufe der Zeit kommt es immer häufiger vor, daß eine protestantische Gemeinde einen katholischen Priester zu Predigt und sonntäglichem Gottesdienst einlädt. Einladungen in umgekehrter Richtung kommen seltener vor, da dies einen höheren Grad von *communicatio in sacris* ins Spiel brächte, nämlich die Mitwirkung im Rahmen einer Eucharistiefeier. In kleineren Gruppen, die trotzdem manchmal bis zu hundert Teilnehmern zählen, kommt manchmal der Wunsch zu einer Zusammenkunft auf, die über einen reinen Wortgottesdienst hinausgeht und auf die eucharistische Tischgemeinschaft hinweist. Da kommt man z. B. am Ende eines Gesprächsgruppen-Jahres zu einem Agape-Mahl zusammen, bei dem die religiöse Dimension durch Bibellesung, Ansprachen, Mitteilungen zum Thema wie auch durch Gesang einen besonderen Raum bekommt. Vor allem die Schalom-Gruppe hat hier anregend gearbeitet. Manchmal nähert sich diese Feier formal und intentional stark der sakramentalen Eucharistiefeier. Jedenfalls kann man sagen, daß solche Agapefeiern den Weg bereiten zu einem ernsthaften Nachdenken über den Wunsch nach Erfüllung der Vorbedingungen zur Interkommunion.

Wenn man aus guten Gründen der Meinung sein kann, daß die römischen Behörden auf der Ebene der Glaubenslehre, der Liturgie und Ritenreform eher hemmend als für eine moderne Anpassung anregend wirken, muß doch anerkannt werden, daß ihre Bestimmungen für die kirchliche konfessionsverschiedene Eheschließung bei schöpferischer Interpretation große Möglichkeiten bieten. Das geht aus dem kurzen Hirtenschreiben der niederländischen Bischöfe an ihre Priester (vom 7. März 1968) hervor. Im Seelsorgsgespräch mit dem Ehepaar wird der Priester die Forderung nach katholisch-christlicher Kindererziehung, einschließlich Taufe in der katholischen Kirche und Besuch der katholischen Schule, nicht stellen. Nach Erwägung aller Umstände wird er die Entscheidung den Eltern überlassen. In jedem verantworteten Falle darf er der Dispens durch den Bischof sicher sein. Wünscht das Ehepaar eine katholische Trauung, wird diese Feier für gewöhnlich nur dann mit der Eucharistiefeier gekrönt werden, wenn der protestantische Partner es mit seinem Gewissen vereinbaren kann, dem Tisch des Herrn in einer katholischen Kirche zu nahen. In dem erwähnten Schreiben gaben die Bischöfe diese Möglichkeit mit Berufung auf das Dekret über den Ökumenismus (vom 12. November 1964, Nr. 8) und auf das Ökumenische Direktorium (vom 14. Mai 1967, Nr. 55) frei, «wenn er getauft ist, sich mit dem Glauben der katholischen Kirche, der in der Eucharistiefeier gelebt wird, vereinigen kann, und wenn er in seiner eigenen Kirche Zugang zur Feier des Abendmahls hat».

Die ökumenische Situation ist augenblicklich derart günstig, daß an vielen Orten der protestantische Amtsträger geneigt ist, bei einer katholischen Eheschließung eine liturgische Funktion zu übernehmen. Er wird dann zumindest die Predigt halten und die Ringe mit dem zugehörigen Gebet überreichen, während der Priester als Hauptzelebrant fungiert und das Jawort abnimmt. Sollten aber Bedenken gegen einen Eheschluß vor einem Priester und zwei Zeugen bestehen, so können die Bischöfe auch dort für Dispens sorgen, wie sie aus Erfahrung mit den römischen Behörden glauben zusagen zu können.

Schließlich muß erwähnt werden, daß eine Gipfelkonferenz zur Beratung von Aktionen für den Weltfrieden existiert, die auf Landesebene im Institut «Interkerkelijk Vredesberaad» zusammengefaßt ist und das u. a. jährlich eine Woche für den

Frieden organisiert. Im Rahmen dieser Woche hält man auf Ortsebene gemeinsame Gottesdienste für den Frieden; manchmal organisiert man interkonfessionelle Friedensumzüge für die Jugend, bei denen über das Friedensproblem diskutiert wird; den Schluß bildet ein Forumsgepräch.

Die Vorarbeiten für eine gemeinsame Bibelübersetzung führten auf Landesebene leider noch nicht zu konkreten Ergebnissen; in der Provinz Friesland kam es zu einer allgemeinen friesischen Bibelausgabe. Zusammenarbeit besteht in der Bibelwerbung; bei örtlichen Festen versorgt man gemeinsam die Bibelkioske, wenn Gelegenheit zur Ausstellung besteht.

Ein Kontakt für interkonfessionelle Zusammenarbeit auf der Ebene von Mission und Entwicklungshilfe kommt langsam in Gang, sowohl was die gemeinsamen wissenschaftlichen Bemühungen wie auch Werbung und Kollekten betrifft. Manchmal sammelt man sogar für den Missionar einer anderen Kirchengemeinschaft.

Auf der Ebene der interkonfessionellen katechetischen Arbeit kann neben der Kontrolle fehlerhafter historischer Interpretationen im Geschichtsbuch der anderen auf die kirchlichen Jugendgesprächsgruppen sowie auf das abwechselnde Auftreten verschiedener Amtsträger bei der Schulkatechese hingewiesen werden.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

WIM BOELENS

geboren am 23. April 1925 in Eenrum (Niederlande), Jesuit, 1958 zum Priester geweiht. Er doktorierte 1963 in Theologie und ist bischöflicher Beauftragter für die ökumenischen Beziehungen in den Dekanaten von Veendam und Musselkanaal.

Maria Vingiani

In Italien

Auf Grund der besonderen religiösen Situation Italiens verhält man sich gegenüber der ökumenischen Arbeit zumeist gleichgültig oder reserviert. Es bestehen nur wenige orthodoxe Gemeinden; die italienischen Protestanten sind für gewöhnlich gegenüber der katholischen Kirche und dem religiösen Leben Italiens kritisch eingestellt; auf seiten der an Zahl stärksten Gruppe, der Waldenser, sind aufgrund belastender geschichtlicher Erfahrungen psychologische Widerstände vorhanden; Sekten betreiben aufdringliche Proselytenmacherei; Ereignisse und Anschauungen, über die man anderer Ansicht ist als die Katholiken, werden nicht objektiv bewertet und registriert; auf katholischer Seite herrscht eine tiefeingewurzelte triumphalistische Mentalität, und man ist an Dialektik gewohnt, nicht aber an Dialog. Alle diese Umstände, vor allem aber die gegenseitige Intoleranz und Verkennung waren und sind Hindernisse auf dem Weg zum Ökumenismus. Und doch ist schon seit einiger Zeit auch in Italien eine gewisse Aufgeschlossenheit für das Problem der christlichen Einheit vorhanden, insbesondere durch das Wirken von Pionieren und mehr oder weniger organisierten Gruppen auf evangelischer oder auf katholischer Seite. Wir denken an das Wirken und die Schriften der Waldenser Janni und Miegge, an das protestantische Experiment des ökumenischen Dorfes von Agape und die Tätigkeit des Christlichen Vereins Junger Männer, an den Einfluß von Vereinen, Zeitschriften, religiösen Gruppen auf katholischer Seite (Unitas, Foyer Unitas, Gebetsliga, Christlicher Orient, Christliches Rußland u.a.), an das mutige Vorangehen dieses oder jenes Diözesansekretariats (z. B. von Pinerolo), an Zeitschriften und Zentren für Kultur und Spiritualität («Il Gallo» zu Genua; die Bewegung der Focolari u.a.). Selbstverständlich führten die ökumenischen Weisungen des Konzils zur Entfaltung und Erneuerung der genannten Gruppen und Tätigkeiten, zu theologischen und biblischen Studien (zu Mailand und Turin fanden gemeinsame Treffen von katholischen Priestern und evangelischen Pfarrern statt), zur liturgischen, katechetischen und pastoralen Erneuerung sowie zu Studien- und Forschungszentren (Centro Studi Giovanni XXIII zu Sotto il Monte; Circolo Koinonia zu Rom; L'Amicizia Ebraica-Cristiana zu Florenz), zu Bruderschaften und Zentren des Gebets und der Begegnung für verschiedene ökumenische Anliegen. Das «Centro Uno» und die Bewegung «Ut unum sint» veröffentlichen in Zusammenarbeit eine neue ökumenische Zeitschrift; es herrscht eine rege Publikationstätigkeit in ökumenischer Richtung (Morcelliana, Il Mulino, Queriniana, Gribaudi, Cittadella, Dehoniana usw.). Der Verlag Mondadori legt dieser Tage eine nicht offizielle Bibelübersetzung vor, die in Zusammenarbeit von Fachgelehrten verschiedener Konfessionen entstand, während die

Italienische Bischofskonferenz eine ökumenische Bibelübersetzung in die Wege leitet. Außerdem werden, wenn auch nur langsam, Diözesankommissionen für den Ökumenismus ins Leben gerufen und man ergreift die Initiative zu Studienwochen über das Problem, die dieses Jahr von Bischof G. Marafini, Beauftragter der Bischofskonferenz für den Ökumenismus in Italien, für den Klerus veranstaltet werden. Die Seminarien und theologischen Fakultäten sind noch nicht so richtig in Bewegung gekommen. Negativ machen sich Widerstände geltend: ein Großteil der Katholiken weiß vom Ökumenismus nichts, ein anderer Teil will nichts von ihm wissen. Man macht mehr die Gefahren geltend statt den Schaden, den eine Zurückweisung des Ökumenismus anrichtet. Man beschränkt diesen in vielen Fällen auf eine irenische, konservative Formel und verhindert, daß er sich ausbreitet und sich als das kundgibt, was er ist: «die Stunde Gottes», der Ort und die Zeit unserer Berufung, uns alle zu bekehren und zu erneuern, als Einzelpersonen und als Kirchen. Auf protestantischer Seite steht es kaum besser: weil man weiterhin die katholische Wirklichkeit nicht objektiv genug beurteilt und an der Aufrichtigkeit ihrer ökumenischen Einstellung zweifelt, weist man zumeist das ökumenische Experiment zurück, bevor man es überhaupt gründlich geprüft hat. So fehlt dann das notwendige ökumenische Grunderlebnis, diese loyale, offene Beziehung, welche die gegenseitige Kenntnis und Zwiesprache fördert und so den gemeinsamen christlichen Dienst erleichtert, auf den es jetzt in der zweiten Etappe des Ökumenismus ankommt. Für beide Stellungnahmen gibt es einen mildernden Umstand: die religiöse Unruhe, die in Italien wie allüberall um sich greift; der innerhalb aller Kirchen sich geltend machende Dissens der Jungen, die den Aufbau der Welt von morgen rasch vorantreiben möchten und zur Befürchtung Anlaß geben, daß die Treue zur eigenen Kirche in Frage gestellt wird und die Strukturen, der Kult, die Predigt der Kontestation anheimfallen. Dem Dialog und der Zusammenarbeit ist eine weitere belastende Grenze gesetzt: Nach dem Zweiten Weltkrieg erlagen Katholiken und Protestanten in verschiedener falscher Richtung den Lockungen einer politischen Situation, die in die beiden radikalen Lager des Klerikalismus und des Antiklerikalismus, des Laizismus und des Konfessionalismus aufgespalten war und zu einem weitern Zwiespalt unter den Christen, zum Zwiespalt hinsichtlich ihrer Haltung zu den gemeinsamen bürgerlichen und staatlichen Aufgaben Anlaß bot. Aus allen diesen Gründen ist die Situation für den Ökumenismus kritisch. Wenn man ihm auch in den maßgeblicheren katholischen und nichtkatholischen Kreisen immer weniger aus dem Wege geht, so ist die Situation nicht statisch, sondern kritisch, vielleicht weil sich der Ökumenismus im Wachstum, auf der Suche nach dem richtigen Weg befindet. Katholiken und Christen jeglicher Konfession erinnern eindringlich an die Pflicht, auf die Probleme des Glaubens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Revolution, der Schule, der Erneuerung der Strukturen, des Hungers, der dritten Welt usw. die Antwort und das Zeugnis des Evangeliums zu geben. Aber es sind immer noch polemische Typen und Meinungsverschiedenheiten vorhanden, die auf gegensätzliche Geisteshaltungen zurückgehen. Darum ist es notwendig, das Grundproblem der Gesinnungsreform zu betonen und dem Ökumenismus in Italien den Weg zu bahnen. Deshalb ist eine besondere Initiative der Laien herangereift, die von Anfang an den Ruf zur christlichen Einheit nicht als Selbstzweck verstanden haben, sondern als den geschichtlichen Anlaß dazu, die evangelischen Werte der Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und des Friedens, von denen allein die Welt Fortschritt und Rettung erwarten darf, miteinander wiederzuentdecken und zu bezeugen. Dies ist der tiefste Grund zum Einsatz des Sekretariats für ökumenisches Wirken (Segretariato Attività Ecumeniche = S.A.E.), auf das ich kurz hinweise. Im Jahre 1946, in der gespannten und unruhigen Atmosphäre der ersten Wahlkämpfe in Venezien (in denen sie sich in entgegengesetzten politischen Gruppierungen begegnet waren), begann eine Gruppe von katholischen Laien sich mit evangelischen Christen und mit Juden privat zu treffen, um die gegenseitige Kenntnis und den Gedankenaustausch zu fördern und klare Verhaltensregeln zur gesellschaftlichen und religiösen Integrierung der Ortsgemeinde aufzustellen. Die Gruppe hatte von Anfang an deutlich ein dreifaches Ziel. Sie wollte erstens wenigstens auf der Ebene der gegenseitigen Beziehungen aufgrund der gemeinsamen Botschaft der Bibel den Frieden zwischen den Christen und Israel wiederherstellen; zweitens die schweren Verbrechen des Antisemitismus, die auch auf christliche Wurzeln zurückgehen, wieder gutmachen durch die Anbahnung brüderlicher und freundschaftlicher Beziehungen zwischen Juden und Christen; drittens miteinander nach gemeinsamen Lösungen für die Zeitprobleme suchen. Diesen Intentionen getreu erweiterten diese Zusammenkünfte, die von katho-

lischer Seite gefördert und von der Hierarchie (die Kardinalpatriarchen Piazza, Roncalli, Urbani) privat gestattet wurden, ihr Tätigkeitsgebiet, sobald Papst Johannes in deutlicher ökumenischer Zielsetzung das Konzil angesagt hatte, und organisierten sich offiziell in Rom als nationale Bewegung von Laien zur ökumenischen Bildung der Laien. Zu diesem Zwecke hat das S. A. E. einige konkrete Experimente unternommen: es veranstaltet Anläße für solche, die sich für die Probleme des Dialogs, für offene Diskussionen und Studienkommissionen (über Religionsfreiheit, Mischehen, Beziehungen zwischen Juden und Christen, Proselytismus und Mission, Theologie der irdischen Wirklichkeiten usw.) interessieren; es ruft in den verschiedenen Diözesen ökumenische Zentren ins Leben; es organisiert jedes Jahr eine «Nationale ökumenische Bildungswoche für Laien» mit belehrenden Vorträgen, Gruppenberichten und -arbeit und Pflege des geistlichen Lebens in der Lectio divina. An dieser Studienwoche nehmen immer mehr Laien teil (das letzte Mal waren es 250), meistens Studenten, Akademiker, Angehörige freier Berufe, also das Milieu, worin das S. A. E. sich von Anfang an entwickelt hatte und das am meisten daran interessiert ist, in kritischer Methode neue kulturelle und geistliche Richtlinien zu erarbeiten. Die Teilnahme von jüdischen und nichtkatholischen Fachleuten und Gästen ermöglicht es, einander kennenzulernen und Lebenserfahrungen auszutauschen, was sonst in Italien schwierig ist, und bereichert die gemeinsamen Gottesdienste mit der freudvollen Erfahrung einer brüderlichen Gemeinschaft, die auf der schon vorhandenen Einheit gründet und auf ihre Vollendung hofft. Um die Einsichten der Studienwochen möglichst vielen zugänglich zu machen, werden die Akten regelmäßig publiziert: «Ökumenismus als Aufgabe der Kirche», «Die Kirche», «Die Kirche als Mysterium und Zeichen der Einheit», «Ökumenismus und Heilsgeschichte», «Ökumenismus und Dialog», «Religionsfreiheit und der Ökumenismus». «Der Ökumenismus und die Verkündigung des Friedens» wird das Thema der nächsten Studienwoche sein. Mit Hilfe seiner Diözesanzirkel und in Zusammenarbeit mit allen, die sich mit dem gleichen Problem befassen, veranstaltet das Sekretariat Gebetszusammenkünfte, Einkehrtage, ökumenische Wallfahrten, um den Ökumenismus in das geistliche Leben überzuführen. In treuem Festhalten an den Weisungen der Kirche, wofür das beständige Komitee von Fachleuten aus dem Klerus und der Laienschaft bürgt, und doch in eigener Verantwortung und selbständigem Einsatz hat die Arbeit des S. A. E., die auf der Überzeugung gründet, daß der Ökumenismus ein Gnadengeschenk und eine Berufung ist, nicht nur zu keiner Verwirrung und Verirrung geführt, sondern in den Mitgliedern den Sinn für das geistliche Leben und für das Studium der Religionswissenschaft und der Theologie gefördert.

Übersetzt von Dr. August Berz

MARIA VINGIANI

geboren am 28. Februar 1924 in Castellmare di Stabia (Italien), Katholikin. Sie doktorierte in Philosophie, ist Professorin für Geschichte und italienische Literatur in einem römischen Liceo und Gründungspräsidentin des Sekretariates für ökumenische Aktivität.

Dimitri Salachas

In Griechenland

Trotz noch bestehender Vorbehalte waren die Beziehungen zwischen katholischen und orthodoxen Christen in Griechenland in den letzten Jahren von aufrichtiger Herzlichkeit und gegenseitiger Hochachtung beseelt.[1] Die beiden Kirchen aber beschränken sich immer noch auf die gewohnten, von der Etikette vorgeschriebenen Beziehungen und lassen sich nicht auf konkrete ökumenische Taten an Ort und Stelle ein. Es fehlt noch die Zusammenarbeit auf biblischem und katechetischem Gebiet, das gemeinsame Beten und Eintreten für die Einheit und die kluge Vorbereitung auf eine eventuelle Interkommunion. Von einem Ökumenismus dieser Art ist man in Griechenland noch weit entfernt. Die Vorbehalte stammen eher von orthodoxer Seite, und da die Atmosphäre nicht so günstig ist, kann es die katholische Kirche nicht ohne weiteres wagen, solche Initiativen zu unternehmen. Auf welchen Motiven beruhen diese Vorbehalte?

Zunächst hat man sich vor Augen zu halten, daß Griechenland ein freies, christliches Land ist, worin die orthodoxe Kirche die «vorherrschende Kirche» ist. Ihr Denken und Leben halten und entfalten sich innerhalb einer hellenisch-christlichen Tradition. Auch heute noch bildet Griechenland das Zentrum der heutigen griechisch-christlichen Zivilisation und so betrachtet es sich als Träger der echten, unverfälschten byzantinischen Tradition, als Schutzherr des orthodoxen Glaubens, als Land, das das griechisch-orthodoxe theologische Denken weiterführt. Infolge dieser hochangesehenen Stellung übte und übt die Kirche Griechenlands bei den orthodoxen Patriarchen und Kirchen des Mittleren Ostens ihren Einfluß aus. Sie ist sich bewußt, die Hüterin und Beschützerin des orthodoxen Glaubens zu sein, den sie vor jeder inneren und äußeren Gefahr bewahren muß. Wenn die Kirche Griechenlands der ökumenischen Bewegung und vor allem dem Katholizismus gegenüber Vorbehalte anbringt und eine zurückhaltende Stellung einnimmt, so geht dies eben auf dieses Bewußtsein zurück, daß ihr die Aufgabe anvertraut ist, über den orthodoxen Glauben zu wachen und ihn zu schützen. Deswegen hat sie sich auch die Freiheit genommen, von Zeit zu Zeit zu intervenieren und selbst die Initiativen des Ökumenischen Patriarchats zu kritisieren, wobei sie so weit ging, daß sie diese als «abenteuerliche und gefährliche Schritte» taxierte, «die für das Gewissen unserer orthodoxen Gläubigen ein Ärgernis sind und unsern orthodoxen Glauben und unsere Kirche in schwere Gefahr bringen».[2]

Warum aber bringt man dem Katholizismus solches Mißtrauen entgegen?

Schon der verstorbene Msgr. Chrysostomos, Erzbischof von Athen und Primas von Griechenland, antwortete auf diese Frage: «Es ist allgemein bekannt und die Geschichte ist dafür Zeuge, daß die katholische Kirche nie ihr Ziel aufgegeben und nie auf ihr Vorhaben verzichtet hat, unsere orthodoxe Kirche zu unterwerfen und der Autorität des Papstes zu unterstellen. Daß der Katholizismus dieses Ziel und Vorhaben mit Entschiedenheit verfolgt, bezeugen die Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils.» «Im Hinblick auf diese große Gefahr für unsere orthodoxe Kirche hat unser Heiliger Synod die dringende Pflicht, die orthodoxe Herde vor jeder verderblichen Propaganda zu schützen».[3] Seine Seligkeit Msgr. Hieronymus, der jetzige Primas von Griechenland, antwortet auf die gleiche Frage: «Dies hat einen geschichtlichen Grund, der sich auf die Haltung des orthodoxen griechischen Volks immer noch auswirkt. Diese Tatsache läßt sich nicht übersehen. Die römische Kirche wird sich noch lange Zeit hindurch zu der Kirche Griechenlands freundschaftlich und brüderlich verhalten müssen, damit das Volk zu glauben vermag, daß sie wirklich freundschaftlich und brüderlich eingestellt ist».[4]

Diese Motive bieten jedoch noch keine genügende Erklärung. In seinem neuen Buch über die «Reorganisation der Kirche Griechenlands» trifft Msgr. Hieronymos inbezug auf die Haltung des griechischen Volkes und Klerus zu den andern Kirchen die Feststellung: «Wir wissen über die Andersgläubigen nur ein paar allgemeine Dinge und sind über alles andere in völliger Unkenntnis. Wir kennen sie nur aus dem polemischen Schrifttum über sie. Wir kennen sie nur als Gegner und auch dies nur einseitig. Das Volk weiß größtenteils über die andersgläubigen Kirchen so gut wie nichts, oder vielmehr, es weiß all das, was die Polemik gegen sie ihm zu Gehör bringt. Infolgedessen kann es gar nicht anders sein, als daß die Orthodoxen den Andersgläubigen gegenüber nicht wohlwollend eingestellt sind.»[5] Der Primas von Griechenland lädt dann Klerus und Volk ein, den Brüdern der andern christlichen Kirchen und Konfessio-

nen Bruderliebe und Hochachtung entgegenzubringen. «So wird die Freundschaft gepflegt werden können, ohne daß unser treues Festhalten am Glauben und an der orthodoxen Lehre irgendwie beeinträchtigt wird.»[6] Es ist jedoch festzustellen, daß man sich in Wirklichkeit kaum darum bemüht, das griechisch-orthodoxe Volk dahin zu bringen, diesem Aufruf des Erzbischofs Msgr. Hieronymos Folge zu leisten.

Bei dieser Lage der Dinge kann auch kaum von Teilnahme am gleichen Gottesdienst oder von kluger Interkommunion zwischen den beiden Kirchen die Rede sein. Zwar wurden von einzelnen Katholiken und Orthodoxen schon einige Anstrengungen in diesem Sinn unternommen – gemeinsames Gebet, Beteiligung am Gottesdienst –, doch diese Initiativen haben dazu geführt, daß der Heilige Synod der Kirche Griechenlands dagegen intervenierte.

Am 16. April 1967 richtete der Heilige Synod an alle Bischöfe ein Rundschreiben, worin es hieß: «Mit gewisser Besorgnis stellt der Hl. Synod fest, daß in der letzten Zeit einzelne hochwürdigste Prälaten dazu übergehen, mit Vertretern und Klerikern der andersgläubigen Kirchen offizielle kirchliche Kontakte aufzunehmen, gemeinsame Gottesdienste abzuhalten und andere Höflichkeitsgesten zu vollziehen. Diese Kontakte, die über die gewöhnlichen, von der Etikette erforderten Beziehungen hinausgehen, geben zu verschiedenen Deutungen Anlaß und verursachen bei den Gläubigen unserer orthodoxen Kirche Ärgernis. Sie lassen bei einigen Zweifel entstehen und führen zu einer Erschütterung ihres Glaubens und ihrer orthodoxen Überzeugungen. Der Heilige Synod, der sich an die jahrhundertealte Überlieferung unserer orthodoxen Kirche hält und ihren Glauben und ihre Tradition mit aller Strenge wahrt, hat deshalb im Verlangen, keinen Gläubigen im orthodoxen Glauben erschüttern zu lassen, den Entschluß gefaßt, die Bischöfe auf die Beziehungen zu den Vertretern und Klerikern der andersgläubigen Kirchen aufmerksam zu machen. Man empfiehlt den Bischöfen, nicht mehr zu Kontakten zu schreiten, die über das hinausgehen, was von gesellschaftlichen Verpflichtungen und gutem Brauch erfordert wird, und von Kultgemeinschaften und offiziellen kirchlichen Beziehungen jeglicher Art abzusehen».[7] Im gleichen Sinn erließ der jetzige Heilige Synod auch im Juli 1967 ein Rundschreiben.[8] Die orthodoxe Kirche lasse nur ausnahmsweise die «communicatio in sacris» zwischen Katholiken und Orthodoxen zu, denn «da die heilige Eucharistie ein Opfer und ein Kult ist, die von der mit dem Priester vereinten christlichen Gemeinde gefeiert werden, und da sie durch das in der Einheit und im gemeinsamen Glauben vollzogene Opfer Gott danksagt, setzt sie die Einheit der Christen im Glauben und in der Wahrheit voraus... Die Kommunion der Gläubigen aus dem gleichen Kelch bildet den besten Ausdruck für die Einheit im Glauben. Aus diesem Grund hat die alte Kirche all denen, die sich im Glauben getäuscht hatten, diese Teilnahme am ‹gemeinsamen Kelch› stets verwehrt».[9]

Inbezug auf die Zusammenarbeit zur Schaffung eines gemeinsamen Bibeltextes bestehen die Vorbehalte immer noch. Sie gründen auf dem Mißtrauen diesen «ökumenischen Übersetzungen» gegenüber, «über deren treues Festhalten am inspirierten Text man im Zweifel ist». Eine ökumenische Zusammenarbeit zur Schaffung einer gemeinsamen Bibel könnte zu einer Veränderung des orthodoxen Glaubens führen.[10]

Wenn der Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen in Griechenland noch so wenig entwickelt ist, so ist dies jedoch zu einem großen Teil den schweren Vorbehalten zuzuschreiben, die die Orthodoxie der Tätigkeit der Andersgläubigen, vor allem der Katholiken, entgegenbringt, die der Proselytenmacherei angeklagt werden. Msgr. Hieronymos schreibt: «Wir stellen eine Bedingung, inbezug auf die wir intransigent bleiben, eine Bedingung, die zu jedem brüderlichen, engen Dialog notwendig ist, nämlich das absolute Aufhören der Proselytenmacherei.»[11] Die Kirche Griechenlands bringt dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dessen Mitgliedern sowie der katholischen Kirche inbezug auf ihre Ehrlichkeit stets Mißtrauen entgegen. Dieses Mißtrauen hat den Hl. Synod und Msgr. Hieronymos bewogen, im Hinblick auf die neue griechische Verfassung die Klausel vorzuschlagen: «Die Proselytenmacherei und jede Intervention, die sich direkt oder indirekt gegen die vorherrschende Kirche richtet, sind untersagt.»[12] Zudem schlug der Hl. Synod den folgenden Verfassungsartikel vor: «Als Proselytismus gelten jede Hilfe- und Dienstleistung und Unterstützung, die von Personen, Gruppen, Organisationen, Kirchen oder Konfessionen, die nicht nach Maßgabe der heiligen Kanones in Gemeinschaft mit der orthodoxen Ostkirche stehen, ohne Einwilligung der zuständigen kirchlichen Autorität orthodoxen Christen erwiesen werden, die sich im Lande befinden.»[13] Die Regierung hat aber diese Vorschläge nicht in den Text der Verfassung aufgenommen, die am 29.

September 1968 vom griechischen Volk angenommen worden ist.

Wir fragen uns, ob dieser Vorwurf begründet ist. Treibt die katholische Kirche bei orthodoxen Gläubigen in Griechenland Proselytenmacherei? Die katholische Kirche ist nie darauf ausgegangen, auf das Gewissen unserer orthodoxen Brüder in schlauer Weise Druck auszuüben, um sie für den Katholizismus zu gewinnen. Sie hat es aber in der Vergangenheit nicht versäumt, dem allgemeinen Geist und der Mentalität der betreffenden Epoche entsprechend, der es um Polemik und Verteidigung ging, durch pastoralen und karitativen Einsatz im Wunsch nach der «Rückkehr der getrennten Brüder» Einzelkonversionen zum Katholizismus zu begünstigen. Dies hat zu dieser starken Reaktion und zum Mißtrauen der orthodoxen Kreise geführt, die befürchteten, von der römischen Kirche absorbiert zu werden. Es ist auch nicht zu vergessen, daß die landesfremden Angehörigen des katholischen Klerus in Griechenland dazu beigetragen haben, diese Geisteshaltung noch zu fördern, die von der neuen Epoche in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche natürlich nicht Kenntnis nahm. Als Papst Paul VI. von der Begegnung zu Jerusalem sprach, sagte er ja, diese habe «eine neue Periode in den Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem ehrwürdigen ökumenischen Patriarchat eröffnet». Anderseits hat das Dekret über den Ökumenismus eine Grundlage geschaffen, worauf neue Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche entfaltet werden können und müssen. Auch haben die beiden Kirchen begonnen, zeichenhafte Akte zu setzen, die von der Entdeckung inspiriert sind, daß sie Schwesterkirchen sind. Durch ihre Tätigkeit und ihren ökumenischen Geist legt die katholische Kirche weiterhin für das Christentum Zeugnis ab. Sie kann nicht passiv tatenlos bleiben und so auf sich selbst und auf ihr Leben, auf das ontologische Bedürfnis nach ihrer Existenz und Realität verzichten. Sie kann nicht darauf verzichten, das Wort zu verkündigen, die Heilslehre zu verbreiten, karitativ und dem Evangelium entsprechend tätig zu sein, indem sie sich in den Dienst der Menschen stellt. Heute ist es nicht gerechtfertigt, gegen die katholische Kirche den Vorwurf zu erheben, sie treibe Proselytenmacherei, und dieser Vorwurf kann nicht weiterhin einen Vorwand zu Vorbehalt und Mißtrauen bieten.

Wie sind in Griechenland die Aussichten für den Ökumenismus? Dies läßt sich schwer sagen. Vorläufig schreiten das Volk und der katholische und orthodoxe Klerus Griechenlands langsamen Schrittes voran, schwankend zwischen Begeisterung und Vorbehalten, zwischen Wohlwollen und Mißtrauen, zwischen dem Verlangen, etwas gemeinsam zu unternehmen, und den bestehenden Vorurteilen, zwischen der aufgeschlossenen Haltung der jüngern Kreise und dem Traditionalismus der Alten. Eines ist sicher: gegenwärtig macht Griechenland in seinem gesamten gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben einen tiefen Wandel durch, und es spricht vieles dafür, daß dieser Umbruch auch dazu führen wird, sich ökumenisch zu betätigen und zu engagieren. Die ökumenischen Bemühungen und Schritte müssen aus einer ökumenischen Einstellung des Klerus und des Volkes hervorgehen. Gegenwärtig bildet sich diese Einstellung in Griechenland langsam und allmählich heraus.

[1] Vgl. den Aufsatz von Basil Exarchos in dieser Nummer des «Concilium».

[2] Rundschreiben des Hl. Synods der Kirche Griechenlands, Nr. 885, vom 11. März 1968.

[3] ebd.

[4] Agentur «Typos», Nr. 12, November 1967.

[5] Msgr. Hieronymos, Projekt zur Reorganisation der Kirche Griechenlands (Athen 1967) 62.

[6] aaO. 112.

[7] Rundschreiben des Hl. Synods der Kirche Griechenlands, Nr. 1423, vom 6. April 1967.

[8] Rundschreiben des Hl. Synods der Kirche Griechenlands, Nr. 1446, vom 13. Juli 1967.

[9] Zeitschrift «Anaplasis», August 1968.

[10] Zeitschrift «O Sotir», 16. Oktober 1968.

[11] Msgr. Hieronymos aaO. 112.

[12] Zeitschrift «Ekklisia», Oktober 1968.

[13] Ebd.

Übersetzt von Dr. August Berz

DIMITRI SALACHAS

geboren 1939 in Athen, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der päpstlichen Universität Urbaniana, an der Gregoriana und am St. Anna Seminar in Jerusalem, ist Lizentiat der Philosophie und Bakkalaureus der Theologie, Direktor der katholischen Presseagentur «Typos» in Athen, Sekretär des griechisch-katholischen Exarchates, Mitarbeiter und Sonderkorrespondent der Zeitung «Katholiki» und beschäftigt sich besonders mit ökumenischen Fragen.

Steven Mackie

Die ökumenische Arbeit in Afrika und Asien

Die ökumenischen Initiativen auf dem Feld der Mission werden immer zahlreicher und vielfältiger. Seit 1963 besitzt der Ökumenische Rat ein von seiner Abteilung für Weltmission und Evangelisierung entworfenes Programm für missionarische Zusammenarbeit. Dieses will die Kirchen, die in einem bestimmten geographischen Raum zusammenarbeiten, dazu ermutigen, ihre Bedürfnisse und Möglichkeiten miteinander zu prüfen, einen Plan für die gemeinsame Verwendung ihrer gemeinsamen Hilfsmittel auszuarbeiten und Projekte zu gemeinsamem Einsatz aufzustellen. Einzelne dieser Projekte sind jetzt bereits in Ausführung begriffen. Bei manchen von ihnen arbeiten auch die römisch-katholische und andere Kirchen mit, die nicht Mitglied des Ökumenischen Rates sind. Um von der Tragweite dieser Projekte eine Vorstellung zu vermitteln, beschreiben wir vier solcher Initiativen: drei von Afrika und eine von Asien.

1. Das Gebiet der Stadt- und Industriemission ist verhältnismäßig neu, wenigstens soweit dies Asien und Afrika betrifft, und manche Initiativen auf diesem Gebiet sind von Anfang an ökumenisch gewesen. Ein Beispiel dafür haben wir in der neuen Industriestadt Durgapur in Westbengalen, Indien, wo 1965 eine ökumenische Team-Industrieseelsorge eingerichtet wurde, die von der anglikanischen, baptistischen und methodistischen Kirche und von der Vereinigten Kirche Nordindiens getragen wird. Gleichzeitig wurde ein ökumenisches Sozial- und Industrieinstitut errichtet, das Gesellschafts- und Wirtschaftsforschung, gemeinsame Planung und Ausbildung von Laien zur Aufgabe hat. Es veranstaltet auch einen Ausbildungskurs für Großstadt- und Industrieseelsorger. Unter den Teilnehmern des elfwöchigen Kurses, der im Frühling 1968 durchgeführt wurde, befanden sich neben Angehörigen der Methodistenkirche, der Kirche Südindiens und der Vereinigten Kirche Nordindiens auch römisch-katholische und anglikanische Priester.

2. Ein von der westafrikanischen Industriemission der gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz abhängiges ähnliches Projekt in Tema, Ghana, hat ein Planungskomitee, worin die Heilsarmee, die anglikanische, methodistische, lutherische, presbyterianische und römisch-katholische Kirche vertreten sind sowie die afrikanische methodistische Episkopalkirche Zion. Das Tätigkeitsgebiet der Industriemission von Tema umfaßt die Ausbildung von Bibelgruppen in einer Seifenfabrik, gemeinsame Organisation, Seeleuteseelsorge, staatsbürgerliche Erziehung, Ausbildung von künftigen Seelsorgern und einen Ausbildungskurs für Gewerkschaftsfunktionäre. Einzelne dieser Tätigkeiten werden in Zusammenarbeit mit öffentlichen und privaten nichtkirchlichen Amtsstellen sowie mit Universitätsorganen und andern Erziehungsinstituten ausgeführt.

3. Im Anschluß an eine Erhebung, die von der Abteilung für Weltmission und Evangelisation und der gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz in einundzwanzig Staaten von West- und Äquatorialafrika durchgeführt worden war, wurde im Juni 1965 zu Yaoundé in Kamerun eine Konferenz abgehalten. Die Erhebung hatte an den Tag gebracht, daß viele Gebiete nicht oder fast nicht evangelisiert werden. Eines dieser Gebiete war die Gegend von Fon in Ost-Dahomey. Eine Gruppe von ungefähr achtzehn frankophonen protestantischen Kirchen in Afrika, Madagaskar, Europa und Polynesien bestellte unter der Bezeichnung «Action Apostolique Commune» ein Komitee mit einem madagassischen Leiter und einem togolesischen Sekretär, um ein internationales Evangelistenteam nach Dahomey zu senden. Zu diesem Team gehören ein Evangelist von der Methodistenkirche von Dahomey, ein Jugenderzieher von Tahiti, ein Volksschullehrer von Madagaskar, eine schweizerische Kinderschwester, ein Sozialarbeiter von Togo und zwei Pfarrer, einer von Kamerun und einer von Frankreich. 45% der finanziellen Starthilfe wurden von Kirchen in Afrika, Madagaskar und im Pazifik aufgebracht. Das Team ist seit dem Frühjahr 1968 im Gebiet um Bohicon im Innern Dahomeys an der Arbeit.

4. Andere Initiativen wurden auf medizinischem Gebiet unternommen, beispielsweise in Malawi, wo auf Geheiß des christlichen Rates von Malawi 1965 eine Erhebung über die kirchlichen (protestantischen und katholischen) Spitäler durchgeführt wurde. Im Anschluß daran wurde die Vereinigung von Privatspitälern in Malawi gegründet, um gemeinsam zu planen und die Hilfsmittel nach und nach gemeinsam zu verwenden. Das Exekutivkomitee besteht zur einen Hälfte aus römischen Katholiken, zur andern Hälfte aus Protestanten

und Anglikanern. Es hat nun zwei beständige Leiter: eine römisch-katholische Schwester aus Holland und einen protestantischen Spitalverwalter aus den Vereinigten Staaten. Die Vereinigung hat zwei Hauptziele: Erstens wird ein Zentralspital, gleich wem es gehört, zur Grundlage für klinische Spezialbetreuung und bietet die Möglichkeit, auswärtige Institutionen zu beraten und sie als weitere Stätten zur Pflege des öffentlichen Gesundheitswesens und zur Programmierung der Gesundheitserziehung zu verwenden. Zweitens sollen die Maßstäbe für Ausbildungsprogramme geprüft werden. Seitdem die Regierung an die Ausbildung von Kinderschwestern die Ansprüche stellt, die für staatlich anerkannte Kinderschwestern gelten, besitzt kein kirchliches Spital mehr alle dazu erforderten Möglichkeiten und das dazu benötigte qualifizierte Personal. Nun steht zu hoffen, durch Zusammenarbeit und Austausch von geschultem Personal eine Schule errichten zu können, die imstande ist, für alle Spitäler Kinderschwestern auszubilden. Die beteiligten Spitäler verpflichten sich auch, alle Projekte und Pläne gegenseitig zu prüfen und so gemeinsam ihren weitern Ausbau zu planen. Sie kaufen gemeinsam ein und richten jeweils an die Regierung ein kollektives Subventionsgesuch. Diese Art der Zusammenarbeit scheint mit der Gründung der christlichen Sanitätskommission noch mehr aufzukommen. Diese steht unter dem Patronat der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen, steht aber in engem Kontakt mit römisch-katholischen Instituten.

Übersetzt von Dr. August Berz

STEVEN MACKIE

geboren am 27. Dezember 1927 in Edinburgh, 1956 in der anglikanischen Kirche von Schottland ordiniert. Er ist Master of Arts und Bachelor of Theology. Er ist Exekutivsekretär des Referates für Fragen der Verkündigung im Ökumenischen Rate der Kirchen.

Nachwort

Unter den Fragen, die wir den verschiedenen Autoren vorgelegt haben, lautete eine: Welchen Anteil hat die Jugend an der ökumenischen Bewegung Ihres Landes? Hat sie vielleicht eine andere Auffassung von der Ökumene? Kein Berichterstatter ist auf diese Fragen ausdrücklich eingegangen. Das ist umso bedauerlicher, wenn man bedenkt, daß die Hälfte der Weltbevölkerung jünger ist als fünfundzwanzig Jahre. Wohl weisen unsere Mitarbeiter auf die ökumenische Bewegung unter den Universitätsstudenten hin, und *Jeffery*, *Becker* und *Mejía* erwähnen spürbare Ergebnisse der ökumenischen Bewegung bei den Jüngeren im allgemeinen. Wahrscheinlich ist den Jüngeren der ökumenische Gedanke bereits so selbstverständlich geworden, daß sie ihn voraussetzen; vielleicht gehen ihre Interessen aber auch mehr in die Richtung von Problemen, die für sie aktueller sind, wie Revolution, Dritte Welt, wirtschaftliche Gleichberechtigung. Vergangenes Jahr in Uppsala bemerkte die Jugenddelegation, daß die Jugend nicht so sehr die Hoffnung der Zukunft als vielmehr die Zukunft die Hoffnung der Jugend sei und daß eine Gesellschaft, die an ihrer Zukunft baut, kein Jugendproblem kenne. Baut die Kirche denn nicht gerade durch ihre ökumenische Bemühung an der Zukunft? Wird die Zukunft mit jeder ökumenischen Ausweitung nicht bewohnbarer und anziehender?

Wer diese Concilium-Nummer aufmerksam gelesen hat, wird zu der Überzeugung kommen, daß die ökumenische Bewegung durch das Schleifen der Trennmauern nicht nur der Botschaft des Evangeliums von der christlichen Einheit gehorcht, sondern auch die Perspektive in die Zukunft erweitert hat. Die Kernfrage, die sich die Jüngeren immer wieder stellen, lautet: ob in der Institution Kirche die Sicht auf die Zukunft freibleibt. Es wäre zu bedauern, wenn der Beitrag der Jüngeren für eine inspirierende Zukunft getrennt bliebe von dem Beitrag, den die ökumenische Bewegung in den Kirchen an Hoffnungsvollem für die Zukunft aufgebaut hat. Sie arbeiten doch beide an derselben Zukunft! Wenn die Ökumene eine Form des Dialogs ist, so wird auch hier weiterhin gelten müssen, was vom Dialog gesagt wird: daß er eine Beratung von Erben über ein ungeteiltes Erbe ist.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Vorwort

Die raschen und tiefgreifenden Wandlungen sozialer und wirtschaftlicher Strukturen, wie wir sie in unserer Zeit erleben, bleiben nicht ohne Auswirkung auf das grundlegende Verständnis vom Beruf und auf die mit dem Berufsauftrag übernommene Verantwortung. Das Statusdenken, das die alte Ständeordnung geprägt hat, mußte vollkommen einem funktionalen Verständnis weichen. Wohl weckt die soziale Rolle bestimmte Erwartungen der Gesellschaft an den Einzelnen, aber sie schafft als solche noch keine Privilegien; die Geltung und die daraus erwachsenden Ansprüche müssen durch die Qualität der Leistung und das Maß der Verantwortung erbracht werden. Die immer stärkere Funktionalisierung führt nicht nur zu einer Nivellierung zwischen freien und nicht-freien Berufen, sie macht es auch notwendig, im Interesse der Gesellschaft die Gesamtheit der technischen, ökonomischen und beruflichen Fähigkeiten zu planen. Damit wird zwar ihrerseits die Freiheit der Berufswahl unweigerlich immer mehr eingeschränkt, anderseits geben sich aber gerade die Arbeitnehmer nicht mehr mit einer reinen «Objekt-Stellung» im Betrieb zufrieden. Die modernen Unternehmen mit ihren komplizierten und hochwertvollen technischen Einrichtungen sind auf qualifizierte Mitarbeiter angewiesen. Ein breitgestreutes Eigentum ist darum nicht der allein wesentliche Beitrag zum Erfolg. Betriebe und Unternehmen erreichen ihre Ziele nicht zuletzt aufgrund der aktuellen Arbeit, die in sie eingebracht wird. Die Mitarbeiter fordern für diese Mitwirkung auch ein entsprechendes Maß an Mitbestimmung.

Neben diese sozio-ökonomischen Strukturwandlungen treten die Hoffnungen und Gefahren, die sich der Menschheit durch die stets wachsenden Möglichkeiten technischer Machbarkeit erschließen. Fasziniert und erschrocken zugleich steht der Mensch vor den Aussichten, die sich der technischen Manipulation erschließen. Sie erfüllen manchen Beruf mit einer erhöhten Verantwortung, für die aber keine fertigen ethischen Rezepte angegeben werden können. Um so mehr wird aber die Erarbeitung und Bereitstellung fundamentaler Kriterien notwendig.

Das vorliegende Heft versucht aus dieser Fülle berufs- und sozialethischer Probleme einige Aspekte herauszustellen. In einem grundlegenden Beitrag zeichnet J.-M. Aubert die wichtigsten Veränderungen der modernen Gesellschaft in ihrer Bedeutung für die Berufsauffassung und die Funktion der Berufe. Zwei profilierte Kenner orientieren über die Probleme der Mitbestimmung im industriellen Betrieb. Daneben lassen wir exemplarisch einige Berufsvertreter zu Wort kommen. Ihre Auswahl bleibt natürlich problematisch; immerhin haben wir versucht, Berufe zu wählen, deren Verantwortung heute besondere Probleme aufgegeben sind. Dem *Naturwissenschaftler und Techniker* stellt sich vor allem die Frage nach den möglichen Konsequenzen seiner Forschung. Die Zukunft der ganzen Menschheit wird immer mehr unter die Verfügungsgewalt von Wissenschaft und Technik gebracht. Damit kann der als Arbeitsprinzip durchaus richtige Grundsatz der wertfreien Forschung für die berufsethische Haltung nicht genügen. Die Forschung ist zur Rechenschaft über sich selbst und ihre Konsequenzen gefordert. In ähnlicher Weise steht der *Arzt* vor immer neuen Entscheidungssituationen. Die medizinische Forschung gibt ihm eine kaum geahnte Macht über Leben und Tod. Die Diskussion um die Herztransplantation hat gezeigt, wie vielfältig dabei die Probleme sind. Sie beschränken sich nicht bloß auf die Verantwortung für den Spender und den Empfänger, sie rufen auch eine Reihe von sozialethischen Fragen wach, wie etwa die gerechte Verteilung vorhandener Mittel für die Forschung oder für die medizinische Entwicklungshilfe. Der *Richter* und der *öffentliche Beamte* erörtern Fragen, die sich aus der Funktionalisierung und Bürokratisierung des gesamten öffentlichen Lebens stellen.

Die gegenwärtige Unruhe unter den Studenten verschiedener Länder zeigt, daß die gesellschaftlichen und beruflichen Probleme eng mit den Fragen der Ausbildung verknüpft sind. Darum konnten wir am Problem der Universität nicht vorbeisehen. Die Dokumentation soll in Verbindung mit einem Beitrag über den Sinn einer katholischen Hochschule das Interesse darauf lenken.

FRANZ BÖCKLE
THEO BEEMER

Beiträge

Jean-Marie Aubert

Der Beruf als Funktion in der Gesellschaft

Die große Wandlung, die das Aufkommen der Industriekultur gebracht hat, berührt keineswegs nur die vom Menschen geformte und beherrschte Natur, sondern hat auch die menschliche Situation selbst in ihren verschiedenen biologischen, psychologischen, moralischen, sozialen und religiösen Komponenten zutiefst verändert.[1] Vor allem die Eingliederung des Menschen in die Gesellschaft durch seine (keineswegs streng und ausschließlich ökonomisch orientierte) Arbeitstätigkeit hat sich von Grund auf geändert. Und wenn man unter «Beruf» eben diese Arbeitstätigkeit versteht, welche, die gesamte menschliche Persönlichkeit verbindlich einbeziehend, in einer ganz bestimmten vitalen Form auf den Dienst am sozialen Organismus ausgerichtet ist, so kann man von einer echten Krise des Berufes sprechen. Manche stellen sogar geradewegs die Frage, ob der Begriff des Berufes in unseren Tagen überhaupt noch eine Gültigkeit besitzt.[2]

Die Trennung zwischen Kapital und Arbeit hat die letztere eo ipso der Verantwortung für das Unternehmen gleichsam entfremdet, da es sie einer reinen Ware gleichgestellt hat. Ebenso haben Arbeitsplatzmobilität, Entlassungen und Wanderung der Arbeitskräfte, bedingt durch wirtschaftliche Umstrukturierungen, jede berufliche Festlegung allzuoft unsicher werden lassen. Und schließlich haben vor allem die Bedingungen der technischen Arbeit (Aufteilung der Arbeit, Monotonie, Fließbandarbeit, usw.) die Berufstätigkeit irgendwie «entmenschlicht», ihr nach und nach die Fähigkeit genommen, eine wahrhaft menschliche Existenz auszufüllen und zu entfalten. Hat es unter diesen Umständen überhaupt noch einen Sinn, von einer Funktion des Berufes in der Gesellschaft zu sprechen? Bedeutet dies nicht vielmehr ein Verharren bei einem aus der vorindustriellen Epoche ererbten Denkschema? Damit ist aber auch schon der Ernst des hier aufgeworfenen Probelms umrissen: Sind die Wandlungen in der Gesellschaft so, daß sie nach und nach den alten Begriff des Berufes vollkommen seines Inhaltes entleeren müssen? Wir glauben es nicht, jedoch unter der Voraussetzung, daß diesem Begriff ein den Erfordernissen unserer Zeit entsprechender Inhalt gegeben wird. Das ist eine Aufgabe, der sich der moderne Moraltheologe nicht entziehen kann, wenn er mithelfen will, die Idee des Berufes als Funktion in der Gesellschaft neu zu durchdenken.

Eine derartige Überlegung muß aber von dem ausgehen, was man als bleibende Werte des Berufes bezeichnen kann; das wird den ersten Teil unserer Untersuchung ausmachen. Danach werden wir uns die Natur und Bedeutung der in der Gesellschaft eingetretenen Wandlungen, soweit sie eine direkte Einwirkung auf das Neuverständnis des Berufes haben, vergegenwärtigen. Ein letzter Teil schließlich soll den ganz konkreten Schwierigkeiten und Problemen gelten, die sich ergeben, wenn diese beiden vorher genannten Fakten zueinander in Beziehung gesetzt werden, das heißt der Frage: Wie lassen sich die bleibenden Werte des Berufes retten bei der neuen Gestalt, die er in einer in Wandlung befindlichen Gesellschaft annehmen muß?

I. BLEIBENDE WERTE DES BERUFES

a) Menschliches Handeln und Verwirklichung der Persönlichkeit

Eine grundlegende Wahrheit ist für das ganze hier angesprochene Problem beherrschend. Sie liegt im übrigen der gesamten Berufsethik zugrunde: das Vorhandensein eines natürlichen Bandes zwischen Beruf und Existenzbedingungen der menschlichen Person.

Als inkarnierter Geist besitzt die menschliche Person zunächst einmal die spezifische Fähigkeit, sich selbst zu erkennen und zu wollen, sich in Freiheit in Verantwortung zu nehmen. Zugleich aber ist die Person keine ein für allemal gegebene feste Größe: Sie ist berufen, größer zu werden und zu immer volleren Formen der Verwirklichung der Idee vom Menschen zu wachsen. Ja sie verwirklicht auf einer überragenden Ebene die Idee des in Wachstum befindlichen Lebewesens. Da sie bewußt und Lenkerin ihres Wachstums ist, ist sie ein historisches Wesen.

Die Person arbeitet an ihrer Verwirklichung durch ihr freies Handeln. Sie vervollkommnet sich im Tätigsein und durch ein Tätigsein, das viele verschiedene Formen annehmen kann – vom imma-

nenten Handeln religiöser Kontemplation bis zum transitivsten Handeln in der Umgestaltung der materiellen Welt. Das ontologische Wesen des Verhältnisses zwischen Sein und Tun[3] äußert sich im Menschen durch die Fülle und Verwirklichung der Person, die ihr ein ihrer selbst und ihrer Daseinsbedingungen würdiges Tun verleihen und verschaffen muß. Und wenn man den Beruf als eine der wesenhaftesten Formen eines solchen Tuns versteht, so kommt es maßgeblich darauf an, wie dieser Beruf von der durch die moderne Zivilisation auferlegten Tätigkeitsform her zu verstehen ist. Darin erkennen wir das generische Element des Berufes: eine globale Tätigkeit, der die menschliche Person sich widmet, ihre Existenz weiht (etymologische Bedeutung des Wortes «professio») und die sie als einen Anruf, einen an sie ergangenen Ruf, betrachtet (etymologische Bedeutung des Wortes «Beruf»). Im weiteren werden wir sehen, daß unser Problem im Grunde auf dieser Ebene beheimatet ist.

b) Menschliche Arbeit und personalisierende Funktion des Berufes

Angesichts der vielfältigen Möglichkeiten historischer Verwirklichung muß die Person ihre Wahl selbst begrenzen oder eine Begrenzung anerkennen. Denn der progressive Charakter ihrer Verwirklichung erfordert eine Kontinuität und damit eine gewisse Ausschließlichkeit und Spezialisierung in dieser Tätigkeit; andernfalls kommt es zu einer Verzettelung, es entsteht die Gefahr der Zersplitterung und am Ende des Mißlingens der Personalisierung. Mit anderen Worten: Die menschliche Freiheit hat nur dann Sinn, wenn sie sich entlang einer bestimmten Achse entfaltet. Die Freiheit kann kein absoluter Wert sein; sie ist eine dynamische Antriebskraft und muß auf einem Arbeitsfeld wirksam werden, das sich ihr mit seinen eigenen Erfordernissen und Gesetzen vorstellt. Denn der Mensch ist ein Wesen auf der Welt, in eine Situation hineingestellt, die er auf sich nehmen muß. Er ist zunächst von Geburt aus in ein kosmisches und materielles Milieu eingetaucht, das über seinen Körper in ihn eindringt und das er beherrschen und nutzen muß, um seine biologische Existenz zu behaupten. Dieser Forderung nach Umgestaltung der Welt kommt der Mensch nach durch die Arbeit und zwar durch eine mehr oder minder spezialisierte Arbeit, die eine Anpassung des Menschen an seine Aufgabe voraussetzt (und sich auf seine angeborenen Begabungen oder auf eine persönliche Neigung aufpfropft), eine Anpassung, die dem Arbeitenden eine Fertigkeit und Fähigkeit in seiner Spezialität verleiht, die zu seiner ihm eigenen Form der Existenz als arbeitender Mensch geworden ist. Hier enthüllt sich uns das spezifische Element des Berufes als Arbeitstätigkeit. Das Tragische in unserer Zeit liegt nun in der Schwierigkeit, die Besonderheiten der Industriearbeit mit den grundlegenden und generischen Forderungen der eben entwickelten Berufsidee in Einklang zu bringen.

Hängt doch letztlich alles von der Art und Weise ab, in der die Arbeit ausgeübt wird, und von der Zielsetzung, auf die sie gerichtet ist. Hier darf man nicht vergessen, daß die menschliche Arbeit verschiedene Ebenen der Personalisierung betreffen kann.[4] Unterschätzt oder – im Gegenteil – überschätzt man die unterste (und damit die fundamentalste) so läuft man Gefahr, den Beruf seines gesamten realen Gehaltes zu entleeren. Diese unterste Ebene ist die der materiellen Existenz und der Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse (durchschnittlicher Lebensstandard in einer Zivilisation des jeweils gegebenen Typs); unabhängig von der moralischen Beurteilung der durch die Befriedigung dieser Bedürfnisse begrenzten Entlohnung (Kritik der kapitalistischen Lohnidee) hat die Arbeit zunächst diese lebenswichtige Minimalbedeutung, den Lebensunterhalt zu gewinnen, dem Menschen das zu verschaffen, wovon er sein Leben fristet. Bleibt die Arbeit jedoch auf diese Funktion beschränkt, so wird sie ein «Job», eine unerläßliche Beschäftigung ohne innere Verbindung mit der übrigen Existenz. In einem solchen Fall kann man natürlich nicht von einem echten Beruf sprechen, und man darf nicht vergessen, daß in unserer Gesellschaft – gleich ob kapitalistischen oder kollektivistischen Typs – dieser Fall außerordentlich häufig ist, und daß er in den Entwicklungsländern geradezu allgemein wird.

Bedeutet dies, daß die Arbeiter, die sich in einer solchen Situation befinden, verurteilt sind, niemals Zugang zu den bleibenden Werten des Berufes zu finden? Sie wären es, wenn die Arbeit streng in ihrer materiellen Komponente betrachtet würde, als Ausführung einer rein materiellen Aufgabe. Wie viele Spezialaufgaben in unserer Gesellschaft sind ungeeignet, etwas anderes abzugeben als den Broterwerb, weil sie so banal, monoton, partiell, ja selbst erniedrigend sind, wenn man sie in ihrer groben Materialität betrachtet. Und doch hat das volkstümliche Wort recht: «Es gibt kein törichtes Handwerk»; denn in Wirklichkeit sind die Werte des Berufes nicht auf die Aufgaben beschränkt, die

in sich gestatten, ein Ideal, eine Begeisterung in ihn hineinzulegen, wie dies einst in der vorindustriellen Epoche der Fall war bei der Handwerksarbeit, bei der der Arbeitende mit dem Ganzen des produzierten Werkes Verbindung hatte, das wirklich aus seinen Händen hervorging (oder wie dies heute noch bei vielen technischen Aufgaben oder in manchen freien Berufen der Fall ist).

In diesem Stadium der Überlegung kann die marxistische Analyse der Arbeit von einigem Nutzen sein. Denn in der Regel folgt jede Arbeit einem Ziel; sie ist eine lebensnotwendige, bewußte und freiwillige Tätigkeit (daher ist das Suchen nach einer Verantwortlichkeit des Arbeitenden unerläßlich, wie man im weiteren sehen wird). Ebenso ist die Arbeit von ihrer notwendigen Spezialisierung her ein soziales Werk, eine Aufgabe, welche den Arbeitenden mit allen übrigen solidarisch macht, indem sie ihn ihr «generisches Wesen» erkennen und entdecken läßt. Die banalste Arbeit eröffnet in dem Augenblick, in dem sie gewollt und für das soziale Gesamt nützlich ist, dadurch daß sie Mitwirkung an einer globalen Tätigkeit bedeutet und dazu ihren Beitrag leistet, mag er noch so gering sein, einen Zugang zu personalisierenden und dem sozialen Leben innewohnenden Werten. Wir werden im weiteren sehen, daß aus eben diesem Grunde die Struktur der Gesellschaft eine solche Öffnung gestatten muß; und das ist der Kern des Problems vom Verhältnis zwischen Person und Gesellschaft, das im Lichte der in unserer Welt erfolgten Wandlungen neu durchdacht werden muß.

Hier kann uns ebenfalls die Freudsche Analyse vom Verhältnis zwischen Bedürfnis und Wunsch nützlich sein. Denn als dem Menschen eigentümliche Tätigkeitsform transzendiert die Arbeit, wenn sie das Bedürfnis der Befriedigung hinter sich läßt (das heißt die Absicht, die Natur dem Menschen näherzubringen, damit er aus ihr wirtschaftliche Güter gewinnen kann), diese rein biologische Ordnung, oder sie läßt vielmehr im Kern des befriedigten Bedürfnisses den Wunsch nach etwas anderem entstehen: eine Unbefriedigung, die den Menschen auf den Weg des Fortschrittes und der Entdeckung weisen kann (falls er dazu die Fähigkeit hat) oder ganz einfach auf den Weg des Suchens nach einer Entfaltung außerhalb seiner Arbeit, die diese jedoch möglich macht, vorausgesetzt sie erschöpft nicht vollständig die lebendigen Kräfte des Arbeitenden. Hier ist der Ansatzpunkt für das ganze so wichtige Problem der Freizeit (auf das wir hier nicht eingehen können). Dabei ist diese Freizeit natürlich nicht als tote und leere Zeit verstanden, auch nicht als Tätigkeit nach Schluß der Berufsarbeit und ohne Verbindung mit ihr. Gemeint ist vielmehr die zweckfreie Tätigkeit, (nicht bestimmt durch das Bedürfnis nach Erwerb des Lebensunterhaltes), eine Tätigkeit, die zusammen mit der Freude und Verfügbarkeit, die sie bringen kann, die Möglichkeit schaffen soll, daß der Mensch sich besser des menschlichen und sozialen Wertes seiner Arbeit über deren unmittelbar materiellen Aspekt hinaus bewußt werden kann und ihn dadurch den wahren Gehalt der Idee des Berufes wiederentdecken läßt.

c) Der soziale Wert der Berufsarbeit

Dies ist der wesentliche und entscheidende Aspekt des Problems. Nur eine humanistische Idee von der Gesellschaft (in wahrhaft demokratischem und nicht totalitärem Sinne) kann, wie die Kirche immer wieder erklärt, die personalen und sozialen Werte in der Berufsarbeit zu einer Einheit machen, gleich welche Wandlungen auch die Gesellschaft erfahren mag. Es ist das delikate Verhältnis zwischen Person und Gesellschaft, an das sodann hier erinnert werden muß, als Voraussetzung für jede konkrete Lösung, die immer wieder von neuem zu schaffen ist: Die Gesellschaft ist weder die Summe der Einzelpersonen, aus denen sie besteht, noch eine autonome Wesenheit mit einem über dem der Personen stehenden Ziel. Die Gesellschaft ist bereits mit der Person mitgegeben und potentiell in ihr enthalten. Denn die Person ist ihrem Wesen nach geschaffen, um sich für den anderen zu öffnen, sich ihm mitzuteilen und mit ihm in einen Dialog zu treten, sich auf dem Wege der Erkenntnis und der Liebe reicher zu machen. Wie M. Scheler gesagt hat, ist das Grundlegende der menschlichen Existenz weder das Individuum als solches, noch die Gesellschaft als solche, sondern der Mensch, der zusammen mit anderen Menschen existiert.[5]

Wenn diese zwischenmenschliche Kommunikation in der Regel auch in echte Gemeinschaftsbeziehungen einmünden soll (mit der bewußten Bejahung des gemeinsamen Zieles, das gemeinsam angestrebt wird), so beginnt sie doch auf der elementaren Ebene jeder Arbeit, welche eine Solidarität zwischen Personen schafft, die nur gemeinsam ihren Lebensunterhalt erwerben können, indem jeder seinen Beitrag dazu leistet. Man mag der Zeit nachtrauern, in der das Erlebnis einer Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft der Arbeit (ein wenig nach dem aus einer anderen Ordnungsebene übernommenen Modell der Familie gestaltet) sehr

unmittelbar war, jedes Mitglied der Körperschaft in enger Verbindung mit dem gemeinsamen Werk blieb und die Beteiligung jedes einzelnen daran deutlich sichtbar war. Doch muß zugegeben werden, daß dieser Vorteil weitgehend aufgewogen war durch den Druck einer hierarchischen Struktur, die jeden einzelnen Arbeiter in einem starren Status festhielt, und durch das Fehlen der Teilnahme am sozialen Leben im außerberuflichen (zum Beispiel politischen) Bereich. Dennoch sind, wie man im weiteren sehen wird, die mit dem industriellen Zeitalter aufgetauchten Schwierigkeiten zwar ganz anderer Art, jedoch nicht so, daß die Arbeit nicht mehr ihre personalisierende Rolle spielen kann.

Man kann sagen, die Arbeit sei einer der Drehpunkte zwischen dem persönlichen und dem sozialen Leben. Auf der einen Seite ist der Arbeiter allein schon auf Grund seiner Arbeit und des Mindestmaßes an Fachkenntnis und Spezialisierung, die sie voraussetzt, niemals von den anderen isoliert. Er steht in einem Ganzen, das zweifellos häufig anonym und seelenlos ist, aber dennoch eine gewisse Sicherheit verleiht. Nun braucht aber der Mensch zu seiner Selbstverwirklichung zunächst Sicherheit und das Bewußtsein, von den anderen in einem Mindestmaß anerkannt zu sein, wie es in der Regel jede sauber geleistete Arbeit gewährt. Wenn die Entfaltung der Persönlichkeit den Weg über die Kommunikation mit dem anderen nimmt, kann also dieses Mindestmaß an sozialer Integration, wie es jede Arbeit gewährt, zu dieser Entfaltung beitragen. Selbstverständlich kann diese Integration allein nicht genügen, wenn die anderen Ebenen der Persönlichkeit nicht angesprochen werden oder nur völlig getrennt von dem Leben einer rein auf Erwerb abgestellten Arbeit.

Auf der anderen Seite steht die Gesellschaft. Jede Arbeit trägt zu ihrer Gestaltung bei. Die Gesellschaft kann nur durch die Mitwirkung aller Bestand haben, derart, daß jeder in ihr eine Funktion versieht, auch wenn er nicht daran denkt oder es vergißt. Der ungeheure Fehler des liberalistischen Kapitalismus liegt in seiner Weigerung, den menschlichen Charakter jeder Arbeit zu sehen und seiner dadurch begründeten weiteren Weigerung, die Arbeiter am gemeinsamen Ertrag, wie auch vor allem an der Verantwortung für das Unternehmen teilnehmen zu lassen. Um aber zu einer solchen Teilnahme, zu einer solchen Anerkennung der aus der Arbeit erwachsenden Rechte zu gelangen, muß natürlich die Arbeit selbst zuvor in ihrer vollen menschlichen Würde verstanden werden, das heißt im Rahmen einer echten Berufsidee. Die Gefahr der Entmenschlichung (ebenso in der kapitalistischen wie in der kollektivistischen Gesellschaft) macht eine echte Rehabilitation des Berufsideals unter neuer Form noch dringender.

2. DIE ÄNDERUNGEN IN DER GESELLSCHAFT

Man hat mit Recht gesagt, der Eintritt der industriellen Ära habe eine der bedeutsamsten historischen Wandlungen seit Beginn des Neolithikums gebildet (Vorherrschen der ländlichen Lebensform, der Landwirtschaft und des Handwerks, verbunden mit einem sehr schwachen wirtschaftlichen und demographischen Wachstum). Es würde den Rahmen unseres Themas sprengen, hier auch nur flüchtig die Hauptzüge des industriellen Zeitalters und die tiefgreifenden Wandlungen für die menschliche Existenz, die es mit sich bringt, aufzeigen zu wollen;[6] wir werden uns daher nur an die Haupttatsachen halten, welche die Rolle des Berufes betreffen und die Form, die wir in der neuen Gesellschaft für ihn finden müssen.

a) Das Entstehen neuer Strukturen

Die große, bedeutsame Tatsache ist der Vorzugsplatz, den der Mensch nach und nach durch seine immer tiefer greifende Beherrschung der Natur erwirbt (während er einst ihren Launen ausgesetzt war). In der ersten Phase der industriellen Revolution haben die weitaus meisten Menschen wie reine Objekte diese Entwicklung über sich ergehen lassen, die nicht selten viele von ihnen zu Sklaven der Maschinen machte. Doch inzwischen ist der Mensch gezwungen, ob er will oder nicht, diese Entwicklung selbst in die Hand zu nehmen, sie rational zu lenken und auf ein Ziel auszurichten. Gewiß, es bleiben noch viele Mehrdeutigkeiten und Risiken, die man nicht unterschätzen darf. Aber der Platz, den der Mensch heute in diesem Prozeß einnimmt, bewirkt eine Art Interessenverschiebung in der Ordnung der wirtschaftlichen und sozialen Faktoren.

So erschien noch vor kurzer Zeit das Privateigentum als Ausgangspunkt für die wirtschaftliche und soziale Ordnung (daher die Bedeutung des Besitzbürgertums), doch heutzutage ist die Arbeit auf dem besten Wege, in diese Rolle einzutreten. Die Kirche hat dies bald erkannt;[7] und wenn Paul VI. daran erinnert, daß in dieser Entwicklung

das Haben (das heißt der Besitz der Güter) dem Sein den Platz räumen muß, so hat er damit nur ihre Grundrichtung angegeben.[8] Denn die Arbeit betrifft als menschliches Handeln das Sein des Menschen direkt, wie wir oben sahen. Diese Aufwertung der Arbeit aber berührt unmittelbar unser Problem, weil der Beruf nichts anderes ist als die Arbeit in humanisierter und an der Entfaltung der Persönlichkeit mitwirkender Form. Sie bedeutet also eine Aufforderung, dem Beruf seine wahre Rolle in der Gesellschaft wiederzugeben und auf diesem Wege neue Strukturen zu finden, um der Arbeit ihre volle menschliche Würde wiederzugeben.

Im gleichen Zusammenhang erleben wir, wie den menschlichen Beziehungen innerhalb des Unternehmens eine wachsende Bedeutung beigemessen wird. Während das Unternehmen früher ausschließlich als Einheit zur Produktion neuer Güter, als Mittel zur Vermehrung des Kapitals bestimmt wurde, scheint heute die Organisation der menschlichen Beziehungen in seinem Rahmen und unter seinen verschiedenen Gliedern in den Vordergrund zu treten (wenn auch außerhalb der durch allzu viele totalitäre Experimente kompromittierten korporativen Konzeption). Und wenn auch der Gewinn nach wie vor die wesentliche Triebfeder des Kapitalismus' bleibt, so scheint doch die fortgeschrittene Entwicklung auf gewissen Sektoren der Industriekultur sich in einer weniger materialistischen Richtung zu bewegen.[9]

Und schließlich lenkt die moderne Technik dadurch, daß sie den Menschen von allzu erniedrigenden oder erschöpfenden Arbeiten befreit, die Tätigkeit des Fabrikarbeiters mehr und mehr auf eine Überwachung automatisierter Systeme. Vor allem aber führt die Steigerung des Ertrages und die Verringerung der Handarbeit, selbst wenn die Gefahr der Arbeitslosigkeit bleibt, zum Aufkommen einer echten Kultur der Freizeit als personalisierende Tätigkeitsform, die ihrerseits auf die Arbeitstätigkeit eine belebende Rückwirkung haben kann. Denn so verstanden gestattet die Freizeit, die Muße, von der Zeit der Berufsarbeit Abstand zu gewinnen und kann dadurch mithelfen, sie in die Gesamtexistenz zu integrieren und seelische Schäden durch eine allzu fragmentarische und monotone Arbeitstätigkeit zu vermeiden. Wenn wir oben die Bedeutung der Freizeit erwähnt haben, so muß anerkannt werden, welchen positiven Beitrag die Industriekultur in diesem Punkt geleistet hat, was sich im Endeffekt wiederum zugunsten einer größeren Humanisierung der Gesellschaft auswirken muß, selbst wenn in den Augen gewisser Leute noch eine Zeitlang die negative Seite und die üblen Folgen des technischen Zeitalters vorzuherrschen scheinen.

Kurzum: all diese Wandlungen sind in sich sehr förderlich für eine Erneuerung der Berufsidee und ein besseres Verständnis ihrer sozialen Funktion. Was den Arbeiter zu einem des sozialen Fortschrittes bewußten Werktätigen macht, ist nicht mehr so sehr die Arbeit als abgeschlossenes und objektives Werk (perfectio operis), als die technische Fachkenntnis und Fertigkeit, die sie beim Arbeiter voraussetzt (perfectio operantis); diese Wertung muß sich auch in ein Leben einfügen, das nicht mehr von der reinen Arbeit ausgefüllt ist, sondern dank der Muße der Freizeit eine Freude und eine Motivierung finden kann, die ihre Rückwirkung auf die Arbeit selbst haben muß.

b) Eine in Entwicklung befindliche Welt

Wenn wir uns auch über dieses so aktuelle Thema nicht weiter auslassen können, so müssen wir doch bemerken, daß eines der eindrucksvollsten Ergebnisse des technischen und industriellen Fortschrittes darin besteht, daß er den Aufbruch der Menschheit auf einem Wege des Wachstums auf allen Ebenen – der demographischen, wirtschaftlichen, kulturellen, usw. – ermöglicht hat, wenn dabei auch die erschreckende Ungleichheit für die Massen der Dritten Welt bleibt. (Dort ist das Wachstum negativ: die Armen werden immer ärmer). Soviel ist gewiß: Die Entwicklung erweist auf historischer Ebene die gleiche Gestaltbarkeit der menschlichen Natur, die sich auf der Ebene des Einzelmenschen bereits durch die Tendenz zum Streben nach immer höherer Selbstverwirklichung Ausdruck schafft.

Was unser Thema anbetrifft, so muß anerkannt werden, daß dieser Zug unserer modernen Zivilisation die massivste Schwierigkeit für die Wahrung der Berufsidee schafft. Solange die Menschheit in einer gleichsam statischen Weise lebte, in der man nur sehr selten Neuerungen einführte und die traditionellen sozio-kulturellen Strukturen sich nur sehr langsam wandelten (ja sich sogar durch politische Wandlungen hindurch erhielten), sanktionierte der Beruf einen Sachverhalt, einen nahezu unwandelbaren «Lebensstand»;[10] jeder fügte sich an seinem Platz in eine hierarchisierte soziale Ordnung ein, in der er eine vorherbestimmte Rolle spielte. Im Zusammenhang mit dem oben erwähnten Umstand, daß die Arbeit häufig eine mensch-

liche Befriedigung mit sich brachte, die auf die ganze Existenz des Menschen ausstrahlte, kann man sagen, daß in der wenig beweglichen Welt (die im übrigen auch tiefstes Elend kannte) des vorindustriellen Zeitalters der Beruf sehr wohl seine soziale und personalistische Rolle spielte (selbst wenn der Mangel an politischer Freiheit, der jedoch allgemein nicht als solcher empfunden wurde, uns gerade hinsichtlich der letzteren Rolle skeptisch macht). Der Beruf konnte dann dem Gläubigen durchaus als eine sehr spezielle göttliche Berufung erscheinen.

Was aber ist zu dem gleichen Problem in einer Welt zu sagen, die in eine Bewegung des Wachsens, der Entwicklung und des Suchens nach immer neuen Existenzformen geraten ist? Die Erfordernisse des Wachsens zwingen dazu, ständig neu Strukturen und Formen der Arbeit in Frage zu stellen; sie bringen ständig neue Umwandlungen: das Aufgeben nicht mehr konkurrenzfähiger Produktionsmittel und -methoden, die Wanderung von Arbeitskräften, das Suchen nach neuen Märkten, kurzum eine Art berufsbedingten Nomadentums. Schließlich und vor allem aber läßt der technische Fortschritt mit seiner charakteristischen Akzeleration viele einmal erworbene Fähigkeiten und Fertigkeiten sehr schnell veralten. Wir werden im dritten Teil unserer Ausführungen sehen, welche Folgerungen aus dieser beunruhigenden Erscheinung zu ziehen sind, daß es dem Beruf so schwerfällt, in einer in Wachstum geratenen Gesellschaft seine ihm eigentümliche Rolle zu wahren.

c) Eine sich sozialisierende Welt

Durch unsere heutige Welt zieht sich nicht allein eine vertikale Wachstumsbewegung, sondern auch eine Art horizontale Bewegung der Komplexifikation und Zentrierung auf sich selbst (um es in der Sprache Teilhard de Chardins zu sagen). Es ist dies der Vorgang der sogenannten Sozialisation, der weitere Schwierigkeiten für das alte Ideal des Berufes schafft und es nahezu völlig aus der neuen Zivilisation und Kulturwelt verdrängt – sofern man Beruf im Sinne der traditionellen Definition versteht. Bekanntlich bedeutet die in erster Linie durch den technischen Fortschritt herbeigeführte Sozialisation ein «Wachsen der Anzahl gesellschaftlicher Verflechtungen» (*Mater et Magistra*, 59). Als eine Art «Planetisation» der Menschheit, eine Art kollektiver «Erfassung als Masse» in dem täglich dichter werdenden Netz sozialer Beziehungen zwischen den Menschen, gibt sie unserer Welt ein neues, einheitlicheres Antlitz. Diese Sozialisation bringt die Welt zur Einheit und zur Bildung eines gemeinsamen Bewußtseins und einer gemeinsamen Zivilisation. Sie bringt die Menschen einander näher und macht sie miteinander solidarisch,[11] wobei ihr jedoch eine ebenso ernste Mehrdeutigkeit anhaftet wie der Entwicklung, denn sie steigert die Gefahr von Zusammenstößen und feindlichen Auseinandersetzungen beträchtlich.

Der Aspekt der Sozialisation, der unser Problem unmittelbar berührt, ist die Tendenz, die sozialen Bindungen zu verstärken, dem Sozialen die Vorherrschaft über das Individuelle zu geben. Das sehr empfindliche Verhältnis zwischen Person und Gesellschaft, auf das eben schon aufmerksam gemacht worden ist, läuft Gefahr, in verhängnisvoller Weise zum Schaden der Person verfälscht zu werden. Viele Befugnisse und Aufgaben, die einst der privaten Sphäre angehörten und von Einzelmenschen wahrnehmbar waren, werden nach und nach vom Kollektiv übernommen und nicht selten besser wahrgenommen (so zum Beispiel die allgemeine Bildung und Ausbildung, die Sicherung gegen Krankheitsfälle usw.). Daraus ergibt sich aber für die Gesellschaft die Notwendigkeit des Planens und Vorausschauens, was auf der anderen Seite den Spielraum der freien Entscheidung, nicht zuletzt im Bereich des Berufes, einschränkt.

Um die damit verbundene Gefahr zu bannen, erinnert die Kirche immer wieder an die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips, das dem Eingreifen des Staates in den Bereich des Privaten da Grenzen setzt, wo das Gemeinwohl nicht unmittelbar auf dem Spiele steht. Doch erkennt jedermann, daß die Sozialisation als solche angesichts des Druckes, den das Anwachsen gewisser wirtschaftlicher Machtfaktoren herbeiführen kann, den Bereich des Gemeinwohls beträchtlich erweitert. (Hier liegt das Problem der Verstaatlichung von Wirtschaftszweigen und Produktionsmitteln.) Auch dürfte es in einem derartigen, irreversiblen Prozeß schwierig erscheinen, das Zunehmen der sozialen Autorität und ihrer Eingriffe mit der Freiheit der Ausübung von Berufen in Einklang zu bringen, die immer direkter die ganze Gesellschaft angehen. Dieses schwerwiegende Problem, das wir nachher noch näher betrachten wollen, betrifft ebenso den Beruf in seiner Ausübung durch den Einzelmenschen als auch in seiner Organisation als «Zwischengruppe». In beiden Fällen liegt die Schwierigkeit darin, zugleich die soziale (Dienst-) funktion des Berufes und seine personalisierende Funktion, wie seine Unabhängigkeit zu wahren.

3. DIE GEGENWÄRTIGEN PROBLEME DES BERUFES

Die bleibenden Werte des Berufes durch die gegenwärtigen Wandlungen der Gesellschaft hindurch zu wahren, ist eine Aufgabe, die nicht wenige, oben bereits erwähnte Probleme mit sich bringt. Wenn wir uns nur den hauptsächlichsten zuwenden, so ist es am besten, sie zusammen zu untersuchen, da sie miteinander verbunden sind. Da dieser Artikel allgemeineren Charakters ist, wollen wir nur einige große Linien herauskristallisieren und dabei oft mehr Fragen stellen als lösen. Es soll den folgenden Artikeln überlassen bleiben, konkreter darauf einzugehen.

a) Der Beruf im Dienst der Gesellschaft

Versuchen wir zunächst, das Bild zu gewinnen, das man sich gegenwärtig vom Beruf machen kann. Das ist eine Vorfrage, ein Problem, das in den Bereich der Kollektivvorstellungen gehört. Ein grundlegender Zug scheint sich hier mehr und mehr durchzusetzen: Jeder Beruf muß künftig in einer Perspektive des Dienstes gesehen werden. Das bedeutet gewiß nicht, daß nicht auch andere, persönliche Zielsetzungen berechtigt wären (zum Beispiel der Gewinn), doch müssen sie einem höheren Ziel untergeordnet werden, wie es im übrigen schon immer zur Idee des Berufes als Funktion innerhalb des sozialen Organismus gehört hat. Da der Beruf, wie wir oben gesehen haben, Ausübung einer spezialisierten Arbeit war, verlieh die zum Wesen dieser Arbeit gehörende Solidarität, auch wenn die Entfaltung der Persönlichkeit in ihr angestrebt werden konnte, jedem Beruf einen sozialen Charakter.

Aber in unseren Tagen muß dieser soziale Aspekt in den Vordergrund gerückt werden und zwar auch im Namen der personalisierenden Funktion des Berufes. Tatsächlich ist der soziale Charakter der modernen Arbeit geradezu auffallend. Die Sozialisation hat diesen wichtigen menschlichen Wert zutiefst erfaßt. Von der Fachkenntnis, von einer gewissenhaft geleisteten Arbeit, von einem geschickten Griff kann das Leben zahlreicher Menschen abhängig sein. Die Komplexität sehr vieler technischer Aufgaben, die eine Vielzahl von Teilhandlungen voraussetzt, von denen jede einzelne unerläßlich ist, hat zur Folge, daß ein unbekannter und auf seinem Posten allein stehender Arbeiter eine ungeheure Verantwortung der Gesellschaft gegenüber tragen kann. So hängt zum Beispiel der Eisenbahn- oder Luftverkehr von einer ganzen verwickelten Infrastruktur ab, in der die Rolle des Menschen (und zwar keineswegs immer dessen, der am meisten im Blickfeld der Öffentlichkeit steht) unersetzbar bleibt, wenn sich auch die Automation mehr und mehr ausbreitet. Die Bereitstellung und Verteilung der Energie (elektrischer Strom, Kraftstoff, usw.) sind für große Massen von Menschen bedeutsam. Vor einigen Jahren hat ein Defekt in der Stromleitung, der an einem an sich recht unbedeutenden Punkt eingetreten war, einen ganzen Teil der Vereinigten Staaten von der Stromversorgung abgeschnitten. Dieser Zwischenfall hätte zur Katastrophe werden können, wenn er von längerer Dauer gewesen oder im Winter eingetreten wäre. Jeder Generalstreik enthüllt augenblicklich, wie sehr die Gesellschaft von der Welt der Arbeit abhängig ist.

Selbst wenn daher die Arbeit ihre menschliche Dichte (die direkte Umformung einer Materie durch menschliches Bemühen zur Schaffung eines persönlichen Werkes) oder ihren romantischen Reiz der vorindustriellen Epoche verloren hat, wenn sie durch ihren Vollzug als solchen immer weniger eine menschliche Existenz ausfüllen kann: die Persönlichkeit des Arbeitenden kann und muß statt dessen ihre Entfaltung und Erfüllung darin finden, daß sie sich ihrer realen sozialen Rolle bewußt wird, so untergeordnet und unscheinbar sie sein mag. Nicht mehr in der materiellen Handlung, sondern in der Verbindung zwischen dieser Handlung und dem sozialen Leben, an dem sie mitwirkt, liegen der Adel und die Würde, die es wiederzufinden gilt.[12] Überdies haben wir eben gesehen, eine wie große Bedeutung auch die moderne Freizeitgestaltung für ein solches Bewußtwerden besitzt, denn in der Mußetätigkeit der Freizeit findet sich der Arbeiter als Nutznießer der Arbeit anderer. Dadurch erfaßt er klarer die soziale Rolle, die er selbst in seiner Arbeit ausfüllt.

Daraus ergeben sich einige praktische Folgerungen: Sich diese funktionelle Rolle bewußt machen, den eigenen Dienst in ihrer Perspektive sehen lernen, erfordert ein echtes erzieherisches Bemühen oder doch zumindest eine ernsthafte Information über die wahre Größenordnung der betreffenden Arbeit. Ihre Monotonie und ihr fragmentarischer Charakter verlieren dann einen Teil ihrer entmenschlichenden Wirkung, vor allem wenn in dem betreffenden Unternehmen menschliche Beziehungen geschaffen worden sind.[13] In der kapitalistischen Welt erfolgt hier eine echte Um-

kehrung der Mentalität, wenn man weiß, wie fremd in seinem Denken und Empfinden der Arbeiter grundsätzlich der konkreten Zielsetzung des Unternehmens gegenübersteht. Das aber setzt letztlich die Schaffung neuer Strukturen der Partizipation voraus, die den Arbeiter in seinem Unternehmungen und dadurch in der Gesamtgesellschaft zum Mitverantwortlichen machen. Dieses Problem der Partizipation wird von Hermann Wallraff in einem anderen Artikel dieses Heftes behandelt.

Eine weitere Folge ist die immer mehr fortschreitende Verbeamtung der Berufe. Tatsächlich hat die Gesellschaft, da der Beruf einen Dienst an ihr bedeutet, notwendig auch ein Recht, auf die Struktur der Berufe zu achten. Und wenn es Berufe sind, die besonders wesentliche Bereiche des sozialen Lebens betreffen (zum Beispiel Transport, Kommunikation, Kreditanstalten, Versicherungen, usw.), ist es, da der Aspekt des Dienstes in ihnen vorherrschend ist, durchaus einleuchtend, daß die in einem solchen Beruf Arbeitenden wirklich im unmittelbaren Dienst des Landes stehen, indem sie Beamte werden (wobei hier nicht an die Verstaatlichungen um des Gemeinwohles willen gedacht ist). Im übrigen verlangen die komplexen und kostspieligen technischen Einrichtungen, die viele Berufe erfordern (zum Beispiel der Dienst im Krankenhaus, die ärztliche Versorgung und die wissenschaftliche Forschung) häufig die Übernahme in Staatsregie und die Versetzung ihrer Repräsentanten in das Beamtenverhältnis.

Und schließlich haben wir noch eine letzte Folgeerscheinung, die der vorhergehenden nahekommt: die fortschreitende Nivellierung von Berufen mit vorherrschend intellektueller und Berufen mit vorherrschend manueller Tätigkeit. Denn in der Praxis werden heute viele früher manuelle Berufe allein schon durch den Fortschritt der Technik mehr und mehr zu Kontroll- und Überwachungsfunktionen und bekommen durch die Kenntnisse, die sie voraussetzen, eine immer stärker intellektuelle Struktur. Viele Arbeiter – oder um es mit einem Ausdruck von J. A. Galbraith zu sagen: «cols bleus (= Blaukragen») – sind gegenwärtig dabei, Angestellte in Büros oder Laboratorien – «cols blancs (= Weißkragen») – zu werden. Eine solche Nivellierung, durch die Menschen, welche bisher ganz verschiedenen Welten angehörten, einander nähergebracht werden, löst sie aus ihrem bisherigen Individualismus, was letzten Endes nur ihre Integration in einen sozialen Organismus erleichtern kann.

b) Planung der Berufe und Gemeinwohl

Wir haben gesehen, daß unter dem Einfluß der wachsenden Sozialisation und im Hinblick auf die außerordentliche Komplexität der modernen wirtschaftlichen Vorgänge deren Lenkung nicht mehr ohne weiteres und uneingeschränkt der privaten Initiative allein überlassen werden kann. Hat doch die Wirtschaft in den zahllosen Krisen, die am Wege ihres Heranwachsens standen (und unendlich viel menschliches Elend gebracht haben), klar bewiesen, daß sie nicht fähig ist, ihr Wachstum selbst in der Hand zu behalten und zu lenken. Daher mußte sie sich immer wieder an den Staat um Hilfe wenden. Dieser ist sich nach und nach der Rolle bewußt geworden, die er angesichts der Größenordnung dieser Vorgänge und ihres engen Zusammenhanges mit dem Gemeinwohl zu spielen hatte. Der Staat versieht diese Rolle seither durch eine Planungstätigkeit, die – vom personalistischen Standpunkt aus gesehen – nicht so weit gehen darf, daß sie den Privatpersonen ihre Rechte und eigenen Initiativen nimmt (das heißt: Das Prinzip der Subsidiarität muß gewahrt bleiben). Diese Planung zur Förderung der wirtschaftlichen Expansion legt Teilziele fest und entwickelt einen Komplex von Anordnungen, die für die Unternehmer als Anreiz wirken und ihre Entscheidungen lenken und koordinieren sollen. Jeder demokratisch konzipierte Plan erfordert sodann eine vorhergehende politische Entscheidung, bestimmte Optionen für die Zukunft (daher die Bedeutung kurz- wie langfristig vorausschauender Maßnahmen), sowie eine ausreichende Information und Erziehung der im Wirtschaftsleben Verantwortlichen, die noch allzuhäufig dem Geist des Liberalismus huldigen.

Die Auswirkung dieser Planung auf die freie Berufswahl (die in der Vergangenheit allgemeine Regel war) dürfte unübersehbar sein. Wenn man sich auch klar darüber ist, daß eine moderne Wirtschaft nur Bestand haben kann, wenn sie wächst, so bleibt doch eine beträchtliche Unsicherheit darüber, in welcher Richtung und in welchem Umfang sie wachsen soll. Vor allem aber kann kein Volk, das in einen größeren wirtschaftlichen Organismus – wie etwa den Gemeinsamen Markt – eingebaut ist, die Absicht haben, alles selbst zu produzieren. Es muß gewissen Sektoren seiner Wirtschaft den Vorzug geben, für die es zum Beispiel über besondere natürliche Voraussetzungen oder geeignete Arbeitskräfte verfügt. Ferner sieht es sich im Hinblick auf das Gemeinwohl veranlaßt, für die Zukunft jenach-

dem die Verringerung oder Vermehrung bestimmter Berufsgruppen vorzusehen. Kurzum: Es sieht sich veranlaßt, die Freiheit der Einzelnen in der Berufswahl zu begrenzen oder aber ihre Abwanderung in andere Länder, in denen der betreffende Sektor stärker ausgebaut ist, zu gestatten beziehungsweise zu erleichtern (hier liegt das Problem der Wanderung von Arbeitskräften, ein Problem, das zugleich das «entsendende» und das «aufnehmende» Land und schließlich die gesamte internationale Gemeinschaft angeht). Diese notwendige Begrenzung hat natürlich ihre Auswirkungen auf die Universitäts- und technische Ausbildung, die normalerweise für die verschiedensten Berufe vorbereiten muß. Daraus entsteht die Frage, ob eine besondere Auslese der Kandidaten für bestimmte Disziplinen, für die es nur wenig berufliche Möglichkeiten gibt, berechtigt ist (über diesen gesamten Fragenkomplex siehe den folgenden Artikel von Norbert Luyten). Und schließlich sei darauf aufmerksam gemacht, daß eine solche Planung in der Berufswahl in den Entwicklungsländern, in denen noch alles zu schaffen bleibt, von besonderer Dringlichkeit ist.

Eine andere Folge der Sozialisation ist die sich für den Staat ergebende Notwendigkeit, die Berufe als Gruppen oder Innungen auf eine stärkere Integration in das wirtschaftliche und soziale Gesamtgefüge hinzulenken. Das ist ein recht delikates Problem, denn viele Berufsgruppen, die in der Furcht vor einem autoritäten Regime leben und gewohnzeitsgemäß Abwehrreflexe zeigen, neigen dazu, sich auf sich selbst zurückzuziehen (vor allem wenn sie im Genusse irgendwelcher traditioneller Privilegien sind) und finden sich kaum bereit, deren Erlöschen, Umwandlung oder Anpassung an neue revolutionäre Techniken hinzunehmen. Auch hier zeigt sich unübersehbar die Notwendigkeit einer wirtschaftlichen und bürgerlich-politischen Erziehung.

c) Gibt es noch eine echte Berufung?

Wir wollen diese Überlegungen mit der Betrachtung eines allgemeineren Problems abschließen. Früher in der starren, hierarchisierten Struktur der Gesellschaft bedeutete der Beruf durchaus eine einer speziellen Aufgabe und zwar in der Regel für das ganze Leben gewidmete menschliche Existenz; und die christliche Unterweisung hatte hierauf ganz spontan die Lehre von der speziellen «göttlichen Berufung» für jeden «status» oder Lebensstand angewandt. Nun haben wir aber auf den vorhergehenden Seiten immer wieder gesehen, daß die in Wandlung und Entwicklung befindliche moderne Gesellschaft nicht von vornherein eine Gewähr dafür bieten konnte, daß die beruflichen Formen der Vergangenheit auch in der Zukunft bleiben würden. Die Beweglichkeit in den Berufen ist etwas ganz Allgemeines geworden (was sehr häufig viele berufliche Ausrichtungen recht variabel werden läßt). Wenn ein Mechaniker oder Elektriker eine gute technische Ausbildung besitzt, kann er ebensogut in einem Unternehmen der chemischen oder der Textilindustrie arbeiten (was dazu führen muß, daß die Ausbildung besonderen Wert auf eine solide Grundlage legt, die verschiedene berufliche Ausrichtungen gestattet).

So kann man nicht mehr sagen, daß es für jeden Menschen eine unmittelbare göttliche Berufung gibt, die zu dieser oder jener Berufssparte bestimmt. Eine stärker theologische Sicht der religiösen Grundlage der Arbeit muß uns zu einer beträchtlichen Erweiterung der Idee des Berufes in ihrer Anwendung auf die weltlichen Aufgabenbereiche bringen. Die einzige wahre Berufung des Menschen ist, in immer vollerem Maße seine Persönlichkeit, sein «Kind-Gottes»-Sein im Dienste seiner Brüder, das heißt des sozialen Organismus, zu verwirklichen. Und wenn dieser oder jener Beruf besonders dazu geeignet ist, eine solche grundlegende Berufung zu verwirklichen (wobei die persönlichen Neigungen und Begabungen, die historischen Umstände und der Dienst an der Gesellschaft die Rolle von Zweitursachen spielen), so kann dies nur aus einer Perspektive ständiger Verfügbarkeit anderen möglichen Aufgaben gegenüber geschehen. So gesehen kann die Idee des Berufes immer noch nützlich sein, indem sie mithilft, das ewige Problem des Verhältnisses zwischen Person und Gesellschaft und damit zusammen das der religiösen Bedeutung des zeitlich-weltlichen Engagements zu lösen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

[1] Über die verschiedenen Wandlungen und den Umfang, in dem sie das religiöse Leben berühren, vgl. C. Brockmöller, Industriekultur und Religion (Frankfurt 1964).

[2] Vgl. F. Schneider, Brauchen wir einen neuen Begriff des Berufes?: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32 (1956) 47–60.

[3] Dieses Verhältnis wird durch die alten Sinnsprüche «agere sequitur esse» oder «agens agendo perficitur», usw. formuliert.

[4] Als Gesamtuntersuchung über das Problem der Arbeit in ihrer menschlichen und religiösen Funktion siehe J.-M. Aubert, Ethique économique. Le Mystère chrétien (Paris 1969). Zu der allgemeinen moralischen Problemstellung des Berufes sind alle Entwicklungsrich-

tungen in dem ausgezeichneten Werk zusammengefaßt, das hier ein für allemal zitiert sein soll: A. Auer, Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos (Düsseldorf 1966), mit einer reichhaltigen Bibliographie vor allem für die deutschsprachigen Veröffentlichungen.

[5] M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (Bern 1954) 371.

[6] Vgl. unser oben zitiertes Buch, Ethique économique, Kap. VI, sowie C. Brockmöller aaO. 19–46.

[7] Mater et Magistra, 108; Gaudium et Spes, 35.

[8] Populorum progressio, 19.

[9] Dies ist einer der von J. K. Galbraith, The New Industrial State (London 1967) behandelten Aspekte.

[10] Es muß jedoch gesagt sein, daß die Starrheit des Systems nicht absolut war. Selbst wenn die Bereicherung, die dem Menschen gestattete, seinen «status» zu verlassen, nicht gebilligt wurde, so findet sich doch bei Thomas über diesen Punkt eine geschmeidigere Auffassung, wie W. Friedberger, Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin (Passau 1967), gezeigt hat.

[11] So fühlen wir uns zum Beispiel in unserem Bewußtsein und für unsere Zukunft alle betroffen durch das, was im Vietnamkrieg auf dem Spiele steht, während die koloniale Eroberung desselben Landes ein Jahrhundert früher durch Frankreich die Welt unbeteiligt gelassen hat.

[12] So der Straßenkehrer, der bei einer im Äußeren sehr wenig qualifizierten Arbeit direkt zu der Annehmlichkeit beiträgt, in einer sauberen Stadt zu leben.

[13] Von verschiedenen Seiten ist darauf aufmerksam gemacht worden, welch positive Auswirkungen eine Information der Belegschaft über Sinn und Ziel der verschiedenen in jeder einzelnen Werkstatt wahrgenommenen Aufgaben hat.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-MARIE AUBERT

geboren am 22. Januar 1916 in Le Muy (Frankreich), 1946 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Fréjus, an der Universität Straßburg und an der Gregoriana, ist Lizentiat der Theologie, Doktor des Kirchenrechtes (1951) und Professor für Moraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg sowie Ehrenkanoniker von Toulon. Er veröffentlichte: Recherche scientifique et foi chrétienne (Paris 1962) und Loi de Dieu, lois des hommes (Paris 1964) und arbeitet vor allem mit an der «Nouvelle Revue Théologique» und an «Études».

Norbert Luyten

Die katholische Universität im Dienste der Welt von morgen

Die Wahl dieses Themas in einer Nummer von Concilium, die die Verantwortung umgrenzen will, welche die Katholiken in ihrem beruflichen Einsatz für den Aufbau der Welt von morgen tragen, dürfte aus mehreren Gründen paradox erscheinen.

Universität und Berufsausbildung

Zunächst läßt sich wohl zu Recht die Frage aufwerfen, ob nicht schon ein Mißverständnis vorliegt, wenn man die Universität als eine Stätte für die Berufsausbildung der zukünftigen Kader betrachtet. Ist doch die Universität keine Berufsschule, und sie will es auch nicht sein. Eine Berufsschule geht von einer pragmatischen Zielsetzung aus und organisiert Lehre und Forschung in diesem Sinn. Die Universität hingegen hat immer sorgfältig ihren wissenschaftlichen Charakter gewahrt. Sie gehorcht wissenschaftlichen und nicht pragmatischen Imperativen. Wenn sie ihr Recht auf Autonomie so überzeugt verteidigt, dann deshalb, weil sie sich bewußt ist, im Dienste der Wahrheit und nicht irgendwelcher praktischer Interessen zu stehen. Ihr Dienst an der Gesellschaft kann nicht darin bestehen, sich ihren Imperativen unterzuordnen, sondern vielmehr darin, der Gesellschaft die Imperative zu zeigen, die die Wahrheit auferlegt.

Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit zeigen uns zur Genüge, wie teuer es die Universität zu stehen kommen kann, wenn sie sich einer Gesellschaft unterordnet, die sich nicht allzusehr um die Wahrheit kümmert.

Obwohl es uns in einem gewissen Sinne nicht sehr schwierig sein dürfte, obigen Einwand zu widerlegen, so muß man doch zugeben, daß er zum Teil zutrifft, was man nicht übersehen darf, will man das Problem der Universität in unserer Welt von heute – und vor allem von morgen – sachgerecht stellen. Wir werden gründlicher darauf zurückkommen müssen.

Die katholische Universität eine überholte Institution?

Bevor wir aber näher auf das gestellte Thema eingehen, müssen wir unbedingt einen anderen Einwand beachten, den der Titel unseres Beitrages viel eher im Geist des Lesers wachrufen könnte. Es ist eine Tatsache, die man einfach nicht leugnen kann, daß die katholische Universität heutzutage bei manchen Katholiken keine gute Presse hat. Schon die Universität als solche wird heutzutage heftig kritisiert, weil man in ihr eine Institution

sieht, die eher der Vergangenheit verhaftet als auf die Zukunft hin geöffnet ist. Erst recht betrachten breite – ich würde fast sagen, vor allem katholische – Kreise die katholische Universität als einen Anachronismus, als ein Überbleibsel einer überholten Vergangenheit, das sich hie und da in unserer heutigen Welt noch erhalten hat, aber sicher in der Welt von morgen keinen Platz mehr finden wird.

Wer die Zeichen der Zeit erkennt, so heißt es, dem ist es wohl klar, daß wir einer immer mehr entsakralisierten, profanen Zivilisation entgegengehen. Das Christentum darf sich nicht mehr in ein Ghetto zurückziehen; es muß sich mutig in die Welt hineinbegeben. Letzteres ist aber nur durch eine konsequente «Säkularisation» möglich, die die Autonomie der verschiedenen Gebiete menschlicher Tätigkeit vorbehaltlos anerkennt. Nun ist aber die Universität als Stätte der Lehre und Forschung nicht etwas Sakrales. Von Natur aus ist sie eine profane Institution. Ihr einen katholischen Charakter geben zu wollen, heißt das nicht gegen den Strom zu schwimmen, eine zweideutige Situation aufrechtzuerhalten, religiöse und konfessionelle Kategorien dort beizubehalten, wo einzig und allein wissenschaftliche Kriterien am Platz sind? Widerspricht das vor allem nicht dieser inneren Autonomie, die das Konzil für die verschiedenen Sektoren menschlichen Tuns fordert?[1] Wenn aber eine katholische Universität schon heute als überholte Institution zu gelten hat, wie soll man es sich denken, daß sie bei der Vorbereitung der Welt von morgen nützlich mitwirken könnte? Ist das nicht eine Illusion, die man von Grund auf zerstören muß?

Wer auch nur ein wenig mit der in breiten katholischen Kreisen vorherrschenden Gesinnung vertraut ist, wird mir kaum vorwerfen, diesen Einwand künstlich aufgebläht zu haben. Wir stehen hier vor einer wirklichen, wenigstens psychologischen Schwierigkeit, die wie eine schwere Hypothek auf unseren weiteren Ausführungen lasten könnte. Deshalb gilt es, von Anfang an klare Positionen zu schaffen, will man nicht aneinander vorbeireden. Fangen wir deshalb damit an, unsere Ansicht in dieser Frage so deutlich wie möglich darzulegen.

Katholische Universität und Säkularisation

Bei anderer Gelegenheit haben wir unzweideutig Stellung genommen zu dieser Frage, die heutzutage die Geister scheidet. Ich darf den Leser auf diese meine Ausführungen verweisen und mich hier auf das Wesentliche beschränken.[2]

Nehmen wir vorweg, daß wir mit voller Überzeugung die Stellungnahme des Konzils in bezug auf die Autonomie der verschiedenen Bereiche menschlicher profaner Tätigkeit bejahen. Es kann daher niemals davon die Rede sein, das wissenschaftliche Forschen irgendeiner fremden Kontrollinstanz zu unterstellen, auch wenn diese Instanz die Kirche wäre. Hierüber soll überhaupt kein Zweifel bestehen. In diesem Sinne können wir ein überzeugtes Ja zur Autonomie des Profanen sagen, die man in etwas unglücklicher und mißverständlicher Weise Säkularisation nennt. Das Mißverständliche dieses Ausdruckes müssen wir aber unbedingt klären. Will man damit sagen, daß jedem Bereich des Profanen seiner Natur gemäß volle Autonomie gewährleistet werden soll, dann sind wir völlig einverstanden und unterschreiben eine solche Forderung begeistert. Will man aber mit dem Ausdruck Säkularisation andeuten, das Heilige, das Übernatürliche – oder, um es konkreter auszudrücken, die Botschaft Christi – solle von allen nicht direkt kirchlichen Institutionen ferngehalten werden, dann sagen wir ebenso kräftig und entschieden nein zu einer solchen Forderung, die wir als eine ebenso unannehmbare wie intolerante Zumutung betrachten. Verdeutlichen wir diesen Standpunkt, besonders was die katholische Universität angeht.

Das Recht und die Pflicht einer Präsenz der katholischen Lehre an der Universität

Viele Zeitgenossen halten es für unangebracht, Universität und Katholizismus zu vermischen. Sie sehen darin eine hybride Mischung von zwei einander fremden Komponenten, folglich eine unzulässige Einmischung des Sakralen in das Gebiet des Profanen, typischer Fall eines theologischen Imperialismus, der der Wissenschaft schon genug geschadet hat.

Es sei zunächst ohne weiteres zugegeben, daß es tatsächlich einen theologischen Imperialismus gegeben hat, und daß der wissenschaftliche Fortschritt darunter gelitten hat. Man braucht bloß an den Fall Galilei zu denken, den man, weiß Gott, der Kirche sattsam vorgeworfen hat.[3] Man darf aber eine Institution nicht bloß nach den Fehlern beurteilen, die sie eventuell begangen hat; *abusus non tollit usum*. Das gilt auch hier. Dieser heute ziemlich verbreiteten etwas raschen Verurteilung der katholischen Universität gegenüber möchte ich mit aller Entschiedenheit festhalten, daß letztere auch in der Welt von heute und morgen eine nicht nur

gerechtfertigte, sondern sogar notwendige Institution ist.

Weit davon entfernt, eine hybride Kombination darzustellen, die in unserer modernen Gesellschaft zum Verschwinden verurteilt wäre, ist sie sowohl aus der Natur der Universität als vom Wesen des katholischen Glaubens her eine Notwendigkeit.

Ich bin mir bewußt, daß mancher Leser ob dieser Aussage entrüstet und ungehalten sein wird. Ich behaupte trotzdem, diese Aussage entspreche den Tatsachen. Ist doch die Universität von Natur aus die Stätte, wo das menschliche Wissen in allen seinen Formen, in Lehre und Forschung gepflegt wird. Nun aber hat ihr Gründer der katholischen Kirche ein Wissen anvertraut; er hat ihr überdies aufgetragen, diese Wahrheit zu lehren, diese Botschaft allen Völkern zu verkünden.[4]

Es ist deshalb unschwer einzusehen, wie die christliche Botschaft eine gewisse innere Entsprechung zur Universität besitzt. In der Linie ihrer eigensten Aufgabe kann die Universität die Botschaft Christi als integrierenden Teil des menschlichen Wissens aufnehmen. So ist dann eine katholische Universität weder ein innerer Widerspruch (Bernard Shaw, dem Zeitgeist entsprechend, betrachtete die katholische Kirche als eine wesentlich anti-wissenschaftliche, weil an eine «dogmatische» Wahrheit gebundene Institution) noch eine überholte Einstellung (wie J. Leclerq in allzu simpler Art und Weise meint.[5]) Sie ist eine in ihrer Konzeption selbst gerechtfertigte Institution. Das bedeutet, daß sie ihre Rechtfertigung nicht bloß von einer historischen Konstellation her bezieht und dementsprechend auch nicht wesentlich an eine bestimmte Periode der Geschichte gebunden ist. Deshalb sieht man auch am Wesentlichen vorbei, wenn man die katholische Universität als überholt abtut und ihr einen Platz in der Welt von heute oder morgen verweigert.

Einige notwendige Präzisierungen

Man möge uns richtig verstehen. Ich denke nicht so essentialistisch, daß ich behaupten würde, eine ihrem Wesen nach gültige Institution sei damit auch schon gerechtfertigt, wie immer auch die Umstände sein mögen. Ich weiß sehr gut, daß eine Sache in sich zwar voll gültig, in einer bestimmten Situation aber völlig unmöglich sein kann. Eine Schule für die Ausbildung der Jugend zu bauen ist ausgezeichnet. Man soll es aber sein lassen, wenn das Geld nicht reicht, um das Projekt zu verwirklichen. So kann eine katholische Universität, wenn sie auch von ihrer Idee her voll zu bejahen ist, aus politischen, historischen oder ökonomischen Gründen unerwünscht sein. Daß es in unserer heutigen Welt immer mehr solche Gründe geben kann, sei ohne weiteres zugegeben. Ich möchte aber trotzdem behaupten: Sollten eines Tages alle katholischen Universitäten verschwinden, dann wäre die universitäre Welt um eine wesentliche Dimension ärmer geworden, und die Kirche hätte versagt, weil sie ihre Botschaft nicht mehr dort verkünden würde, wo sie am dringendsten gehört zu werden braucht.

Trotz dieser Ausführungen – wobei es wohl klar ist, daß wir jede Idee einer Monopolstellung der katholischen Universität ausschließen – werden verschiedene Leser kaum von der Existenzberechtigung einer katholischen Universität überzeugt sein. Mancher kann sich des Eindruckes nicht erwehren, wir hätten es hier trotz allem mit einer hybriden Institution zu tun, bei der zwei Komponenten vermischt werden, die sich nicht miteinander vertragen: das menschliche Wissen auf der einen, göttlicher Glaube auf der anderen Seite.

Widerlegen wir noch schnell diesen Einwand, damit von vornherein jedes mögliche Mißverständnis zwischen meinen Lesern und mir ausgeschaltet werde. In einem gewissen Sinne ist es wahr, daß die Glaubenswahrheit, die uns in die Transzendenz Gottes einführt, inkommensurabel ist mit den Wahrheiten, die unsere menschliche wissenschaftliche Forschung entdeckt. Die Geheimnisse des einen und dreifaltigen Gottes, unseres Erlösers und Retters, übersteigen jede Möglichkeit der Erforschung durch menschlichen Scharfsinn. Aber diese Geheimnisse sind uns Menschen anvertraut. Die Botschaft des offenbarenden Gottes ist zugleich eine Mitteilung an den Menschen, die sein Schicksal und sein Heil betrifft. Es ist eine Wahrheit, die ihm den Weg weist, die ihm den Sinn seines Lebens, der ganzen Menschheitsgeschichte, ja des Universums enthüllt. So ist diese Wahrheit, wenn auch der Herkunft und dem Wesen nach göttlich, eine eminent menschliche Wahrheit. Sie grundsätzlich von der Universität auszuschließen hieße, sich gegen die Natur der Universität selbst zu versündigen, die dazu berufen ist, sich jedem menschlichen Wissen zu öffnen. Es wäre doch wohl mehr als paradox, wollte man im Namen des menschlichen Wissens eine Botschaft ausschließen, die gerade behauptet, die allerwichtigste und wesentlichste Wahrheit zu sein, die dem Menschen zu erkennen gegeben ist.

Der Dienst, den nur die katholische Universität der menschlichen Gesellschaft erweisen kann

Wenn die letzten Überlegungen stimmen, dann ergibt sich daraus sofort eine höchst wichtige Schlußfolgerung in bezug auf die Rolle, die eine katholische Universität in der menschlichen Gesellschaft zu spielen hat.

Ist die Universität jene Stätte, wo das menschliche Wissen in seiner ganzen Breite – natürlich im Maße des Möglichen und innerhalb bestimmter Grenzen – erforscht und gelehrt wird, dann kann sie diese Aufgabe – wie ihr Name schon andeutet – nicht einfach durch das bloße Nebeneinanderstellen verschiedener Disziplinen erfüllen.

Die wachsende Tendenz zu immer engerer Spezialisierung, welche in letzter Zeit an unseren Hochschulen vorherrschte, hat uns oft diese elementare Wahrheit übersehen lassen. Trotz aller nötigen Unterschiede in den Methoden, die jeder Disziplin ihren eigenen Charakter verleihen, stellt das menschliche Wissen eine organische Ganzheit dar. Von jeder Teilwahrheit zu jeder beliebigen anderen führt ein Weg. Es gehört zu den Aufgaben der Universität, die verschiedenen, zwischen den Disziplinen existierenden und sie miteinander verbindenen Zusammenhänge zu untersuchen. Handelt es sich hier doch um ein echtes Wissen. M.a.W. die Integrierung des Wissens ist eine der Hauptaufgaben der Universität, nicht so sehr als ein Fach, das neben anderen gelesen würde, sondern als ein in der ganzen wissenschaftlichen Forschung mehr oder weniger explizit anwesendes Moment. Es wäre wohl unverzeihlich, wenn die Universität dem Einzelnen oder der Gemeinschaft bloß gewisse Ausschnitte des Wissens anbieten würde, ihnen aber die Aufgabe überließe, diese Fragmente zu einer annehmbaren Synthese zu verarbeiten. Daß faktisch die meisten unserer Universitäten den Ausbau dieser Synthese vernachlässigen, darf uns die Augen nicht dafür verschließen, daß hier eine wesentliche Aufgabe der Universität vorliegt.[6]

Nimmt man nun dieses Postulat an – und ich glaube, daß man sich dem wohl kaum entziehen kann –, dann dürfte es klar sein, wie die katholische Universität dadurch, daß sie bewußt die göttliche Botschaft in ihre Synthese des Wissens aufnimmt, die einzige ist, die eine wirklich umfassende Gesamtschau vom Menschen und von der Welt bieten kann. Was Lehre oder Forschung auf dem einen oder anderen Gebiet betrifft, kann sie anderen Universitäten unterlegen sein – das hängt von der Qualität der Professoren, von den zur Verfügung stehenden Mitteln, von der wissenschaftlichen Ausrüstung ab. Grundsätzlich aber hat sie den «neutralen» Universitäten voraus, daß sie die verschiedenen Wissensgebiete auf einem weiteren, alle menschlichen Werte umfassenden Horizont, uns durch die Offenbarung eröffnet, sieht.

Katholische Universität und Integrierung des Wissens

Man kann es nicht genug betonen: Eine katholische Universität ist nicht diejenige, in der man den an anderen Universitäten existierenden Lehrstühlen noch einige für katholische Theologie hinzufügt. Das könnte eine «neutrale» Universität ebensogut, und faktisch geschieht das auch an verschiedenen großen deutschen Universitäten. Nun zeigt die Anwesenheit einer theologischen Fakultät an einer Universität sicher, daß man die theologische Lehre und Forschung als integrierenden Bestandteil des Universitätsbetriebes betrachtet. Aber das Integrationsvermögen der Theologie, die Rolle, die sie bei der Integration des Wissens zu spielen hat, kann in einem solchen Fall nie voll zur Geltung kommen, weil die übrigen Fakultäten sich offiziell in keiner Weise von der Botschaft Christi betroffen fühlen.

Das ist nun anders – sagen wir demütiger: sollte anders sein – an einer im vollen Sinne des Wortes katholischen Universität. Man verstehe uns richtig, wir wollen hier nicht die faktische Situation an unseren katholischen Universitäten beschreiben. Wir versuchen einzig und allein zu sagen, was man von einer katholischen Universität ihrem eigensten Wesen nach erwarten darf. Natürlich wissen wir, daß die faktische Situation manchmal hinter dem Ideal zurückbleibt. Das ist übrigens nicht nur bei den katholischen Universitäten der Fall. Auch die vollkommensten menschlichen Institutionen machen da keine Ausnahme. Das vorausgesetzt behaupten wir, daß die katholische Universität eine Integrationsmöglichkeit besitzt, über die nur sie allein verfügt. Zunächst, wie wir schon sahen, durch das Gegenwärtigsein der Botschaft Christi auf der Ebene des akademischen Denkens. Schon dadurch hat sie einen Vorsprung vor den Universitäten, die keine theologische Fakultät besitzen. Aber das ist nicht alles. Eine richtig verstandene Theologie hat ein Integrationsvermögen, das keinem anderen Fach zukommt. Sicher, der Herkunft nach ist sie eine Weisheit, die nicht vom Menschen, sondern von Gott herkommt. Oberflächlich urteilende Geister meinen, die Theologie befände sich schon deshalb außerhalb des Kreises

menschlichen Wissens und wäre dementsprechend dazu verurteilt, ein isoliertes Dasein zu führen, statt Integrationsfaktor zu sein. Schon früher sind wir diesem Einwand in der fast gleichen Form begegnet. Darauf haben wir schon geantwortet. Wenn auch die geoffenbarte Wahrheit von Gott kommt, sie ist eine Antwort auf die grundlegendsten Fragen, die existentiell aus dem Menschenherzen aufsteigen. Was bedeutet wohl diese Welt, deren Strukturen wir untersuchen? Was ist der Sinn unseres Lebens? Was tun wir überhaupt? Woher kommt der Mensch und wohin geht er? Auf diese grundlegenden Fragen – die man durch ein spezialisiertes, wissenschaftliches Forschen aus den Augen verlieren kann – richtet die Theologie unsere Aufmerksamkeit. Und durch die Theologie, die ihrerseits organisch im Betrieb der katholischen Universität eingebaut ist, sind diese Fragen auch den anderen Fächern gegenwärtig. Nicht als ob die Theologie die jeweilige Autonomie der anderen Fächer bedrohen würde. Jedes Fach behält seine volle Autonomie, gehört aber zu einem übergeordneten Ganzen. Wenn auch die Zunahme des Wissens zu einer immer größer werdenden Aufteilung in Fächer führt, so zeigt doch auch die gleiche Entwicklung des wissenschaftlichen Forschens immer deutlicher, wie zwischen Wissensgebieten, die einander auf den ersten Blick ganz fremd scheinen, Zusammenhänge und Verknüpfungen sichtbar werden, die man nicht geahnt hätte. In diesem Sinne kann die bloße Gegenwart einer lebendigen Theologie, die von den anderen Fakultäten als Wissen im höchsten Sinn anerkannt wird – weil normalerweise die Professoren aus der gleichen geoffenbarten Wahrheit leben, aus welcher die theologische Besinnung sich nährt –, daran erinnern, daß jedes einzelne Fach in eine menschlische Gesamtkonzeption eingeordnet werden muß.[7]

Natürlich kann dieses Ideal nur dann verwirklicht werden, wenn ein echter Dialog zwischen den Vertretern der verschiedenen Fächer und der Theologie geführt wird. Sieht man sich die faktische Situation an unseren katholischen Universitäten an, dann mag es auf den ersten Blick scheinen, als ob man von einem solchen fruchtbaren Dialog weit entfernt sei. Ganz falsch ist dieser Eindruck nicht, aber auch nicht ganz richtig. Ein Dialog kommt nicht erst dann zustande, wenn man feierlich und ganz bewußt beschließt, miteinander zu reden. Auch im gegenseitigen Gedankenaustausch bei scheinbar unbedeutenden Kontakten, bei der täglichen Begegnung oder einfach beim Zusammensein auf dem gleichen Campus, kann man sich bereichern und bereichert man sich tatsächlich. Das bedeutet natürlich nicht, daß man sich auf diese zufälligen Kontakte beschränken soll. Es ist im Gegenteil zu wünschen, daß alle am Aufbau der katholischen Universität Beteiligten – und das ist eine Aufgabe, die jeden Tag neu aufzugreifen ist – sich bewußt sind, daß sie an der Ausarbeitung einer solide begründeten katholischen Weltanschauung mitwirken, die den Beitrag der verschiedenen Wissensgebiete zu assimilieren vermag.

Fügen wir hinzu, daß normalerweise die Anwesenheit der Theologie an unseren katholischen Universitäten den Ausbau des philosophischen Unterrichtes im Gefolge hat – weil eben die philosophische Besinnung innerlich zum Aufbau einer echt wissenschaftlichen Theologie gehört. Nun ist aber auch die Philosophie, und zwar in einem noch direkteren Sinn als die Theologie, ein Wissen mit hohem Integrationsvermögen. Sie stellt die radikalsten Fragen über unser Erkennen und die von diesem erreichte Wirklichkeit, untersucht also die jedem menschlichen Wissen gemeinsamen Grundlagen und bringt deren fundamentale Einheit ans Licht.

Die katholische Universität und die Welt von morgen

Wir sind etwas länger bei dem Aspekt der Integrierung stehengeblieben, einerseits, weil wir darin den eigensten Beitrag der katholischen Universität an die Gesellschaft von morgen erblicken, andererseits, weil wir glauben, daß diese Gesellschaft am allermeisten einen solchen Geist der Integration braucht. Wir leben in einer Übergangszeit. Eine Welt, die ihr Gleichgewicht in bestimmten Vorstellungen, Werten, Ausdrucksformen meinte gefunden zu haben, bricht vor unseren Augen zusammen. Eine große Anzahl von Faktoren bewirken zusammen einen radikalen Wandel der traditionellen Strukturen unserer Zivilisation. Wir können hier natürlich nicht daran denken, eine vollständige Diagnose unserer Zeit vorzunehmen, denn das würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Erwähnen wir bloß die Beeinflussung der heutigen Mentalität durch das naturwissenschaftliche Denken; das fortschreitende Eingreifen der Technik in die Organisation unseres Lebens; den massiven Austausch der Ideen, durch die modernen Kommunikationsmittel ermöglicht; die Faszination, die der Marxismus auf viele Geister ausübt; das Erwachen der jungen Völker; die Bevölkerungsexplosion; die Bildung von mit Atomwaffen

versehenen Supermächten; die fortschreitende Demokratisierung unserer heutigen Gesellschaft usw. Das alles stellt uns vor neue Probleme, zwingt uns, überholte Lösungen fallenzulassen und die sich stellenden Fragen im Lichte der neuen Gegebenheiten zu überdenken. Ich neige zu der Auffassung, wir seien nun daran – aber diesmal radikal –, die letzten Konsequenzen aus den aufeinanderfolgenden Krisen zu ziehen, die wir seit dem Anfang der Neuzeit durchgemacht haben: Renaissance, Reformation, Französische Revolution, Entkolonisierung, Weltkriege usw. – Vor allem dürfte die Jugend den Eindruck haben, daß man sich bis anhin immer nur mit Notbehelfen durchgehalten hat, daß man den neuen Wein in alte Schläuche gegossen hat, mit einem Wort, daß man allzuoft nur geflickt und alte Lösungen wieder aufgeputzt hat, ohne sich aber richtig der ganz neuen Situation anzupassen.

Die Kontestation bei den Jüngeren, die Ablehnung bestehender Institutionen, die Revolte gegen das Establishment, sind dies nicht ebenso viele Zeichen einer tiefen Unzufriedenheit mit der bestehenden Gesellschaft? Die extremen Auswüchse dieser Tendenz, wo zu Gewalt und Vernichtung geschritten wird, sind wohl übertriebene Äußerungen dieses Willens, sich von überholten, sinnleeren Konventionen und unzeitgemäßen Institutionen zu befreien. Wie sehr man auch die manchmal stupiden Ausschreitungen bedauern mag, die hie und da diese Erneuerungsbewegung begleiten – und sie eher zu einem Abbruchunternehmen machen –, durch diese unliebsamen Übertreibungen hindurch spürt man das manchmal tastende, unbeholfene Suchen nach einer neuen, gerechteren, menschlicheren Gesellschaft.

Nun ist aber die Universität eine von den meistumstrittenen Institutionen und zugleich einer der Hauptfaktoren in dieser Kontestations- oder Erneuerungsbewegung oder wie man sie nennen will. Man braucht nur zu bedenken, mit welcher Heftigkeit die Universitätsstrukturen in gewissen Ländern in Frage gestellt werden, um zu wissen, wie sehr die Universität in ihrer herkömmlichen Form eine umstrittene Institution ist. Die Vorwürfe, daß die Universität völlig fossilisiert, der Situation unangepaßt, erstarrt sei usw., sind sicher manchmal ungerecht oder übertrieben. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß eine kritische Besinnung über die bestehenden Universitätsstrukturen sowie die Bestrebungen für eine den heutigen Forderungen besser angepaßte Neuorganisation der Universität zugute kommen. Andererseits dürfte es einleuchten, daß gerade die Universität – vor allem durch ihre Studenten – an der Spitze des Kampfes für eine neue Welt steht. Noch nicht stur in eine Gesellschaft eingegliedert, die mehr und mehr eine Konsumgesellschaft zu werden droht, noch wenig in Tradition und Konvention verwurzelt, offener auf die Zukunft und auf die Welt von morgen hin, fühlen sich die Studenten freier, herkömmliche Situationen in Frage zu stellen, zu kontestieren, anzuklagen, zu fordern. Sicher vermischt sich dies meistens mit Unerfahrenheit, Unverständnis und Übertreibung, so daß das Urteil ungerecht wird. Man möchte hoffen, daß dies nur Auswüchse einer an sich gerechten Aspiration sind.

Es ist unsere Überzeugung, daß gerade die katholische Universität in diesem Prozeß des In-Frage-Stellens von bis jetzt als selbstverständlich angenommenen Institutionen und Auffassungen und des Herbeisehnens einer von Grund auf erneuerten Gesellschaft eine wichtige Rolle zu spielen hat. In den nun folgenden Ausführungen möchten wir zu zeigen versuchen, nach welchen Kraftlinien die katholische Universität ihren Einfluß geltend machen könnte.

Eine menschlichere Welt

Ohne einen Widerspruch befürchten zu müssen, kann man wohl die Diagnose aufstellen, unsere von tief auseinanderklaffenden Spannungen zerrissene Welt hätte ihr inneres Gleichgewicht verloren und suche jetzt mühsam ein neues Gleichgewicht. Natürlich hat die Welt – seit der Erbsünde – nie einen Zustand des vollkommenen Gleichgewichtes gekannt. Aber während längerer Zeitabschnitte hat sich doch eine Art gefestigter Ordnung durchgehalten, in dem Sinne etwa, in dem Martin Buber von Perioden der Behaustheit spricht. Es wird wohl niemand bestreiten, daß wir heute eher in einer Periode der «Unbehaustheit» leben – um in der gleichen Terminologie zu bleiben. Die Dinge sind durcheinander geraten. Die Technik macht Fortschritte, bei denen der Durchschnittsmensch Mühe hat, mitzukommen. Sie verschafft ihm einen Komfort, der sein Streben nach Höherem zu ersticken droht. Er wird in einen Produktionsprozeß eingespannt, der ihn bald jeder persönlichen Initiative beraubt. Man könnte diese Aufzählung beliebig weiterführen. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht die Rede davon sein soll, der Technik oder der Industrialisierung oder dem sozialen Fortschritt Einhalt zu gebieten. Das wäre lächer-

lich. Es handelt sich nicht darum, einer Bewegung Einhalt gebieten zu wollen; es geht vielmehr darum, die verschiedenen im Spiel befindlichen Kräfte zu ordnen und in ein menschliches Gleichgewicht zu bringen. Um das aber tun zu können, braucht man eine Wertskala, in der der Mensch letztlich ausschlaggebend ist. Durch alle Errungenschaften von Wissenschaft und Technik hindurch kommt es doch letztlich auf den Menschen an. Darum geht es wohl letztlich bei allen Kontestationsbewegungen, trotz aller Übertreibungen, Gewalttätigkeiten, Entstellungen. Wie paradoxal das nun auch scheinen mag, gerade die katholische Universität ist von Natur aus für diese menschliche Dimension empfänglich. Der Glaube an Gott, das Anerkennen einer geoffenbarten Wahrheit bedeutet nicht eine Entfremdung des Menschen, wie Feuerbach und die Marxisten meinen. Wohl im Gegenteil: in Gott findet sich der Mensch.

Die Botschaft des Evangeliums ist eine eminent menschliche Botschaft, weil sie den Menschen in seiner Würde als Gotteskind wiederherstellt. In der Konstitution Gaudium et Spes hat das zweite Vaticanum zu zeigen versucht, wie sehr die katholische Kirche alle menschlichen Werte fördert.[8] In einer zwischen verschiedenen Interessen hin und her geworfenen Welt braucht man keine Spezialisten, die Gefangene ihrer Spezialisierung sind. Zu Spezialisten in dem Sinne, daß sie auf ihrem Gebiet kompetent sind, ist ja zu sagen, aber nur unter der Bedingung, daß sie über die engen Grenzen der eigenen Spezialisierung hinaus offen für alle menschlichen Probleme sind.

Niemand kann in unseren Tagen das Universalgenie sein, das für alle Gebiete des Wissens zuständig ist. Aber zuständig und offen zu sein ist zweierlei. Um eine menschlichere Welt aufzubauen, brauchen wir Menschen, die den Sinn für das Menschliche besitzen. Ich meine aus Erfahrung behaupten zu können, daß die katholische Universität gerade dadurch, daß sie auf einer christlichen Weltanschauung gründet, eine auserlesene Stätte ist, um sich diesen Sinn für menschliche Werte anzueignen. Das soll natürlich nicht bedeuten, daß die katholische Universität den Anspruch erhebt, das Monopol humaner Gesinnung zu besitzen. Andere Formen des Humanismus, auch außerhalb jeglicher christlicher Inspiration, haben zweifelsohne ihre Existenzberechtigung.

Wir sind aber der festen Überzeugung, daß unser Humanismus, der sich auf den transzendenten Gott hin öffnet, wie er sich in Christus geoffenbart hat, ein innerlich reicherer und deshalb auch ein wertvollerer Humanismus ist. Eine Universität, die ihre Lehre und Forschung auf dieser Grundlage aufbaut, ist schon dadurch besser ausgerüstet, um wirklich menschliche Menschen zu bilden.

Man hat es den katholischen Universitäten gelegentlich vorgeworfen, ein Ghetto zu bilden, um die christliche Jugend vor den unheilvollen Einflüssen der Welt zu schützen. Zum Teil ist das wohl übertrieben, aber ein Teil Wahrheit steckt auch darin. Ich möchte hier diese ganze Frage nicht noch einmal aufrollen.[9] Man darf aber wohl darauf hinweisen, daß die katholische Universität, ohne im geringsten den Polizisten oder den Aufseher spielen zu wollen, doch ihren Studenten, zusammen mit einer wissenschaftlichen Bildung, auch ein moralisches Ideal bietet. Ich weiß, daß hier die größte Vorsicht am Platze ist und man in diesen Dingen sehr nüanciert urteilen muß. Ich glaube aber kaum, daß es falsch ist, die Ausbildung von intelligenten, kompetenten Menschen nicht ganz von der Ausbildung zum Menschen überhaupt trennen zu wollen. Es sei nochmals betont, daß auch hier die katholische Universität keineswegs Monopolansprüche erhebt.

Das einzige, was wir betonen möchten, ist, daß sie gerade von ihrer katholischen Inspiration her die Forschung nach Wahrheit notwendigerweise mit menschlicher Rechtschaffenheit verbinden muß.

Eine personalere Welt

Diese Überlegungen führen uns zu einem anderen Aspekt des Dienstes, den die katholische Universität der Gesellschaft von morgen zu leisten berufen ist. Niemand weiß, wie die Welt von morgen aussehen wird. Von gewisser Seite wird behauptet, die Entwicklung ginge in der Richtung einer zunehmenden Entpersonalisierung. Ich für meinen Teil bin gegenteiliger Meinung. Sicher, das Gewicht der Masse wird, vielleicht sogar in zunehmenden Maße, spürbar sein. Wenn aber nicht alle Zeichen trügen, wird die Welt von morgen mehr und mehr von jedem von uns eine persönliche Präsenz und einen persönlichen Einsatz fordern. Ist nicht die Ablehnung des Konventionellen im Grunde eine Ablehnung des Unpersönlichen? Ist die Grundwelle des «Aggiornamento», welche heute durch die Kirche geht, nicht im wesentlichsten der Übergang von einer eher konventionellen zu einer mehr persönlichen Religiosität?[10] Auch hier müßte man natürlich nüancieren. Aber im großen und ganzen handelt es sich wohl darum.

Was wir in der Kirche beobachten, ist nicht ein Einzelfall. Überall in der heutigen Gesellschaft zeigt sich eine Krise der Autorität. Ist das nicht gerade wieder ein anderer Ausdruck dieses Willens, über sich selber in höchst persönlicher Weise verfügen zu können? Übrigens braucht die hochtechnisierte und äußerst differenzierte Welt, in der wir leben, und a fortiori die von morgen, kompetente Leute, die ihre Verantwortung wahrzunehmen vermögen. Nun aber kann nur die Person, im eigentlichsten Sinne des Wortes, Verantwortung übernehmen. In diesem Lichte gesehen ist die Forderung der Studenten nach vermehrter Mitverantwortung in universitären Belangen an sich ein erfreuliches Zeichen. Damit meinen wir natürlich nicht, daß alle Ansprüche, die in diese Richtung gehen, auch die extremsten und die ausgefallensten, als Emanzipation der Studenten zu begrüßen wären. Wahre Persönlichkeit bedeutet nicht, sich dadurch zu behaupten, daß man sich keiner Ordnung fügen will. Im Gegenteil. Wer wirklich und voll eine Persönlichkeit ist, weiß um seine Verantwortung der Gesellschaft gegenüber. Denn nur innerhalb einer geordneten Gesellschaft kann der Mensch normalerweise zur vollen Entfaltung seiner Persönlichkeit gelangen. Auch hier müssen wir feststellen, ohne wieder im geringsten ein Monopol daraus konstruieren zu wollen, daß die katholische Universität ein Ideal vor Augen hat, das die absolute Ehrfurcht vor der menschlichen Person fordert.

Es wäre nicht schwierig, konkrete Fälle zu nennen, in denen die katholische Lehre die einzige war, die gewisse unabdingbare Rechte der Person verteidigte. Wir behandeln hier aber die Frage nach ihrer prinzipiellen Seite und verzichten deshalb lieber darauf, mit konkreten Tatsachen zu operieren.

Eine pluralistische Welt

Wenden wir uns jetzt einem anderen Aspekt der Welt von morgen zu, auf den die katholische Universität auf den ersten Blick anscheinend weniger gut vorbereitet ist. Ich meine den pluralistischen Charakter unserer Gesellschaft von heute und mehr noch von morgen. Steht die katholische Universität durch ihr einseitiges konfessionelles Engagement nicht im krassen Widerspruch zum Pluralismus, der für unsere Gesellschaft so kennzeichnend ist?

Dieser Einwand ist sicher zum Teil berechtigt; und sicher wird die katholische Universität allein nicht imstande sein, eine adäquate Lösung für alle Probleme zu bieten, die der Pluralismus mit sich bringt. In einer pluralistischen Welt ist es normal und erwünscht, daß Katholiken, sowohl Studenten als auch Professoren, in den betreffenden Institutionen ihres Landes an den Hochschulproblemen mitarbeiten. Ob es sich nun um staatliche oder private, um neutrale oder interkonfessionelle Institutionen handelt, die Katholiken haben die Pflicht, aktiv mitzumachen. Das einmal vorausgesetzt, müssen wir aber festhalten, daß eine pluralistische Welt, weit davon entfernt, katholische Universitäten auszuschließen, sie im Gegenteil gerade fordert. Eine pluralistische Gesellschaft kann nämlich nur dann existieren, wenn jede Überzeugung, jede Weltanschauung sich frei behaupten und entfalten kann, und zwar mit ihren je eigenen Institutionen. So braucht eine pluralistische Welt katholische Universitäten, in denen kompetente und überzeugte Persönlichkeiten herangebildet werden, die der pluralistischen Welt die authentischen Werte ihrer Weltanschauung vermitteln können. Das gleiche gilt für jene besondere Form des Pluralismus, die wir Ökumenismus nennen. Einen echten Ökumenismus kann es nur geben, wenn vollwertige, kompetente Gesprächspartner da sind, die den Dialog um so besser führen können, je mehr sie wissen, wovon sie sprechen und welche Werte auf dem Spiel stehen.

Die katholische Universität, die eine feste Überzeugung mit größter Offenheit für andere Meinungen verbindet, wird am besten solche vollwertige Gesprächspartner ausbilden können.

Eine offene Welt

Wir sagten es schon: Niemand kann genau voraussagen, wie die Welt von morgen aussehen wird. Im Grunde ist alles möglich. Vielleicht war in der ganzen Geschichte der Menschheit noch nie eine Situation so offen wie die heutige. Der Mensch hat sich von jahrhunderte- oder jahrtausendealten Gewohnheiten befreit. Wissenschaft und Technik stellen uns praktisch unbegrenzte Möglichkeiten zur Verfügung, die Möglichkeit der Selbstvernichtung einbegriffen. Lassen wir jedoch solche finsteren Zukunftsvisionen. Haben wir Vertrauen in die gesunden Kräfte, die in der Menschheit wirksam sind und die vom Willen zum Überleben beseelt sind.

Schauen wir also lieber in eine Zukunft voll ungeahnter Möglichkeiten, die die heutige Menschheit vor sich hat. Manchmal will man uns diese

Zukunft in der Form einer gleichgeschalteten Gesellschaft mit lauter Robotern zeigen, die rücksichtslos durch eine anonyme Gewalt manipuliert werden, eine Gesellschaft, in der die Menschen zu Rädern in einem ungeheuern, unmenschlichen Mechanismus herabgesetzt werden. Nicht wenige Zukunftsromane zeigen uns ein solches Bild der zukünftigen Menschheit. Ich glaube nicht an eine so enttäuschende Zukunftsperspektive. Ich würde eher meinen, daß der Mensch, von seinem innersten Bedürfnis nach Freiheit getrieben, sich immer mehr von den vielen Konventionen und Determinismen, die bis anhin die volle Entfaltung seiner Möglichkeiten verhindert haben, befreien wird. Nicht, daß ich eine Art Paradies voraussagen würde. Der Mensch, wie er nun einmal ist, wird sich immer seiner Grenzen bewußt sein, wird immer wieder auf Hindernisse stoßen. Aber er wird immer mehr dazu aufgerufen sein, sein eigenes Schicksal in die Hand zu nehmen.

Immer weniger wird der Jugendliche einfach eine fixfertige Laufbahn vorfinden, in die er nur einzusteigen hat. Dafür sind die Möglichkeiten zu vielfältig und werden es immer mehr sein. Da wird man eine große Plastizität, eine Bereitschaft, einen Sinn für Initiative und Verantwortung nötig haben, um sich in einer solchen Welt unbegrenzter Möglichkeiten zurechtzufinden und voll zu entfalten. Deshalb sollten unsere Universitäten von nun an dafür sorgen, Menschen auszubilden, die neben ihrer unvermeidlichen Spezialisierung einen offenen Geist, ein Anpassungsvermögen, eine Initiative erwerben, die es ihnen ermöglicht, die äußerst veränderlichen Situationen zu bewältigen. In diesem Sinne habe ich am Anfang dieses Beitrages vor einer zu eng berufsmäßigen Zielsetzung der Hochschulausbildung gewarnt. Sicher hat die Universität die Pflicht, die zukünftigen Kader dafür auszubilden, daß sie wissen, was sie in ihrem zukünftigen Beruf zu tun haben. In diesem Sinne ist es normal, daß der Staat oder eine andere Instanz – eventuell die Universität selbst – die Programme beaufsichtigt, damit im Interesse der Gemeinschaft eine adäquate Ausbildung der Kader sichergestellt werden kann. Aber die Universität darf sich damit nicht begnügen. Sie muß in ihren Studenten jenes «supplément d'âme», von dem Bergson spricht, wecken, das bewirkt, daß der Mensch sich nicht in seiner Spezialisierung, so interessant und wichtig sie auch sein mag, einschließt, sondern auf alle menschlichen Werte hin offenbleibt. *Nihil humanum a me alienum puto.* Je mehr es uns gelingt, eine menschlichere Welt aufzubauen, desto mehr wird es eine offene Welt sein, in der man Menschen mit offenem Geist und weitem Horizont braucht. Durch ihren katholischen Charakter, der den Menschen auf die Transzendenz und auf die gesamte Menschheit öffnet, ist die katholische Universität eine besonders geeignete Stätte, um sowohl theoretisch als auch praktisch ihren Angehörigen diese Offenheit des Geistes beizubringen.

Wir sind am Ende unserer Überlegungen angelangt. In einem gewissen Sinne müßten wir jetzt anfangen, den konkreten Beitrag, den die katholische Universität für den Aufbau der Welt von morgen leistet, zu entwickeln. Darüber haben wir im Grunde nichts gesagt. Hier läge ohne Zweifel ein höchst interessantes Thema vor. Um darüber aber auch nur annähernd adäquat zu schreiben, müßte man sich auf Umfragen in den wichtigsten katholischen Universitäten stützen können. Das würde natürlich eine riesige Vorarbeit fordern. Da mir nun einerseits kein derartiges Material zur Verfügung steht, anderseits aber die Redaktion einen Philosophen gebeten hat, sich zu diesem Problem zu äußern, habe ich es für richtiger befunden, über unser Thema vom Wesen der katholischen Universität nachzudenken. Man wird mir vorwerfen können, daß diese oder jene katholische Universität dem optimistischen Bild, das ich hier entworfen habe, nicht entspricht. Die menschliche Wirklichkeit bleibt eben manchmal hinter dem, was sie sein könnte, zurück. Trotz dieser unvermeidlichen Unzulänglichkeiten glaube ich behaupten zu dürfen, daß die Vergangenheit und die heutige Situation unserer katholischen Universitäten dafür bürgen, daß sie sich in wirksamer Weise am Aufbau der Welt von morgen beteiligen werden. Den Pessimisten, die nicht oder nicht mehr glauben, daß die katholische Universität in unserer heutigen Welt noch einen Sinn hat, kann ich sagen, daß die zwei katholischen Universitäten, die ich aus eigener Erfahrung näher kenne – Löwen und Freiburg – eine wichtige Rolle gespielt haben – und noch spielen – dadurch, daß sie fähige, kompetente Menschen und überzeugte Christen ausbilden, die maßgeblich dort beteiligt sind, wo es darauf ankommt, die Präsenz der christlichen Botschaft zu sichern, dort nämlich, wo die Ideen geschmiedet werden, welche die Welt von morgen bestimmen, und dort, wo die Institutionen aufgebaut werden, die über die Zukunft entscheiden. Je mehr die katholische Universität ihrem Ideal treu bleibt, desto wirksamer wird sie am Aufbau einer menschlicheren Welt mithelfen können.

[1] Gaudium et Spes, Nr. 36 (De iusta rerum terrenarum autonomia).

[2] N. A. Luyten, Warum katholische Universität?: Forschung und Bildung. Aufgaben einer katholischen Universität (Freiburg/Schweiz 1965) 16–33.

[3] Sicher hat man die halboffizielle Rehabilitierung Galileis durch Kardinal König bemerkt, der er in der Eröffnungsansprache auf dem Kongreß für den Nobelpreis der Physiker in Lindau im August 1968 Ausdruck gegeben hat.

[4] Mt 28, 19–20.

[5] Vgl. meinen (Anm. 2) zitierten Beitrag.

[6] In Kürze wird in den Studi Sassareni ein Aufsatz von mir erscheinen, der das Problem «L'Université et l'intégration du savoir» behandelt.

[7] Vgl. E. Schillebeeckx, Die katholische Universität als Problem und Verheißung: Forschung und Bildung 45 ff.

[8] Gaudium et Spes, Vorwort.

[9] Dies ist in meinem (Anm. 2) zitierten Beitrag geschehen.

[10] Vgl. J. H. Walgrave, Geloof en Theologie in de Crisis (Kasterlee 1967) 245 ff.

Authentischer deutscher Text

NORBERT LUYTEN

geboren am 8. August 1909 in Antwerpen, Dominikaner, 1933 zum Priester geweiht. Er studierte an Scholastikaten seines Ordens und am Institut Supérieur de Philosophie in Löwen, ist Doktor der Philosophie (1943) und Magister der Theologie und seit 1945 Professor für Philosophie an der Universität Freiburg/Schweiz. Er veröffentlichte: «Teilhard de Chardin. Nouvelles perspectives du savoir» (Fribourg 1965) und «Forschung und Bildung» (Freiburg/Schweiz 1965) und ist Redaktionsmitglied der «Tijdschrift voor Filosofie».

Henk Linnebank

Die Mitsprache bei der Leitung industrieller Unternehmen

Es ist eine feststehende Tatsache, daß die Führungsstruktur der industriellen Unternehmen zumal in den wichtigsten Industrieländern Westeuropas von nichtsozialen Kräften her zur Diskussion gestellt wird. Das geschieht in erster Linie in Frankreich, wo es eine Forderung war, die nach «den Ereignissen» von Mai/Juni 1968 stehenblieb und zu denen das Staatsoberhaupt mit den von ihm in Aussicht gestellten Reformen ziemlich eindeutig Versprechungen machte.

Auch in Deutschland, wo der mächtige Deutsche Gewerkschaftsbund eifrig dabei ist, das von den Besatzungsmächten der Kohle- und Stahlindustrie durch Dekret des Jahres 1951 erlassene Statut in den etwa 400 größten deutschen Industrien aller Betriebszweige einzuführen.

Das geschieht auch in den Niederlanden, wo eine Staatskommission, die Professor Verdam leitete, vor zwei Jahren einen Rapport vorlegte, auf dem fußend heute von einer Kommission «Ausweitung Befugnisse Betriebsräte» des Sozial-Ökonomischen Rates konkrete Vorschläge gemacht werden.

Auch in Belgien und England ist die Diskussion in vollem Gange, wenn auch nicht in offiziellen Beratungsgremien zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern.

Die Diskussion wird meistens von Universitätskreisen, aber auch, obwohl weniger häufig, von der Gewerkschaft in Gang gebracht. Der Handschuh wird von der Behörde und den Unternehmer-Organisationen aufgenommen. Letztere werden sich aber der Wahrheit bewußt, die durch das Schlagwort ausgesprochen wird, das die Zeitung der französischsprechenden belgischen christlichen Arbeitgeber im Januar 1968 auf ihrer Titelseite verbreitete: «Subir ou créer l'avenir?»

Die Einswerdung Europas ist noch nicht so weit fortgeschritten, daß eine vergleichende Analyse der Lage in den tonangebenden Ländern leicht durchführbar wäre. Ein Aufsichtsrat, ein Conseil d'Administration, ein College van Commissarissen und ein Board of Directors sind vier, noch immer verschiedene Sachen, obwohl man das eine nur durch das andere wiedergeben kann. Der Vorstand, der Raad van Bestuur, der Managing Board, der Beheerraad, das Comité de Direction repräsentieren zwar überall die alltägliche Leitung, aber ihre Befugnisse und Grenzen sind in jedem Land andere, so daß Kenntnis der verschiedenen, in den westeuropäischen Ländern geltenden Rangskalen und der diesen entsprechenden Autoritätsverhältnisse beim Überwinden dieser Sprachschranken von großem Nutzen sein können. Ein kleines Beispiel möge dies erläutern: In staatspolitischer Hinsicht gelten die Franzosen als mündiger und reifer als die Deutschen – Frankreich ist (soziologisch gesehen) aber eindeutig noch ein Agrarland, Westdeutschland schon ein Industrieland. Gern amüsieren wir uns immer noch über die autokratischen militärischen Befehlsstrukturen, die bei den Deutschen – von Bismarck bis Hitler – in den einfachen Typologien das Rückgrat ausmachten. Weniger bekannt ist aber, daß der Einfluß Napoleons auf dem Weg über De Gaulle im französischen P. D. G. (Président-Directeur-Général) noch voll weiter-

wirkt und seine Autorität vielen preußischen Landjunkern und Offizieren das Wasser im Munde zusammenlaufen lassen würde.

Unter dem Einfluß einer Reihe von Faktoren sind dennoch europäische Länder einander so nahegekommen, daß Ereignisse in dem einen Land z. B. auf dem Gebiet des Mitspracherechts unmittelbar in einer Reihe anderer Länder ein Echo hervorrufen, und wäre es auch nur, um miteinander Gedanken auszutauschen. Von diesen Faktoren sind bestimmt der römische Vertrag und der «Défi Américain» von Servan Schreiber besonders erwähnenswert.

In diesem Artikel werden nacheinander mehrere Fakten, konkrete Situationen und einige Analysen vorgelegt; einige Worte über einen modernen, engagierten Unternehmerbegriff bilden den Abschluß.

1. Fakten und Situationen

Der römische Vertrag, der die Märkte der Mitgliedstaaten für alle – aber zunächst für die Industriestaaten – ganz erschließen will, wurde in dieser Hinsicht von den Amerikanern schneller und besser verstanden als von den Vertrauenspartnern selbst.

Die industriellen Formen der Zusammenarbeit, die sich unmittelbar danach entfalteten, betrafen meistens Verbindungen zwischen einem europäischen und einem amerikanischen Betrieb, während die Amerikaner außerdem die direkten Vorteile eines großen, sogar in ihren Augen kaufkräftigen Marktes sehr schnell erkannten und sich beeilten, eine Anzahl europäischer Unternehmer mit ihren königlichen Angeboten von Spitzenofferten «glücklich» zu machen. Diese Aktivität ging so lange weiter, bis der Chefredakteur der französischen Wochenzeitung *L'Express* eine Anzahl in Fachkreisen durchaus bekannter Fakten auf so schockierende journalistische Weise gruppierte, daß – als Reaktion darauf – heute die innereuropäische Zusammenarbeit allmählich eine bestimmte Form erhält.

Für unser Thema ist das bedeutungsvoll, weil die Rückorientierungen, die sich aus diesen Koliken ergeben, die mittlerweile an ordentliches Essen, Wohnen und Autofahren gewohnten europäischen Arbeitsnehmer persönlich angeht.

Vor diesen auffälligen Wachstumsbewegungen bei der Bildung von Produktionsorganisationen, die sich den europäischen Marktverhältnissen anpaßten, wurden sich Arbeitnehmer und ihre gewerkschaftlichen Führer bewußt, daß sich über und neben ihnen Machtkonzentrationen bildeten, die über ihre Arbeit, ja über ihre ganze zukünftige Lebenssicherheit als arbeitende Menschen entschieden. Sogar wenn sie annahmen, daß die fusionierenden Unternehmer diesen Weg aus den besten Absichten und oft durch Not gezwungen gingen, machten sie sich noch klar – und oft zum ersten Male –, welchen Nutzen es haben konnte, wenn sie die Möglichkeit hätten, auch *ihre* Interessen bei diesen Fusionsbesprechungen zu berücksichtigen.

So hat eigentlich die Entstehung der Europäischen Wirtschafts-Gemeinschaft – also die sich daraus im europäischen Produktionsapparat ergebende Strukturveränderung – die Aufmerksamkeit der Arbeitnehmer auf die Wichtigkeit größerer Mitsprache gelenkt.

Ihre Führer, vor allem die aus christlichem Hause, hatten das Thema wohl schon lange auf ihrer Wunschliste stehen, doch mangels Echo bei der übergroßen Mehrheit ihrer Mitglieder hatten sie es wieder gestrichen. In Kreisen sozialistischer Interessengemeinschaften war das Interesse mehr auf Kontrolle von oben (durch Behörden oder halboffizielle Instanzen) gerichtet.

Das Interesse der christlichen Gewerkschaftsführer für Mitbestimmung in Verwaltung und Leitung der Unternehmen ist immer vorsichtig und selten begeistert gewesen, auch schon deshalb, weil sie zunächst kein klar umrissenes neues Modell vorlegen konnten, in dem die Gewerkschaftsbewegung selbst eine einigermaßen wichtige Rolle spielen konnte, und sie der Kritik ausgesetzt waren, die sie schlecht vertrugen, weil sie bis auf einige Ausnahmen nicht gerechtfertigt war, nämlich daß sie auf persönliche Macht aus waren. Bis vor kurzem mußten die Vorkämpfer für demokratischere Betriebsstrukturen in akademischen Kreisen denn auch gesucht werden.

In Westeuropa kam die Mitbestimmung in den fünfziger Jahren – hundert Jahre nach der Zeit, als Utopisten und Industrie-Ideologen sich zum erstenmal an die Grundgedanken heranwagten – denn auch nicht weiter als bis zu den Betriebsräten, einer von den Arbeitnehmern gewählten Vertretungskörperschaft mit einem gewissen Recht auf Information und Gedankenaustausch über den wirtschaftlichen Gang der Geschäfte und mit bestimmten Rechten auf Beratung in sozialen Angelegenheiten.

2. Analysen

In den meisten westeuropäischen Ländern ist die Bildung von Betriebsräten eine schwierige Angelegenheit gewesen. Das darf sicherlich den Arbeit-

gebern – wie das oft und gern getan wird – nicht allein angerechnet werden.

Der wichtigste Faktor, der «den Stand des Problems» bestimmt – im Guten wie im Bösen –, ist die Stufe der *allgemeinen* Entwicklung der arbeitenden Menschen von oben bis unten: der Unternehmer, der Facharbeiter und Arbeiter.

Aus vieljähriger täglicher Praxis sind uns viele Fälle von Unternehmern bekannt, die fachlich oft sehr fähig sind, die aber ihren aufrichtigen Willen zur Errichtung eines ordentlich arbeitenden Betriebsrates unter der Gleichgültigkeit der Arbeiter und dem Widerstand der Mittelkader in der Rolle des Knechtes verschmoren fühlten, dessen Schuld vom Herrn gestrichen worden ist. Ihnen fehlte zudem tatsächlich oft selbst die Bildung oder die Gabe, die durch ein Jahrhundert Funktionärstum entstandenen Lücken im menschlichen Verhalten zu überbrücken. Denen, die das können (Betriebsberater, Soziologen, Psychologen), fehlen oft die Unternehmerqualitäten, die nötig sind, «um das Geschäft in Gang zu halten und dafür zu sorgen, daß Aufträge hereinkommen», wodurch sich die Überzeugungskraft ihrer Ratschläge verringert.

Der Unternehmer, der durch Fakten überzeugt wurde und bereit ist, in seinen Unternehmen die Strukturveränderung vorzunehmen, die von der Gemeinschaft verlangt wird, steht de facto in diesem Augenblick vor sehr großen Schwierigkeiten. Die Zahl der dazu bereiten Unternehmer ist größer, als man weiß; ihre geringen Fortschritte werden zu schnell als Nichtwollen ausgelegt. Die Beschreibung der Legion von Faktoren, die auf diesen Prozeß Einfluß haben, hat schon eine sehr ausgedehnte Bibliothek hervorgebracht.

Viele Unternehmer sind von der Richtigkeit der Forderung nach mehr Mitsprachemöglichkeit, mehr Kontrolle namens derjenigen oder durch diejenigen, die sich an das Unternehmen gebunden haben, schon lange überzeugt. Was sie aber, zusammen mit vielen Repräsentanten der Intelligenz und der Gewerkschaften, einfach nicht sehen, ist der Weg, wie die vortrefflichen Grundsätze, die oft von Sozialreformern behördlich formuliert worden sind, in praktisch arbeitende Strukturen umgesetzt werden sollen, ohne daß die gesetzgebende Gewalt darauf allzu akzentuiert Einfluß gewinnt.

Auch fehlt es hier und da noch an der Durchdringung von Universitätsausbildung und Betriebsleben, obwohl nützliche Kontakte zwischen den beiden Lebenskreisen schon Anlaß zu heftigen Reaktionen auf seiten der Studenten wurden, um zu verhindern, daß es zu einer Geldheirat zwischen Kapital und Wissenschaft kommt. Ein konstruktives, also offenes und demokratisches Wegräumen von Baracken auf dem Universitätskampus ist für die Autobahn, die für die Lösung der Verbindungsprobleme im Gewerbeleben angelegt werden muß, unentbehrlich.

Ein in Arbeitgeberkreisen noch immer viel gehörtes Argument gegen mehr Mitbestimmung ist die Feststellung, daß die Arbeitnehmer bis vor kurzen für viele Dinge mehr Interesse gezeigt haben als gerade für die Mitbestimmung. Gerade ihre wirklich besorgten Führer leugnen diese Tatsache nicht und sehen eben darin den Beweis, daß das Mitspracherecht als unentbehrliche Vorbedingung für wirkliche Mündigkeit ihrer Arbeiter notwendig kommen muß.

Das bringt uns zu einer sehr wesentlichen Frage bei der Beurteilung dieses Problems. Wer soll diese Mitsprache wohl ausüben? Die Arbeiter, die Interessengemeinschaften oder die Kerngruppen im Betrieb? In den folgenden Zeilen soll versucht werden, die Frage zu erhellen.

3. Wie soll Mitbestimmung aufgebaut werden?

Die Frage, wer die Mitbestimmung ausüben soll, ist ein geschichtlicher Differenzpunkt, in dem die Unternehmer und die Gewerkschaftsbewegung nicht immer eine eindeutige Rolle gespielt haben; im allgemeinen kann man sagen, daß sich die Unternehmer meistens auf den Standpunkt stellen, keine Gewerkschaftseinmischung in den wirtschaftlichen Gang der Geschäfte des Betriebs akzeptieren zu können, weil sie die Interessengemeinschaft als ein «wesensfremdes Element» im Ganzen des Unternehmens betrachten.

Allerdings duldeten sie – vor allem in angelsächsischen Ländern – die Person eines gewählten Arbeitervertreters, der im Unternehmen freigestellt und der Verbindungsmann zur Interessengemeinschaft war. Mit dem Betriebsverfassungsgesetz in Deutschland und den Betriebsrat-Gesetzen, die den Interessengemeinschaften ein Kandidatenvorschlagsrecht gaben, ist dieses Prinzip aber beseitigt.

Trotzdem gibt es noch viele Unternehmer, die bereit wären, im Geiste der Unternehmensgemeinschaft ihre eigenen Arbeiter noch mehr zu informieren als die Gewerkschaftsführer, die selbst nicht in dem Unternehmen tätig sind.

Auch hier spielt das Bildungselement eine sehr große Rolle. Dieses Bildungselement das (nach

unserer Überzeugung) eine geradlinige Aufgabe der Entwicklung zur Teilhaberschaft ist, wird oft als Problem des geringen Entwicklungsgrades der Arbeiter verstanden. Bei objektiver Betrachtung kommt man jedoch zu der Erkenntnis, daß alle Betroffenen, auch die Unternehmensleiter, breitere Bildung brauchen!

Diese Bildung ist ein wichtiges Gesprächsthema für den Dialog zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, sowohl im Unternehmen selbst wie auch im Rahmen ihrer Organisation. Die sogen. Bildungsarbeit ist sowohl in Unternehmer- wie auch in Gewerkschaftskreisen eine umstrittene Tätigkeit, die in Jahren des Rückgangs immer wieder zur Diskussion gestellt wird. Meistens ist es eine eigens dafür verantwortliche Persönlichkeit der Leitung, die so überzeugend sagt, daß dies nun gerade der Kern des Existenzrechts der Organisation sei, daß alle anderen nachgeben und der Haushaltsposten wieder für ein Jahr gerettet ist. Die Schwierigkeit bei der Bildungsarbeit ist, daß man scharf abstekken muß, *wozu* man bildet, und das ist in einer Zeit, in der Wandel und Erneuerung die Regel sind, eine mühsame Aufgabe.

Heranbildung zum bewußten Glied einer wirtschaftlichen Arbeitsgemeinschaft kann außerhalb dieser Werkgemeinschaft selbst niemals wirklich vollständig vermittelt werden. Das theoretische Wissen wird nur Erfahrung im psycho-soziologischen Zusammenhang der formellen und informellen Gruppenstrukturen der Unternehmung selbst. Deshalb ist die Heranreifung neuer Strukturformen ein Prozeß, in dem sich an erster Stelle der Unternehmer selbst mit dem Stab und allen Arbeitnehmern gemeinsam engagieren muß.

Alle Betroffenen müssen diese neuen Verhältnisse als die *ihren* erfahren. Keine der «Parteien» darf Erneuerungen als auferlegt oder abgerungen empfinden. Das ist aber nur möglich, wenn sie bei ihrem Zustandekommen selbst mitgewirkt haben. In Kapitalgesellschaften sollte es dabei nicht undenkbar sein, wenn auch die Aktionäre eingeladen würden, an diesem Gespräch teilzunehmen, so daß die Arbeiter den Standpunkt der Kapitalgeber kennenlernen. Das kapitalistische System wird oft und mit Recht, aber auch sehr unnuanciert kritisiert. Wenn es in ein menschenwürdigeres System umgestaltet werden soll, muß auch diese Umgestaltung auf menschenwürdigere Weise geschehen, und dabei könnten derartige Gespräche von unschätzbarem Wert sein.

Auf Organisationsebene müßten Unternehmer und Arbeitnehmerorganisationen ihre Bildungsbemühungen viel mehr vereinigen. Bei Unternehmerseminaren für moderne Betriebsführung werden zwar auch Gewerkschaftsführer eingeladen, um ihre Gedankengänge darzulegen, und umgekehrt sieht man auf den Programmen der Gewerkschaftskurse wohl auch einmal den Namen eines Personalchefs oder Unternehmers – aber diese Zusammenarbeit ist bis heute doch sehr gezwungen.

Eigentlich ist es lächerlich und sogar etwas fruchtlos, wenn man in beiden Lagern unter sich bleibt und nur Unterricht darin gegeben wird, wie man mit Vertretern des anderen Lagers umspringt. Deshalb sollten u. E. die Interessengemeinschaften ebenso wie die Unternehmerorganisationen in der gemeinsamen und wechselseitigen Bildung zur Partnerschaft eine viel größere Rolle spielen können und müssen.

Indem sie in diesem Prozeß, der wohl «der lange und schwere Weg» genannt worden ist, eine aktivere Rolle spielt, könnte die Bewegung der Interessengemeinschaften einen viel größeren Einfluß auf den Gang der Geschäfte haben können, als heute gemeint wird, jedenfalls größer, als wenn man den Unternehmern einen Arbeitsdirektor oder Arbeitskommissar abtrotzt. Damit soll nicht gesagt sein, daß das Endresultat nicht in dieser Richtung liegen könnte; es geht vielmehr um die Art und Weise, in der auch diese Beschlußbildung zustande kommt: im *Gegeneinander* oder im *Miteinander?* In dieser Gegenwartsalternative entscheiden wir uns in voller Überzeugung – aus psychologischen, soziologischen, aber auch politischen Gründen – für das Miteinander, für ein «konzertiertes» Handeln.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HENK LINNEBANK

geboren am 16. September 1926 in Amsterdam, Katholik. Er ist Lizentiat der politischen und Sozialwissenschaften, beigeordneter Generalsekretär der Internationalen Christlichen Union der Unternehmer und Generaldelegierter des Europäischen Komitees für die Zusammenarbeit mit Lateinamerika.

Hermann Wallraff

Grundgehalte der Mitbestimmungsideen

Nicht erst jüngst ringt man um die verschiedenen Formen einer Mitbestimmung, kraft deren Vertreter der Arbeitnehmer an den wirtschaftlichen Grundentscheiden, die im Vollzug der Betriebe, der Unternehmen und der Volkswirtschaft zu fällen sind, teilnehmen sollen. Gewiß wurde dieses Programm im Verlaufe der Jahre konkreter; seine fundamentalen Gehalte aber stehen seit Generationen zur Debatte. Ebensolange zeigen sich in anderen Bereichen der Gesellschaft parallele Ideen und Bewegungen. Zudem erstreckt sich diese Strömung, wenn auch in abgewandelter Form, über mehrere Länder.

1. Mitbestimmungsideen und Emanzipationsbewegungen

Vergleicht man die einschlägigen Sachverhalte mit ähnlichen Konstellationen der Gesellschaftsgeschichte, so klingt die Behauptung wenig wahrscheinlich, die treibende Kraft des Vorganges sei eine willkürlich hochgespielte Zielsetzung. Erregendes Moment kann nicht eine vorübergehende Vorliebe sein, die man als Andersdenkender durch geschickte Gegenzüge solange hintanhalten könnte, wie es erforderlich wäre, um eine Modeströmung abklingen zu lassen. Vieles spricht dafür, daß in dem Verlangen nach Mitbestimmungsrechten erneut jene Entwicklungslinien manifest werden, die sich in den Emanzipationsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts gezeigt haben. Vermutlich wird ein Trend deutlich, der für einen längeren Zeitabschnitt typisch ist.

So verschieden die konkreten Ziele auch waren, die von den Arbeitnehmern in den einzelnen Epochen und Ländern in erster Linie erstrebt worden sind, sie alle waren zugleich Ausdruck des generellen Wunsches, den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Vorrang zu überwinden, den die Bevölkerungsgruppen, die es mit Behagen hörten, daß man sie als ‹Besitz und Bildung› bezeichnete, zu erreichen und institutionell zu verfestigen vermocht hatten. Das generelle Ziel ist vor allem unverkennbar, sooft ein konkreter Anlaß mittelbar genutzt wird, den Verband, zu dem man sich zusammengeschlossen hat, also eine Gegen-Institution, mit größerer Wirkkraft auszustatten. Manchmal gingen die Arbeitnehmer gewiß in der aktuellen Forderung nach kürzerer Arbeitszeit oder besseren Löhnen auf. Trotz aller Fortschritte aber blieben sie sich der Tatsache bewußt, daß sie letztlich gegen eine Art von Diktat protestieren, zu dem die Konstellation der Wirtschaft in wechselndem Grade die Kapitaleigner oder deren Sprecher befähigt. Auch die zahlreichen Arbeitsschutzgesetze, zu denen sich die Träger der Staatsgewalt veranlaßt sahen, zielten ihrem allgemeinen Zweck nach daraufhin, die Arbeitnehmer so zu stellen, daß sie Mitsubjekt der wirtschaftlichen Entscheide sind und nicht lediglich deren Adressat oder Nutznießer. Nach der Weltwirtschaftskrise und vollends nach dem zweiten Weltkrieg wurde eine bewußte Politik der Vollbeschäftigung zur verbindlichen Pflicht aller Regierungen. Einschlußweise dient auch diese dem Zweck, die Volkswirtschaft so zu konstituieren, daß die Vertragsmacht der Arbeitnehmer und damit deren Aktivlegitimation eine möglichst große ist.

Auf die Subjektstellung der Arbeitnehmer bedacht sind auch die zahlreichen Programme zu einer Politik, die das Privateigentum an Produktionsmitteln den breiteren Schichten zuleiten soll. Obschon bereits Rousseau auf die gesellschaftliche Notwendigkeit hingewiesen hat, das Privateigentum mit dem Gleichheitssatz zu integrieren, wenn anders es nicht zu einer fragwürdigen Form der Herrschaft ausarten soll, wurde kein nennenswerter Erfolg erzielt. Im Gegenteil verschärft sich in den systematisch gesteuerten Hochkonjunkturen, die offenbar das Kennzeichen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind, die schichtenspezifische Ballung des produktiven Privateigentums erneut von Periode zu Periode, es sei denn, die eigentumspolitische Diskussion wird schließlich doch abgelöst durch eine eigentumspolitische Praxis, die das Ziel wirklich erreichen will. Im Ergebnis würde die Hegemonie der Besitzenden dadurch neutralisiert, daß nun die große Zahl der Beteiligten zu den Besitzenden gehört. Zum Teil, aber nicht in dem heute gewünschten Grade. Eine erfolgreiche Eigentumspolitik entschärft die alte Spannung erheblich, sie löst sie jedoch nicht ganz.

Von Anfang an haben die Vertreter der Arbeitnehmer darauf aufmerksam gemacht, daß die Betriebe und Unternehmen ihre Ziele nicht zuletzt aufgrund der aktuellen Arbeit erreichen, die in sie eingebracht wird. Auch ein breit gestreutes Eigen-

tum ist nicht der allein wesentliche Beitrag. Mag die große Zahl der Beteiligten demnächst über stattliche Anteile am produktiven Privateigentum verfügen, es bleibt dabei, daß sie nicht in erster Linie Besitzende, vielmehr Arbeitende, Mitarbeitende sind. Als solche wollen sie Mitsubjekt sein. Als solche haben sie sich in ihren ersten Bestrebungen verstanden und verstehen sie sich noch. Nicht eine modehafte Vorliebe führt zu dieser Einstellung, sondern die allgemeine Erfahrung, die die Enzyklika *Mater et magistra* in den Hinweis zusammenfaßt, die Arbeit sei der mehr direkte Ausdruck der menschlichen Natur und deshalb wertvoller als Reichtum an äußeren Gütern. Unter den verschiedensten Namen und jeweils anders institutionalisiert setzen sich entsprechende Rechte in allen Industriekulturen durch. Weiträumig hält der Trend, sie auszubauen, an. Die Tatsache, daß es einer großen Quote der Arbeitnehmer inzwischen, materiell betrachtet, gut geht, mindert das Verlangen nach Mitbestimmungsrechten nicht, sie verschärft es eher. Das Versorgungsniveau, das erreicht worden ist, bewirkt, daß die Objekthaftigkeit der eigenen Position eher schmerzlicher empfunden wird als vordem.

Nicht wenige Arbeitnehmer sind mittlerweile besser versorgt als die unteren Ränge der Selbständigen. Mit dem Aufwand, den sie sich leisten können, wuchs das gesellschaftliche Prestige, das sie genießen. Sie sind durch die Schulen und Fachschulen und die berufliche Ausbildung, die sie erworben haben, mindestens in dem gleichen Maße gesellschaftlich gebildet wie der durchschnittliche Kapitaleigner. Alle Welt bestätigt, daß die auffallend stabile politische Ordnung nicht zuletzt auf der Mündigkeit der beteiligten Arbeitnehmer beruhe, daß der zügige Wiederaufbau der Wirtschaft in demselben Maße Folge ihres Verantwortungsbewußtseins gewesen sei wie die Leistung anderer Großgruppen. Wie selbstverständlich sind die Organisationen der Arbeitnehmer zugegen, wo immer staatliche Instanzen zusammen mit den freien Gebilden der Gesellschaft Überlegungen über die Fortentwicklung des Gemeinwesens anstellen.

Alles das trägt nicht wenig zum Selbstbewußtsein der heutigen Arbeitnehmer bei und bewirkt, daß sie die zwar erheblich abgebaute aber immer noch deutlich beobachtbare Objekthaftigkeit ihrer Lage als dem System nicht konform empfinden. Sie verlangen, daß dieses Residuum einer vergangenen Epoche, soweit das eben gelingen mag, überwunden werde. Da sie eine Änderung erwarten, die in analoger Weise von starken anderen Gruppen der Gesellschaft zum Programm erhoben worden ist, ist es nicht wahrscheinlich, daß diese noch lange verhindert werden kann.

In Großbritannien, Frankreich, Italien und Österreich verfolgen die Arbeitnehmer das gleiche Ziel unter anderen Stichworten. Denn hier sind die tragenden Unternehmen dem Einfluß, den das Privateigentum auszuüben pflegt, völlig entzogen. Folgerichtig wendet sich die Arbeitnehmerschaft mit ihrem Willen zur Mitverantwortung in diesen Ländern mittelbar oder unmittelbar an die politischen Instanzen, die zuständig sind. Sie suchen institutionell sicherzustellen, daß sie rechtzeitig zu Wort kommen, wo immer jene Entscheidungen getroffen werden, die in der Bundesrepublik Deutschland Sache mitbestimmter Körperschaften sind. Im Ergebnis sind die beteiligten Gewerkschaften anders als die betont deutschen Gebilde der politischen Ebene.

In der marxistischen Welt hat man das generell gestellte Problem wieder anders gelöst. Anhand der zugrundeliegenden Ideologie wurde das Privateigentum an Produktionsmitteln nicht lediglich aus den zentralen Bereichen der Volkswirtschaft verdrängt, vielmehr so gut wie gänzlich abgeschafft. Die hegemoniale Position, die das Eigentum nicht seinem Wesen nach sondern geschichtlich tatsächlich erringen konnte, ist weder durch eine Sozialisierung der exponierten Unternehmenskomplexe noch durch eine gleichgewichtige Mitbestimmung neutralisiert; sie wurde durch eine Alleinbestimmung ersetzt, die im Namen der Arbeit ausgeübt wird. Praktisch ist das Ergebnis eine Bürokratie. In der scharfen Kritik, die dieser vonseiten der Intelligenz und der Jugend entgegenschlägt, äußert sich auch in der marxistischen Welt jener allgemeine Wille der Beteiligten, mitzubestimmen, was sie betrifft, der für die laufende Epoche typisch sein dürfte.

Entwicklungen, die in heterogenen Bezirken der Gesellschaft beobachtbar sind, unterstützen die Vermutung, daß ein allgemeiner Wille zur Mitverantwortung vorliegt. Mag die Unruhe, die unter den Jugendlichen und Studenten aller Länder und Systeme aufgebrochen ist, fragwürdige Formen annehmen; unverkennbar tut sie dar, daß die Aufsässigen es ablehnen, weiter Objekt der Entscheide anderer zu sein, obschon sich dies vermeiden läßt, ohne daß die Funktionsfähigkeit des Gemeinwesens sinkt. In den Familien geraten die Reste patriarchalischer Ordnung immer schärfer in kritisches Licht. Selbst die katholische Kirche ist von

der Bewegung erfaßt worden. Die Laien verlangen, daß der Klerus sie höre und mitentscheiden lasse; der Klerus, der in der Seelsorge tätig ist, will an der Wahl der Bischöfe und an der Fortentwicklung der Diözesen beteiligt sein. Allenthalben tritt an die Stelle, an der Träger dignitärer Autorität zuständig waren, eine rein funktional konzipierte Autorität, die anders als jene einer Kontrolle durch Sprecher der Beteiligten unterliegt.

2. Konflikte und Abwehr

In welchem Sektor der Gesellschaft und in welcher konkreten Gestalt sich die Entwicklungslinie, die angedeutet wurde, auch zeigt, sie ist ständig von lebhaften Konflikten begleitet. Demgemäß ist es nicht verwunderlich, daß das Verlangen nach einer wirtschaftlichen Mitbestimmung von qualifiziertem Gewicht auf eine anhaltende und entschiedene Abwehr stößt, die sich der wohlklingendsten Einwände zu bedienen weiß.

Obschon alle Ideen und Institutionen dem Mißbrauch preisgegeben sind, die Möglichkeit des Mißbrauches also gegen alle oder keine spricht, wird das Programm einer wirtschaftlichen Mitbestimmung bekämpft, indem man schildert, zu welch verzerrter Gestalt sie entarten kann. Die abstrakte Möglichkeit genügt als Gegenargument, während auf der anderen Seite, etwa in Bezug auf das Privateigentum an Produktionsmitteln, aus der Idee oder wenigstens im Hinblick auf die einigermaßen erträgliche Realität argumentiert zu werden pflegt. So haben akademische Lehrer den in einer abstrakten Welt denkbaren Grenzfall einer Mitbestimmung, die dadurch gekennzeichnet wäre, daß ihre Sprecher naiv-dumm oder boshaft-destruktiv die Groß- und Größtunternehmen, über deren Schicksal sie befinden, ruinieren, als schlüssigen Einwand gegen die konkreten Programme der Mitbestimmung ausgegeben. Modelle dieser Art können in beliebiger Zahl entwickelt werden. Solange sie nicht auf wissenschaftlich sauberen soziologischen Verhaltensanalysen aufruhen, die sich mit den konkreten Gebilden und Menschen befassen, welche unter der Voraussetzung, daß diese, jene oder eine dritte Organisationstechnik angewendet wird, wahrscheinlich die Mitbestimmung ausüben werden, solange sind modelltheoretisch konzipierte beschwörende Warnungen hinsichtlich der real zu lösenden Aufgaben ohne jeden Wert. Allerdings zeitigen sie in den Reihen jener Zuhörer, die nicht daran interessiert sind, die Feingehalte des *Pro* und *Contra* zu Gesicht zu bekommen, ihre Wirkung. Zudem hat es jede Idee, die noch nicht die Gelegenheit gehabt hat, sich in einer Praxis, die Generationen überdauert hat, zu bewähren, schwer. Ihre dunklen Möglichkeiten dringen stärker ins Bewußtsein, namentlich zu einer Zeit, in der große politische Parteien erfolgreich mit dem Motto ‹Keine Experimente› zu werben vermögen.

Die Debatte um die qualifizierten Formen einer wirtschaftlichen Mitbestimmung leidet darunter, daß die Neigung zu differenzieren auffallend gering ist. Einwände, die logisch nur spezifischen Programmen entgegengesetzt werden können, schiebt man der Idee als solcher in den Weg. Beispielsweise dergestalt, daß der Eindruck erweckt wird, jede Mitbestimmung beschwöre die Gefahr eines Syndikalismus herauf. Dabei ist nicht einmal die bisher in der deutschen Montanindustrie verwirklichte Mitbestimmung durchgängig eine Sache der Gewerkschaften. Besteht das Kontrollorgan des mitbestimmten Unternehmens aus elf Mitgliedern, so sind fünf von diesen Vertreter der Arbeitnehmer. Zwei von diesen fünf Repräsentanten werden durch die Belegschaft gewählt und müssen Mitglied der Belegschaft sein, zwei sind Vertreter der beteiligten Gewerkschaften; der fünfte Sprecher der Arbeitnehmer darf weder Mitglied der Belegschaft noch Repräsentant oder Angestellter einer Gewerkschaft sein. In der Realität ist es bei diesen rechtlich gezogenen Grenzen nicht geblieben. Die Analysen, die in großer Zahl angesetzt wurden, stellen immer wieder fest, daß die Personen, die die Mitbestimmung ausüben, ob sie nun Mitglied einer Gewerkschaft sind oder nicht, in Bezug auf ihre Entscheidungen in den Aufsichtsräten keinerlei Einfluß der Gewerkschaften ausgesetzt sind. Dieser Tatbestand ist soziologisch gesehen durchaus verständlich. Kategoriensystem und Aufgabenbereich des Aufsichtsrates sind so sehr anderer Natur als die Welt der Gewerkschaftsarbeit, daß aus der Sache heraus ein verläßlicher Abstand resultiert. Nicht nur ist es praktisch nicht dazu gekommen, daß die Gewerkschaften die Ausübung der Mitbestimmungsrechte zentral gesteuert hätten; es ist gar nicht wahrscheinlich, daß dies geschieht.

Trotzdem widerspricht es erprobten Grundprinzipien, Bestimmungsrechte, die zur Debatte stehen, so zu konzipieren, daß sie irgendwann doch geballt werden können. Soweit wie möglich, ist institutionell vorzusehen, daß sie in der Hand von Personen liegen, die voneinander unabhängig sind und unabhängig von einundderselben Zentrale.

Zudem folgt aus der Tatsache, daß die Motive, die den Sprecher der Gewerkschaften als einen solchen bewegen, andere sind als jene Werte, die den Aufsichtsrat eines Groß- und Größtunternehmens in Pflicht nehmen, ein häufiger Konflikt, wenn die gleiche Person den beiden einschlägigen Zielhorizonten zu entsprechen genötigt ist. Auch um der Gefahr vorzubeugen, daß dieser Konflikt mehrfach in einer Richtung gelöst wird, darf man nicht vorwiegend Vertreter oder Bedienstete der Gewerkschaften mit den Mitbestimmungsrechten betrauen. Umgekehrt geht es nicht an, die Repräsentanten der Gewerkschaften grundsätzlich von jeder Position in den Aufsichtsräten auszuschließen. Denn solange die Gewerkschaften die leistungsfähigste Repräsentanz der Arbeitnehmerschaft sind, hieße es diese benachteiligen, wollte man es ihr verwehren, sich in den mitbestimmten Aufsichtsräten auch durch Gewerkschaftler vertreten zu lassen.

3. Legitimation der Mitbestimmung

Selbst wenn die qualifizierte Mitbestimmung hinter den Aufsichtsrat zurückgreift und, wie das in den Programmen einer von Grund auf zweipolig konzipierten Unternehmensverfassung vorgesehen ist, die Unternehmensversammlung ebensoviele Sprecher der Arbeitnehmer umgreift wie der Kapitaleigner, üben nicht die einzelnen Belegschaftsmitglieder die Mitbestimmung aus; es bleibt in jedem Falle bei einer indirekten Mitbestimmung, einer repräsentativen. Dieser Sachverhalt wird in die Behauptung übersetzt, der individuelle Arbeitnehmer habe nicht das geringste von der qualifizierten Mitbestimmung; das Programm diene nur den Zielen der Funktionäre; im besten Falle resultiere ein Austausch der Eliten, der inhaltlich kaum etwas ändere. Der so formulierte Einwand mag auf den ersten Blick plausibel sein, aber er verkennt die Struktur jeder Großgesellschaft, deren Führung dem Prinzip nach durch den Willen der Geführten legitimiert ist. Wenn man diese Legitimation nicht preisgeben und sie nicht durch eine Form der Gesellschaftsordnung ersetzen will, in der die Führung in der Art der Erbmonarchien und der Aristokratien legitimiert ist, dann bedarf es auf Schritt und Tritt der Repräsentanzen. Beispielsweise auch dort, wo die Zahl derjenigen, die das haftende Kapital eines Groß- oder Größtunternehmens innehaben, die Zahl der Positionen im Aufsichtsrat übersteigt. Es ist zuzugeben, daß das Verhältnis zwischen Repräsentanz und Repräsentierten in vielen Teilbezirken der Gesellschaft weder theoretisch noch praktisch in befriedigendem Maße geklärt ist. Immerhin bleibt das Ergebnis gegenüber der Alternative, der auch der Idee nach autoritären Zuständigkeit, vorzugswürdig. Dazu ist die Repräsentanz, die alle Beteiligten spiegelt, besser als eine solche, die nur die eine Seite zum Zuge bringt. Das aber will gerade die qualifizierte Mitbestimmung. Wer ihr das Ungenügende der Repräsentanz überhaupt anlastet, argumentiert objektiv unredlich, es sei denn, er tritt offen für eine persönliche oder gruppenspezifische Alleinverantwortung ein. Vergleicht man eine Unternehmensverfassung patriarchalischer Art oder eine solche, nach der die wirtschaftlichen Entscheide ausschließlich durch die Kapitaleigner getroffen werden, mit der erstrebten, die auf der Ebene des Aufsichtsrates, nach anderen Plänen auch in der Unternehmensversammlung, den Vertretern der Arbeitnehmer das gleiche Stimmrecht einräumt, wie es die Kapitaleigner insgesamt innehaben, dann ist die Situation auch für den individuellen Arbeiter eine andere. Kraft der Tatsache, daß seine Sprecher mitentscheiden, sind seine Interessen wirksamer zu Wort gebracht als im umgekehrten Falle. Und abgesehen von allen Inhalten ist das Unternehmen nun ebenso auf den Namen der Arbeitnehmer bezogen wie auf den der Kapitaleigner. Auch das hat Gewicht.

Der Einwand, jede Form qualifizierter Mitbestimmung in wirtschaftlichen Fragen widerspreche rechtlich und/oder ethisch dem Institut des privaten Eigentums an Produktionsmitteln, tritt allmählich etwas verhaltener auf. Auf die Dauer dürfte er überhaupt nicht zu halten sein. Hätte die Montan-Mitbestimmung die Garantie verletzt, die das Grundgesetz der BRD dem Privateigentum gewährt, so wäre dies ohne jeden Zweifel längst mit Erfolg vor dem Verfassungsgericht geltend gemacht worden. Wie die Montan-Mitbestimmung mit dem rechtlichen Eigentumsschutz kompatibel ist, so sind dies auch die analogen und parallelen Entwürfe. Hinsichtlich der Haftungsbestimmungen, die das derzeitige Gesellschaftsrecht impliziert, bedarf es bei einer Ausdehnung der qualifizierten Mitbestimmung auf weitere Groß- und Größtunternehmen da und dort angleichender Korrekturen. Solange sie die Normen wahren, die in der Montan-Mitbestimmung gewahrt sind, wird das Eigentumsrecht nicht verletzt. Rechtlich gesehen war die Montan-Mitbestimmung auch mit der Autonomie der Tarifpartner vereinbar; anders wäre es wieder längst zu erfolgreichen Prozessen vor dem Verfassungsgericht gekommen. Eigentumsrechtlich

geht es um Feingehalte, nicht jedoch um ein grundsätzliches Ja oder Nein.

4. Eigentumsethik und Mitbestimmung

Eigentumsethisch betrachtet hat der Kapitaleigner ebensowenig einen unabdingbaren Anspruch darauf, daß die praktisch Tätigen, deren er zum Vollzug eines Unternehmens bedarf, allein ihm das Recht, zu entscheiden, überlassen. Gewiß gehören die Sachgüter, an denen und mit denen gearbeitet wird, allein ihm; sie unterstehen ausschließlich seiner Verfügungsgewalt. Da er jedoch zum Vollzug des Unternehmens auf andere Menschen angewiesen ist, muß er es hinnehmen, daß diese ihm die Bedingungen nennen, unter denen sie zur Kooperation bereit sind, auch die Bedingung, daß in Bezug auf die Grundentscheide die Bestimmungsrechte gleichgewichtig geteilt werden. Nur wenn man die Befugnisse, die dem Eigentümer der Produktionsmittel in einer geschichtlichen Phase zugewachsen sind, in der er diktieren konnte, als Wesensmerkmale des Eigentums ausgibt, ist die Forderung nach gleichgewichtigen Rechten ethisch institutswidrig. Längst haben die Kapitaleigner in ihrem praktischen Verhalten anerkannt, daß ihnen solche Bedingungen gestellt werden, beispielsweise vonseiten leistungsfähiger Führungskräfte, durch Kreditinstitute, marktmächtige Zulieferer oder Abnehmer. Wenn deren Beitrag zu einer Mitbestimmung berechtigt, ist es schwierig, den Arbeitnehmern, die sehr viel persönlicher beteiligt sind, entsprechende Rechte zu verweigern.

An der Grenze zwischen der eigentumsethischen und einer funktionalen Betrachtungsweise wurzelt der Einwand, das Programm der qualifizierten Mitbestimmung verkenne den Leistungsantrieb, der mit dem Eigentum an Produktionsmitteln gegeben sei, und der vollauf genüge, namentlich wenn er durch lebhaften Wettbewerb unterstützt werde, die Interessen aller Beteiligten zu erfüllen; ja, eine Mitbestimmung behindere diesen Leistungsantrieb. Sicherlich kann man das Privateigentum so ideal konzipieren, daß es die Wünsche aller Wirtschaftssubjekte erfüllt. Die Realität aber spricht eine andere Sprache. Hier bedarf das Eigentum wirksamer Gegengewichte. Jede soziologische Interpretation des Verhaltens durchschnittlicher Eigentümer macht sichtbar, wie betont diese darauf bedacht sind, Menschen, die sich nicht durch einen entsprechenden Vermögensbestand auszuweisen pflegen, mit einer gewissen Geringschätzung zu behandeln und, wenn eben möglich, in Abhängigkeit zu halten.

5. Funktionale Teilfragen

Deutlich verlagert sich die Debatte um die Formen einer qualifizierten Mitbestimmung auf rein funktionale Teilfragen. Unter diesen ragen mehrere besonders hervor. Man wendet ein, die Elastizität der Unternehmensleitung nehme notwendig schaden. Meistens wird dabei, obschon alle Programme ausdrücklich das Gegenteil hervorheben, unterstellt, das Ziel sei eine Parlamentarisierung der Groß- und Größtunternehmen. Dient diese törichte Idee nicht als Hintergrund, geht man vielmehr davon aus, daß auch in mitbestimmten Unternehmen niemand dem Vorstand in die tagtäglichen Entscheide hineinreden darf, und daß der Aufsichtsrat nach wie vor nur Grundentscheide zu treffen hat, daß er zudem trotz der Mitbestimmung nicht klassenkämpferisch konzipiert zu werden pflegt, dann besteht keinerlei Anlaß, eine geringere Elastizität des Unternehmens vorauszusagen. Der Einwand ist ein Bürgerschreck.

Ähnlich verhält es sich mit der Warnung, Unkundige könnten an die Schaltstellen vordringen. Redlich dürfte nicht mit einer Idealbesetzung der bisherigen Aufsichtsräte verglichen werden, sondern nur mit der durchschnittlichen; es müßten also zahlreiche Ehrenpositionen, Sinekuren und rein formale Zuständigkeiten als Vergleichspunkt herangezogen werden. Abgesehen davon steht der Bevölkerungsgruppe der Arbeitnehmer, die rund fünf mal so groß ist wie die der traditionellen Kapitaleigner, auf die Dauer ein entsprechend größeres Reservoir an Kundigen zur Verfügung. Schließlich kann man der Gefahr durch einen obligatorischen Befähigungsnachweis vorbeugen, der allerdings auf beiden Seiten zu erbringen wäre. Der Einwand lebt nicht zuletzt aus der unausrottbaren Überzeugung, andere seien zu der Leistung nicht befähigt, die man selber erbracht habe. In dieser Überzeugung ist ein Apriori am Werk, das einfach keine Gegenbeweise zuläßt. Man erkennt es am leichtesten an der Entrüstung, mit der das entgegenstehende Vorhaben abgetan wird. Jeder Emanzipationsprozeß der Geschichte sah sich diesem Apriori gegenübergestellt.

Jede Form der qualifizierten Mitbestimmung müsse entschieden abgelehnt werden, so behauptet man, weil sie die Kapitalausstattung der Unternehmen gefährde, vor allem den Zustrom des ausländischen Kapitals. Eigentlich sollte man nicht

gegen Tatbestände argumentieren. Es ist nicht bekannt, daß auf den Titel der Montan-Mitbestimmung irgendeine Kapital-Beteiligung aufgelöst wurde. Ja, auch die ausländischen Beteiligungen wurden völlig unabhängig von der Tatsache, daß es sich um mitbestimmte Unternehmenskomplexe handelte, beibehalten, eingegangen und modifiziert. Den Ausschlag geben die erwartete Rendite und Gesichtspunkte der Verbundwirtschaft. Und sie wurden bislang nicht durch die qualifizierte Mitbestimmung berührt. Nichts gibt einen berechtigten Anlaß zu der Vermutung, daß Rendite und rationaler Verbund fürderhin durch eine qualifizierte Mitbestimmung behindert werden. Als Prophetie allerdings macht die Behauptung Eindruck.

Nach wie vor ist es dringend notwendig, das Problem der Mitbestimmung durch Sachargumente zu diskutieren, die auf funktionale Zusammenhänge bezogen sind. Hier wurden nur wenige Beispiele herausgegriffen. Letztlich geben jedoch Werturteile den Ausschlag. Man verteidigt den status quo der Unternehmen und der Volkswirtschaft, weil man bestimmten Ergebnissen und namentlich bestimmten Positionswerten den Vorzug gibt. Die nachdrängenden Schichten geben einer größeren Streuung der einschlägigen Werte den Vorzug; sie wehren sich dagegen, daß man ihnen im voraus zu aller Erfahrung einen niedrigen Grad an Leistungsfähigkeit und einen geringen Leistungswillen unterstellt. Der unterschiedliche Blickwinkel bewirkt, daß alle Tatbestände und alle funktionalen Zusammenhänge in einem jeweils anderen Licht erscheinen. Grundton und Klischee der Auseinandersetzung sind längst aus den zahlreichen Emanzipationsprozessen der Geschichte bekannt. Ist nicht auch das Ergebnis des Ringens schon vorgeprägt?

HERMANN WALLRAFF

geboren am 13. Oktober 1913 in Frauwüllesheim (Kreis Düren), Jesuit, 1944 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von München, Bonn und Köln, ist Doktor der politischen Wissenschaften und Professor für Sozialethik an der philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen. Er veröffentlichte: Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung (Köln 1968).

Franciscus Tellegen

Von der verantwortlichen Entwicklung der wissenschaftlichen Technik

Die neue, mit der Naturwissenschaft verbundene Technik hat automatische Werkzeuge hervorgebracht, die sich auch selbst regulieren. Es sind Produktionssysteme, und es liegt nahe, einen Produktionsbetrieb als ein System von Menschen und Mitteln aufzufassen, das auf Selbstbehauptung ausgerichtet ist.[1] Produktion setzt Konsum voraus, und man kann die Gesellschaft als ein Produktions-Konsum-Wesen definieren, als ein (Regel-) System, in dem Produktion immer wieder auf Konsum abgestimmt werden muß und umgekehrt. Karl *Marx* hat die neue gesellschaftliche Struktur – das «Arbeit-Freizeit-Wesen» – vorhergesehen und empfohlen.[2] H. *Arendt* interpretierte die europäische Geschichte als ausgerichtet auf eine allumfassende Produktions-Konsum-Gesellschaft.[3]

1. Zweifache Problematik

Aber das ist *eine* der möglichen Arten des Umgangs mit den neuen Möglichkeiten, was allmählich deutlich wird. Die Problematik, die eine wissenschaftliche Technik – im weitesten Sinne verstanden – mit sich bringt, ist eine doppelte. Einerseits bringt sie den Menschen aus der Lage, in welcher Arbeit im Leben die Notwendigkeit schlechthin ist, in eine neue Lage, in der eine Wahl aus Möglichkeiten die Notwendigkeit schlechthin wird – in die Problematik des Wohlstands. Anderseits legt die offenbar nicht aufzuhaltende Entwicklung der wissenschaftlichen Technik der Gegenwart die Frage vor, unter welchen Voraussetzungen die planmäßige Systematisierung der Bedürfnisbefriedigung und Wünscheerfüllung für die betroffenen Menschen heilsam ist. Technik hat und behält den Charakter eines Mittels, einer Vermittlung zwischen Mensch und Umwelt, zwischen Mensch und Mensch. Als wissenschaftliche Technik hat sie zugleich diese Grenze durchbrochen und ist sie mitbestimmend geworden für eine neue Kultur,[4] für eine neue Form menschlicher Gemeinschaft auf Erden.

Diese zweifache Problematik – zwei Seiten derselben Medaille – zeichnet sich in den Mikrofor-

men und Makroformen der menschlichen Gesellschaft ab: im Familienzusammenhang und im politischen Zusammenhang. Dort kommen Arbeit und Spiel denn auch zusammen: im Familienzusammenhang konkret, im politischen Zusammenhang mehr bedingt. Zwischen diesen beiden liegt der öffentliche Bereich, das «freie» gesellschaftliche Leben. Ich will an einigen Beispielen die angedeutete Problematik auf diesen drei Gebieten aufzeigen.

Wandel – nicht nur altüberlieferter, sondern auch moderner Verhältnisse zwischen Menschen – wird ständig durch die modernen *Informationsmedien* bewirkt, die alle auf technischen Erfindungen beruhen. Was früher wenigen vorbehalten war, gehört heute zum täglichen Leben vieler: die Begegnung mit fremden Welten und anderen Lebensauffassungen. Alle haben die Möglichkeit, Diskussionen über brennende aktuelle Probleme zu folgen und von dem Kenntnis zu nehmen, was irgendwo geschieht – wenn auch anders als jene, die unmittelbar dabei sind. Das Bild erhält allmählich das gleiche Gewicht wie das Wort, und die technischen Möglichkeiten dabei nehmen zu. Die Erkenntnis, die für einen optimalen Gebrauch notwendig ist, wird allmählich erworben. Sie ergibt sich zwangsläufig, wenn man sie auf experimenteller Basis sucht; deshalb umschließt die Kultivierung des Werkzeugs eine «kulturelle Schicht»: bei denen, die damit umgehen, und bei den Konsumenten. Aber von Anfang an gehört dazu auch das Normenproblem. In kurzer Frage: Was heißt Förderung der Kommunikation zwischen den Menschen? Auf die Wahl der Programm-Macher muß eine Antwort derer möglich sein, für die das Programm bestimmt ist: eine wirksame Antwort, wenn von Kommunikation die Rede sein soll. Der wissenschaftlich Gebildete darf sich – so meine ich – nicht planmäßig auf einen Beitrag seines Fachs beschränken, obwohl ein solcher Fachbeitrag die erste Forderung ist; er hat einer Mitverantwortung für das umfassende Problem, das alle angeht – Gestalt zu geben.

Ein Gebiet, wo sich heute die Verantwortung des wissenschaftlich Gebildeten erst durchzusetzen beginnt, ist merkwürdigerweise das Gebiet *des wissenschaftlichen Unterrichts*, des Unterrichts, der mit Forschung verbunden ist. Der Einsatz audiovisueller Hilfsmittel und Maschinen vor Eintritt in ein Teilgebiet eines Fachs durchbricht das Monopol des gesprochenen Wortes, ähnlich wie das Suchen nach standardisierten Beurteilungsmaßstäben. Unter dem Druck, eventuell dem Zwang von Studenten setzt eine kritische Selbsterforschung der Dozenten ein, die auf die Frage nach der Zweckdienlichkeit der bestehenden Formen der Wissensübertragung und der Beurteilung gerichtet ist und die – unter dem Schlagwort von der kritischen Universität – weiterwirkt. Dabei geht es gerade um die gesellschaftliche Verantwortung bei der Übung oder Ausübung der erworbenen fachlichen Fähigkeit. Eine Institution für wissenschaftlichen Unterricht darf die wirksame Entwicklung dieses Unterrichts nicht ablehnen. Eine solche Ablehnung wäre verbunden mit einem inzwischen überholten Wissenschaftsbegriff und wirkte tatsächlich zugunsten der Erhaltung gegenwärtiger Strukturen und Machtverhältnisse. Es geht hier um Systematisierung menschlichen zweckdienlichen Handelns mit Blick auf die Praxis, glücklicherweise zugleich mit dem Bewußtsein, daß Systematisierung nicht ein Letztes, sondern ein Vorletztes ist. Das arbeitende System muß menschlichen Zielen untergeordnet bleiben. Sein Gebrauch muß dem kritischen Urteil unterworfen bleiben, und die Entwicklung muß gelenkt werden.

Objektiv funktionierende Regelungen, systematische Maßnahmen haben in der Geschichte der Arbeiteremanzipation auf dem Weg über den politischen Verband eine große Rolle gespielt. Nachdem sie zunächst vor allem auf die Linderung der Not gerichtet waren: auf Krankheit und Unfall, Wohnung und Schulung, weiten sie sich allmählich aus auf die Erfüllung gerechtfertigter Wünsche aller. Das wird in der Raumordnung und im Städtebau sichtbar. Moderne Wohnungsfürsorge schließt alle ein; das grundlegende Kriterium für die neue «Stadt» ist leichter Zugang zum Arbeitsplatz und zum Spielplatz: für alle. In den Bemühungen um die Behebung menschlicher Nöte ist eine analoge Ausweitung von der Vorbeugung gegen die Not zum Angebot reicherer Möglichkeiten festzustellen. Anordnungen sozialpolitischen Charakters, die auf Gruppen notleidender Menschen abgestimmt waren, werden durch Initiativen ergänzt, die aus der Gesellschaft selbst kommen und eindeutig individuell ausgerichtet sind. So wird an einem systematisch geplanten Ganzen von Vorkehrungen gearbeitet, das – politisch gesprochen – eine «vorläufige» Gestalt im Sozialfürsorgegesetz erhielt: Wer glaubt Hilfe nötig zu haben, kann sich «mit vollem Recht» an die Behörde wenden. Die Tendenz geht dahin, durch ein System von Vorkehrungen allen einen Minimumlebensstandard und fachliche Hilfe zu garantieren. Man kann – im großen und im ganzen – dieser «Entwicklung» zustimmen, aber gleichzeitig muß

man die Frage stellen, ob – technich gesprochen – in diese Regelung auch eine Rückkoppelung zur geltenden gesellschaftlichen Struktur hin aufgenommen ist. Ist es nicht möglich, daß diese Gesellschaft durch ihre Struktur Beistandsbedürftige hervorbringt? Ist die Stimme derer, die sich darauf berufen, eventuell mit Hilfe einer Analyse von wissenschaftlich Gebildeten, mitbestimmend für die weitere «Entwicklung»? Die Mitwirkung wissenschaftlich Gebildeter muß auch hier weitergehen als bis zu ihrem fachlichen Beitrag zu einem «gegebenen» Vorhaben.

Wissenschaftliche Technik hat die Menschheit fähig gemacht, Vernichtungsmittel von fast unvorstellbarer Wirksamkeit zu produzieren. Sie wurden entwickelt, und es wird immer weiter daran gearbeitet. «Krieg oder Frieden» wurde zum politischen Problem Nr. 1, und das wird auch vorläufig wohl so bleiben. Die Entwicklung tendiert auf «automatische» Mittel: Jemand setzt einen vorher entworfenen Vernichtungsprozeß in Gang. Damit ist das jahrhundertealte Problem des gerechten Kriegs abgetan. An seine Stelle tritt die dynamische Formulierung von der Eskalation oder ihrem Gegenteil *und* die neue Frage nach der erlaubten Revolution – einschließlich der Gewalt –, die ausschließlich auf das Zerbrechen einer Machtstruktur hinzielt, die der Entwicklung hinderlich ist. Aktuell ist das Problem: Wie verhindern wir Krieg? Dieses Problem ist mit dem Problem der Entwicklung verbunden: Wie geben die sog. entwickelten Länder den anderen die echte Möglichkeit, in ihren Kreis einzutreten? Man kann behaupten, daß viele sog. Entwicklungsländer als Laboratorien fungieren, wo sog. entwickelte Länder ihre Theorien vom wirksamen Umgang mit «Entwicklung» auf der Grundlage wissenschaftlicher Technik ausprobieren.[5] Aber es gibt Schlimmeres und Besseres als diese Absicht. Wenn sie anerkannt würde, hätte das wenigstens diesen Vorteil, daß gemeinsame Entwicklungsarbeit auf eine echte und akzeptable Basis gestellt würde. Die stillschweigende Voraussetzung muß dann ausdrücklich gemacht werden: Sog. entwickelte Länder sind in einem Geschehen, mit dem alle konfrontiert werden, lediglich weiter fortgeschritten. Nur indem man gemeinsam sucht, darf man hoffen, «Entwicklung» in all ihren Dimensionen in den Griff zu bekommen; diese Notwendigkeit eint alle. Auch hier ist die Beschäftigung wissenschaftlich Gebildeter mit der Praxis unumgänglich, aber sie genügt nicht; denn es geht um die Handhabung wissenschaftlicher Entwicklung.

Auch im kleinsten Menschenkreis – in der Gemeinschaft für das Leben – wird das Verhalten zwischen den Partnern durch die wissenschaftliche Technik drastisch verändert. Aufgrund naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse haben Menschen die Fähigkeit erhalten, das Erlebnis der Sexualität von der Fortpflanzung, der Erhaltung des Menschengeschlechts, unabhängig zu machen. Und es gibt noch weitere Aussichten: die Bestimmung des Geschlechts, die Beeinflussung des Erbgutes u.a. So erhält die Menschheit in einem früher unausdenklichen Grade Macht über ihr eigenes Weiterbestehen. Jeder Mensch wird mit diesen neuen Möglichkeiten konkret konfrontiert. Verantwortlicher Umgang mit der Sexualität kann nicht mehr so an die Fortpflanzung gebunden bleiben, wie das früher der Fall war. Das tritt im heutigen Interesse für den Sexus deutlicher hervor als im Ansatz zu einer neuen Sexualethik. Es gibt Gründe, neue Initiative vor allem von seiten der Frau zu erwarten. Sie entscheidet ja in der neuen Situation, ob die Aufnahme des Mannes zur Empfängnis führen können wird.

2. *Auf der Suche nach einer Entwicklungsethik*

Das Wort «Entwicklung» ist im vorhergehenden Text wiederholt gefallen; es wurde sogar schon in den Titel aufgenommen. Der Ausdruck wird hier nur im Zusammenhang mit menschlicher Tätigkeit gebraucht; er wurde eingeführt bei Beschreibung der neuen Technik. In der am deutlichsten technischen Form der Gesellschaft – dem industriellen Wirtschaftsleben – steht Entwicklung zwischen Forschung und Produktion. Entwicklung ist die Brücke zwischen neuem Wissen und in den Betrieb übernommenen neuen Arbeitsweisen. Entwickeln ist selbst weder Wissen, noch Machen, noch Produzieren; es verkörpert die Wechselwirkung zwischen beiden. Forschungsresultate entwickeln bedeutet die Findung neuer Möglichkeiten für die Praxis und diese Möglichkeiten auf ihre Realisierbarkeit untersuchen. Entwicklungsarbeit ist typisch technische schöpferische Arbeit; hier findet man, wie fortschreitendes Erkennen zu neuen wirkungsvollen Arbeitsweisen führen kann.

Auch der Ausdruck «Entwurf» kann als Verbindung zwischen Erkenntnis bzw. Wissen und Machen gebraucht werden, wie L.W. *Nauta* mit Recht bemerkt.[6] Ich ziehe in diesem Zusammenhang «Entwicklung» vor, weil darin die Absicht der Tätigkeit unmittelbar ausgedrückt wird. Aber wahr ist, daß Entwickeln sich in der Gestalt des

Entwerfens vollzieht. Jean *Fourastié*[7] führt als Schlüsselwort der neuen Ethik den Terminus «Option» – erklärten Vorzug – ein. «Entwicklung, Entwurf, Option» haben gemeinsam, daß es um eine derartige Verbindung von Erkennen bzw. Wissen und Machen geht, daß darin Tatsächlichkeit *und* Möglichkeit enthalten bleiben. Für eine Veränderung aufgrund von Wissenschaft oder Erfahrung bleibt Raum. Mein Bedenken gegen «Option» ist ihre so subjektive Gebundenheit, daß sie nicht zugleich ein objektiv erfahrenes Geschehen ausdrücken kann, was jedoch in der gegebenen Situation nötig wäre.

Entwicklung wird hier als Kennzeichen der neuen Technik genommen. Diese entwickelt sich ja nach Art der Wissenschaft selbst – im Gegensatz zum Handwerk, in dem die Abstraktion zum «Naturprozeß» nicht möglich ist. Dieser Charakter der neuen Technik macht «Entwicklung» von einander folgenden Generationen unabhängig. Sich zu einer wissenschaftlichen Ausbildung entschließen, bedeutet: einen Beruf oder eine Laufbahn wählen, in denen ununterbrochene Anteilnahme an der wissenschaftlichen, einschließlich technischen Entwicklung geboten ist.

Die Kultivierung von Arbeitsweise und Werkzeug reicht demnach viel weiter als das produzierende Wirtschaftsleben. Der Zusammenhang zwischen der Bedürfnisbefriedigung und der Erfüllung von Wünschen beim Menschen verlangt sozusagen eine Ausweitung. Überall, wo menschliche Ziele und Wege, um diese Ziele zu erreichen, unterschieden werden und die Wege in wissenschaftlichen Prozeßbeschreibungen formuliert werden können, erhält die wissenschaftliche Technik Zugang. Dadurch ist Entwicklung als Schlüsselwort brauchbar: sowohl für die objektive Charakterisierung dieser Geschichtsperiode wie für den verantwortlichen Umgang mit der Hervorbringung neuer praktischer Möglichkeiten.

Das Lebenlernen und Lebenlehren mit ständig sich wandelnden, wenn auch zunehmenden Möglichkeiten, mit der Notwendigkeit zu wählen und aufgrund von Erfahrung neu zu wählen, schließen die Ablehnung der überlieferten Ethik sowie die Suche nach einer neuen Ethik ein. Ersteres ist vorläufig noch deutlicher als das zweite. Mannigfach wird zum Ausdruck gebracht, daß nicht allein das geltende System, sondern die planmäßige Systematisierung den Menschen zum Werkzeug herabzusetzen droht, im kleinen und im großen, ohne daß er dieser Möglichkeit entrinnen kann. Die negativen Grenzsituationen haben ihre große Zeit in der Welt und in der Vorstellung von der Welt. Das ist verständlich, insofern jede Ethik, in welcher die Normen der einen oder anderen «Natur» als vorgegebener Ordnung entnommen werden, ungültig wird. In planmäßige Systematisierung wird eine ebenso planmäßige Orientierung aufgrund freier menschlicher Teilnahme eingebaut werden müssen, die durch die Maßnahme hervorgerufen und von den Betroffenen beantwortet wird. Wir Menschen werden selbst herausfinden müssen, wie wir mit Möglichkeiten verantwortlich umgehen können. Dem kleinen Kreis, der Wohngemeinschaft, kommt dabei eine primäre Rolle zu. Dieser kann erst fruchtbar weiterarbeiten, wenn Menschen – eventuell gruppenweise – systematisch in die Entwicklung gesellschaftlicher Einrichtungen einbezogen werden: von Unternehmen, Schulen, des sogen. kulturellen Lebens, beim Städtebau usw. – bis hin auf die politische Ebene. Denn dort fallen die Entscheidungen über Reichweite und Prioritäten von Maßnahmen, die für die Zukunft (relativ) bestimmend sind. Wir leben *in* einer «gegebenen» Entwicklung, und das ist menschlich nur möglich, wenn wir imstande sind, *mit* Entwicklung zu leben, d. h. sie auf gewählte Ziele auszurichten und aufgrund neuer Einsicht und Erfahrung dazu beizusteuern.[8]

Zur Verdeutlichung ein Mikro- und ein Makro-Beispiel. Der beiderseits gefaßte Entschluß, gemeinsam als Lebenspartner weiterzugehen – ein Gegenstück zu überlieferten Formen der Eheschließung – kann (ethisch gesprochen) in Ausdrücken der Entwicklung formuliert werden. Eine erste Bekanntschaft, in irgendeinem Zusammenhang zustande gekommen, kann sich dazu entwickeln, daß man einander sucht; sie kann sich zu einem Gedankenaustausch und zu gegenseitigen Gefühlen in vielerlei Hinsicht entwickeln. Dann ist in diesem Zusammenhang nicht nur der biologische Ausdruck Wachstum (Entwicklung) angebracht, sondern es geht um ein bewußtes Streben, das zur gegenseitigen Einlebung in den andern angeboten wird, nicht sosehr als tatsächlich so oder so Gegebenes, sondern vor allem als gegenwärtige Möglichkeit, als ein Mensch, der nach sich selbst auf der Suche ist. Das verantwortliche Weitergehen als Lebenspartner kann nicht zunächst auf etwas schon Gegebenem beruhen, sondern müßte auf Erwartung beruhen, auf Entwicklung wechselseitigen Vertrauens – derart, daß in der Entwicklung der Partnerschaft die Betroffenen mehr und mehr sie selbst werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist eine Frage nach dem Geschlechtsverkehr vor der Ehe

und die Frage nach dem Erscheinen des ersten Kindes nicht a priori für alle zu beantworten. Das sind Fragen, mit denen sich Menschen vor der Heirat konfrontiert sehen und auf die – gewiß vorläufig – keine eindeutige Antwort für alle zu erwarten ist. Ethisch verantwortliches Handeln ist Handeln, das in einer Entwicklung vernünftig wirksam sein kann.

Als Makro-Beispiel nenne ich die Wechselwirkung zwischen Wirtschaftsleben und anderen gesellschaftlichen Einrichtungen. Im Wirtschaftsleben sind m. E. nicht nur die Beispiele für eingebaute Entwicklungsarbeit in Hinsicht auf Produkt und Arbeitsweise zu finden, sondern auch für Entwicklung in Hinsicht auf die sozialen Verhaltensweisen (die Befehlsstruktur) und die kulturellen Aspekte (z. B. industrielle Formgebung). Außerdem läßt sich an vielen Beispielen zeigen, daß bei Veränderungen anderer gesellschaftlicher Einrichtungen Unternehmenskriterien angewendet werden: bei Krankenhäusern, Schulen, Büros, Kirchen usw.

Es geht hier nicht um die Umformung aller Institutionen zu Unternehmen, noch um die Bejahung des modernen Wirtschaftslebens schlechthin. Es geht um Entwicklung durch Wechselwirkung: Entwicklung zunächst rückständiger Institutionen, aber auch von allem, was weiter fortgeschritten ist. Die alte Wahrheit, daß wenige nötig sind, um die Zusammenarbeit vieler zu ermöglichen, gilt noch immer. Zu Formen, in denen die Teilnahme vieler auf den besten Stand gebracht wird, gehören mindestens die Mitwirkung Betroffener an der Beschlußfassung und die Verantwortung der Beschlüsse – nach bestem Vermögen – gegenüber den Betroffenen. Was unter einer schlagfertigen Führung, einer starken Leitung u. ä. zu verstehen ist, wird von Fall zu Fall näher bestimmt werden müssen. Zur Perspektive der Wechselwirkung gehört, daß soziale und kulturelle Maßnahmen auf eine annehmbare wirtschaftliche Basis gestellt werden und das Wirtschaftsleben – als typisch ökonomische Maßnahme verstanden – mit den sozialen und kulturellen Gesichtspunkten in die Zielsetzung aufnehmen müssen. Das scheint mir ein Makro-Beispiel für die heutige Entwicklungsethik zu sein.

Makro-Meso-Mikro-Ethik können nicht unabhängig voneinander bestehen, sondern für ihre Entwicklung ist wichtig zu begreifen, daß der Ansatz im kleinen ebenso wichtig ist wie der Ansatz im großen. Struktur-Reformen gehen den Wandlungen in der Einstellung der Menschen nicht notwendig voraus. Sie müßten Hand in Hand gehen, was für uns Menschen offensichtlich eine stets kaum zu erfüllende Aufgabe ist. Daß eine Wiederaufnahme der Arbeiterrevolution des 19. Jahrhunderts durch die studierende Jugend nötig war, ist ein Beweis dafür. Fragen nach der ethischen Verantwortbarkeit von Revolutionen, Gewaltgebrauch u. ä. können nur in einer Entwicklungsethik beantwortet werden.

3. Christsein in dieser Übergangssituation

Der gegenwärtige Kulturübergang wird durch einen Umbruch in Freiheit und Gebundenheit der Menschen charakterisiert, in ihrer gegenseitigen Beziehung und ihrer Beziehung zur Welt. Die neue Freiheit besteht darin, daß die «natürlichen» Bindungen, Bindungen an die Natur als Umgebung und Leiblichkeit genommen – einschließlich der als «natürlich» angesehenen zwischenmenschlichen Beziehungen – verfallen (können). Früher ungeahnte Möglichkeiten, eigene Wege zu gehen, sich selbst zu entwerfen oder zu entwickeln, öffnen sich – zugleich der Person und der Gesellschaft. Die neue Bindung besteht in der aufgezeigten Kultivierung systematischer Maßnahmen und in der Notwendigkeit, diese Entwicklung (im persönlichen und gesellschaftlichen Raum) zu lenken. Eine Machtergreifung weniger über viele *muß* immer wieder verhindert werden. Wie das geschehen kann, muß immer neu experimentell gesucht, also entwickelt werden. Die dialektische Verbindung von Freiheit und Gebundenheit bleibt bestehen, aber sie tendiert zur Wahlfreiheit, die immer mit der Wahlnotwendigkeit gepaart bleibt. Das menschliche Leben wird unabhängig von einem vorgegebenen Kosmos, in dem Freiheit und Gebundenheit walten. Es geht über zu einem Leben und einem Zusammenleben, das typisch auf Zukunft gerichtet ist, auf eine für alle lebbare Welt, in der alles natürlich Gegebene in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und der damit verbundenen Erfüllung menschlicher Wünsche zu seinem Recht kommt.

Das Erscheinen Christi in der Geschichte und seine Botschaft – was *ein* Ereignis ist – wird in diesem Übergang nicht aufgehoben, sondern muß in dem neuen kulturellen Zusammenhang, unter der neuen Perspektive neu formuliert und verstanden werden. Denn nach christlicher Auffassung ist dieses Ereignis zwar ausdrückbar im Zusammenhang von natur- oder kosmosgebundenen Religionen oder im Zusammenhang bestimmter

Kulturformen, aber es geht darin nicht auf. Die Schwierigkeit des neuen Verständnisses wird durch diese These nicht geringer; sie kann nur im Dialog der Christen überwunden werden, die auf verschiedene Weise im Übergang stehen. Und eine zweite Bedingung ist, daß ein Anknüpfungspunkt zu finden ist, wo die neue Formulierung ansetzen kann. Dieser Startpunkt liegt m. E. in der Situation aller beschlossen: im Übergang. Das Problem, wie mit Entwicklung immer neuer Möglichkeiten auf der Basis wissenschaftlich gebundener Praxis umzugehen ist, im kleinen und im großen Kreis, dominiert im modernen Leben und Gesellschaftsleben. Dieses Problem, das alle Menschen und alle Gebiete des Lebens berührt, ist ein Anknüpfungspunkt, der sich von selbst anbietet. Selbstverständlich kann man als Christ die Frage nach dem Christsein nicht auf die allgemeine Frage aller reduzieren; dann wäre die christliche Frage selbst aufgehoben. Eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen «faith and order» und «life and work» wird, vom Ausgangspunkt her, immer wieder angeregt werden müssen. Wir gehen einem Leben und einer Welt in Selbstentwicklung entgegen – ohne imstande zu sein, selbst ihre Blaupause je liefern zu können. Die aktive Gegenwart der christlichen Botschaft kann nur von diesem Wissen her gefunden werden.

Zwei nähere Bestimmungen zeichnen sich bei Überlegungen zur Konkretisierung des Vorhergehenden ab. Christen sind Gruppen, so scheint mir, die in allen geschichtlichen Konstellationen die Findung einer adäquaten Ethik aktiv fördern müssen. Jede Kultur oder Kulturperiode ist ja Ausdruck einer Lebensauffassung *und* einer Auffassung vom guten oder falschen Verhalten in ethischem Sinne. Die Botschaft vom menschlichen Heil, wie Christen sie verstehen, ist wirksam zu allen Zeiten und für alle Völker und deshalb selbst keine innergeschichtliche Ethik. Heilvolle Auswirkung der Botschaft ist die Bestimmung der Ethik und die Frage ist, worin sie nun bestehen kann. Für die gegenwärtige Förderung der Findung einer neuen Ethik ist zunächst das Kirchenvolk kompetent, nicht jene, die sich der Kirche selbst widmen. Aber die hier gemeinte Arbeit kann nicht vollendet werden, wenn sie nicht von einer Gemeinschaft von Gläubigen, von einer Kirche aus unternommen und immer wieder kritisch befruchtet wird. Die Kirchenleitung, zu verstehen als Dienst an solch einer Gemeinschaft, ist berufen, die Beziehung zwischen Botschaft und Arbeit durch Verkündigung und Feier reinzuhalten. Die Notwendigkeit einer fortwährend offenen Überlegung in der Kirche wird damit behauptet, ebensosehr wie die Bewahrheitung von Worten durch Taten. Und zugleich wird damit die Unmöglichkeit behauptet, Leitungsformen aufrechtzuerhalten, die zu anderen Zeiten gültig waren. Eine kurze Illustrierung dieses Wandels kann das Gebiet der Ehevorbereitung und der Eheerfahrung geben. Im Unterschied zur Vergangenheit wird die Entscheidung auf diesem Gebiet immer mehr bei den Betroffenen selbst liegen. Das Kennenlernen, das dem Beschluß zur ehelichen Bindung vorausgehen muß, wird um einiges umfassender sein müssen, je mehr die äußeren Bestimmungen wegfallen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß auch die Ehe am allgemeinen Charakter der «Entwicklungsarbeit» teilhaben muß. Die Entscheidung über den Umfang der zu gründenden Familie mit ihren medizinischen, sozialpsychologischen und kulturellen Implikationen gehört dazu. Es scheint mir selbstverständlich, daß die Vorschrift eines bestimmten Handlungsmodells durch die Kirchenleitung – wie sie in der früheren agrarischen Umwelt möglich und gültig sein mochte – überholt ist. Der Durchbruch der Einsicht, daß Heiratende und Verheiratete zunächst dafür selbst verantwortlich sind, ist eine Befreiung, wie auch die Abschaffung einer kirchlichen Standesbehörde, die sich immer noch neben dem zivilen Standesamt hält. Aber damit ist längst nicht alles gesagt, obwohl manche das vorgeben. Christen werden sich nicht mit dem aktiven Suchen nach dem begnügen können, was verantwortlichen Umgang mit den neuen Möglichkeiten auf diesem Gebiet bedeutet. Sie werden das tun wollen von der einen oder andern Konzeption eines «Heiratens in Christus» her, nicht als anzuwendende Norm, sondern als Ideal. Der Herr wird bei diesem Suchen in ihrer Mitte sein und zur rechten Zeit die Augen der Suchenden für Verheiratete und Unverheiratete in Christus öffnen, in deren Leben das Gesuchte sichtbar wird.

Die zweite genauere Bestimmung der Berufung der Christen scheint mir in einer grundsätzlichen Relativierung aller Absolutheitsansprüche zu bestehen, die in der heutigen Welt vielfältig vorkommen. Dazu gehören: die offenbare Vorliebe für negative Grenzsituationen, die Perspektive eines rein spielenden Lebens, das Erscheinen des mündigen Menschen und dergleichen mehr. Die weitreichenden Maße, in denen das menschliche Leben abhängig ist, in Freude und Leid, von unentgeltlichen Gaben, von Gnade, verweist den Christen auf seine Grundüberzeugung – so unvollkommen sie auch

erfahren wird –, daß menschliches Leben und menschliche Gemeinschaft nicht grundsätzlich von menschlicher Einsicht und Arbeit abhängig sind, noch weniger von Schicksal oder irgendwelchen kosmischen Prozessen. Menschliches Leben ist in eine allumfassende «Vorsehung» aufgenommen, in eine Gnade, die von der Schöpfung bis zur Vollendung wirksam ist und dem menschlichen Dasein den letzten Sinn gibt. Die Geburtswehen einer neuen Welt, innergeschichtlich verstanden, dürfen für den Gläubigen ein Hinweis auf seinen Glauben sein. Das kann bewahren vor einer Flucht aus der Welt, in der sie leben, und vor einer Identifizierung mit der Welt, die jede gläubige Fernsicht verstellt.

1 Vgl. K. Tuchel, Herausforderung der Technik (Bremen 1967).
2 K. Marx, Das Kapital (Krönerausgabe 1929) 317.
3 H. Arendt, The Human Condition (Doubleday Anchor Book 1959): «It is quite conceivable that the modern age – which began with such an unprecedented and promising outburst of human activity – may end in the deadliest, most sterile passivity history has ever known» (295).
4 C. J. Dippel/J. M. de Jong, Geloof en natuurwetenschap (Den Haag 1965). Dippel spricht von der Technik als unselbständiger Kulturkraft (II, 278).
5 Vgl. W. E. Moore, The impact of industry (Englewood Cliffs N. J. 1965).
6 L. W. Nauta, Jean Paul Sartre (Baarn 1966) 111.
7 J. Fourastié, Essais de morale prospective. Vers une nouvelle morale (Paris 1967).
8 Ein gutes Beispiel dafür auf dem Gebiet der internationalen Entwicklungsarbeit gibt Barbara Ward, The Decade of Development – a study in frustration? (London 1966).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRANCISCUS TELLEGEN

geboren am 2. Oktober 1904 in Zwolle, Katholik. Er studierte an der technischen Hochschule von Delft, ist Chemiker und Doktor der technischen Wissenschaften und seit 1965 Professor für Philosophie an der technischen Hochschule Eindhoven. Er verfaßte mehrere Artikel über den Einsatz der Christen in der Welt.

Rudolf Kautzky

Technischer Fortschritt und ethische Problematik in der modernen Medizin

1. Für und wider die Manipulation des menschlichen Lebens

Mit den fortschreitenden Erfolgen der Medizin nimmt die Macht des Arztes über das menschliche Leben ständig zu. Die ärztliche Einflußnahme kann schon vor Beginn des individuellen Lebens beginnen, und sie kann über sein Ende hinaus reichen. Jedermann weiß heute von der ärztlichen Beherrschung der Konzeption im positiven und negativen Sinn, von den Versuchen, die Erbanlage zu beeinflussen und von Eingriffen an ungeborenen Kindern. Es ist möglich geworden, fast eine ganze erkrankte Hirnhälfte und – zur Behandlung bösartiger Geschwülste – große Teile des Gesichtes oder die ganze untere Körperhälfte zu entfernen. Die Tätigkeit von Niere, Herz und Lunge kann man jahrelang durch Apparaturen aufrechterhalten, und auch diese Organe selbst lassen sich vorübergehend oder dauernd durch Maschinen oder Transplantate ersetzen. Nicht ganz so spektakulär, aber keineswegs weniger eingreifend sind medikamentöse und radiologische Maßnahmen. Viele dieser Eingriffe dienen unmittelbar der Erhaltung des Lebens. Entsprechend ihrer außerordentlichen Wirksamkeit ist ihre Unterlassung gleich bedeutsam. Der Arzt hat in diesem Sinn wirklich das Leben des Patienten in der Hand.

So hat man mit Recht von einer ärztlichen Manipulation des menschlichen Lebens gesprochen, und es sind kritisch warnende Stimmen laut geworden, die eine Grenze ärztlicher Extremmaßnahmen fordern, jenseits derer das Eingreifen in den menschlichen Organismus als vermessen abzulehnen sei. Und sollten die aufgezählten Beispiele nicht genügen, Verständnis für diesen Einwand zu vermitteln, so kann man sich mit Recht Kombinationen mehrerer solcher Eingriffe vorstellen, die durchaus bereits reale Möglichkeiten darstellen, z. B. einen Menschen mit einer Hirnhälfte, gelähmten Armen, ohne untere Körperhälfte und künstlich beatmet – aber lebend!

Dies ist durchaus kein grausiger Scherz, sondern notwendige Konsequenz. Sie zu durchdenken ist besonders deshalb notwendig, weil mit nicht weniger Ernst der andere Standpunkt vertreten wird, ein Arzt dürfe in keinem Fall auf einen Eingriff verzichten, der geeignet sei, das Leben des Patienten zu verlängern. Er betriebe sonst die mit Recht verurteilte Euthanasie.

Der dritte Standpunkt, der häufig bezogen wird, besagt, auf derartige Fragen könne man überhaupt keine allgemeingültige Antwort finden, da kein Fall wie der andere sei. Deshalb müsse jeder für sich sein Verhalten vor seinem eigenen ärztlichen Gewissen verantworten. Der Schlußsatz ist natürlich in gewissem Sinn richtig, aber er schließt die Möglichkeit einer Grundkonzeption nicht aus, denn die Ungleichheit der Fälle gilt auch sonst in der Medizin, und trotzdem suchen wir stets mit mehr oder weniger Erfolg, aber sicher mit Recht nach Behandlungsregeln.

Und es ist bei ein wenig Kritik schließlich auch jenen nicht recht zu geben, die derartige Berufungen auf die persönliche Entscheidung des Arztes als sachfremd zurückweisen und auch diese Extremsituationen nach rein medizinischen Gesichtspunkten glauben entscheiden zu können. Sie übersehen nämlich, daß dieser Standpunkt bereits eine grundsätzliche Stellungnahme für oder gegen die bedingungslose Verlängerung des Lebens voraussetzt.

Die offene Frage ist also, ob der Arzt sich in konkreten Einzelsituationen der angedeuteten Art auf die Seite des Lebens oder des Todes schlagen soll. Sie hätte noch vor wenigen Dezennien fast grotesk geklungen. Heute wird sie dem Arzt geradezu aufgezwungen. Er täuscht sich, wenn er glaubt, ihr ausweichen zu können. Die Lebensverlängerung ist als allgemeingültiges Ziel ärztlicher Tätigkeit offensichtlich fragwürdig geworden. Man muß deshalb versuchen, die Aufgabe des Arztes überzeugender zu formulieren, so umfassend, daß sich daraus eine Grundlage für alle ärztlichen Entscheidungen ergibt – auch solche von der Radikalität, wie sie von der heutigen Medizin gefordert werden. Die Schwierigkeit dabei ergibt sich aus der Erkenntnis, daß eine solche Grundlage eben nicht allein aus den von allen anerkannten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über den Menschen abgeleitet werden kann, sondern außermedizinische Entscheidungen voraussetzt, denen nicht alle in gleicher Weise zustimmen. Trotzdem muß eine Position gesucht werden, die wenigstens von möglichst vielen in unserer pluralistischen Welt akzeptiert werden kann.

2. *Das Wohl des Menschen als Maßstab ärztlicher Eingriffe*

Eine erste Grundthese wird wahrscheinlich noch allen annehmbar erscheinen: Das Ziel jeder medizinischen Maßnahme ist das Wohl des Menschen. Dann aber setzen schon Fragen ein, auf die eine übereinstimmende Antwort nicht leicht zu finden ist. So zunächst: Was ist das Wohl des Menschen, sein Leben oder seine Gesundheit? Oft ist das Leben nur unter Aufopferung der Gesundheit zu erhalten. Was der eine dann noch für lebenswert hält, hält der andere für lebensunwert, und der dritte vertritt den Standpunkt, von «lebensunwert» dürfe man gar nicht sprechen; wozu das führe, hätten wir ja erlebt. Und wenn dann noch religiöse Gesichtspunkte ins Spiel gebracht werden, z. B. der Wille Gottes, wird die Verwirrung komplett. Der eine meint, es sei Gottes Wille, jedes Leben zu erhalten, der andere, gerade die ergebene Annahme von Krankheit und Tod sei Christenpflicht. Wenn dann die beiden kontroversen Vertreter des Willens Gottes einem Arzt oder Kranken gegenüberstehen, der die ganze Religion für Unfug hält, sind sie alle drei in ihrer Not verloren.

Wie soll man also zu einer Lösung kommen? Da die Offenbarung keine ausdrücklichen Hinweise über die Beurteilung ärztlicher Extremeingriffe enthält, sind wir auf Schlußfolgerungen aus dem Menschenbild der Bibel, auf den sittlichen Instinkt, insbesondere der Christen, und auf unsere natürliche Vernunft angewiesen. Gerade diese letzte Basis, die der allgemeinmenschlichen Einsichten, hat für Fragen ärztlicher Ethik in unserer Zeit große Bedeutung, da sie am ehesten eine Verständigung auch mit Nichtchristen ermöglicht.

Woher also bestimmt sich das Wohl des Menschen? Es muß von seinem Wesen ablesbar sein. Und über das Wesen des Menschen sollten wir zunächst einmal unser anthropologisches Konzept befragen. Es enthält verschiedene Aussagen: Der Mensch ist ein biologisches Wesen, er ist ein geistig-personales Wesen, er ist ein soziales Wesen, und er ist ein geschichtliches Wesen. Vor allem aber ist er *ein* Wesen. Er ist nicht eine Summe von Teilen, etwa Leib, Geist und Seele, sondern eine konkrete Einheit. Der eine ganze Mensch muß allerdings sowohl naturwissenschaftlich als auch geisteswissenschaftlich gesehen werden, und er kann sich existentiell erfahren. Erst in diesen verschiedenen Aspekten wird sein eigentliches Wesen erkennbar. Natürlich sind auch Phänomene wie Würde, Liebe, Freiheit biologische Vorgänge (und nichts «dazu»). Aber sie sind als solche, d. h. mit naturwissenschaftlichen Methoden, nicht adäquat, ihrem Sinngehalt entsprechend erfaßbar. Auch die geschichtliche Verwirklichung seiner selbst in Beziehung zu seinem Mitmenschen ist nicht eine zusätzliche Aufgabe des Menschen, sondern ein ihn konstituie-

render Wesenszug. Diese anthropologische Gesamtansicht unserer heutigen Wissenschaft entspricht durchaus dem Menschenbild der Bibel. Wenn man das Gesagte im Auge behält, kann man aber sehr wohl auch in traditioneller Terminologie sagen: Dem Wohl des Menschen dient und sittlich recht ist deshalb alles, was der «Natur» des Menschen gemäß ist. Es gehört nun unaufgebbar zur «Natur» des Menschen, daß er nicht nur biologische Natur ist, und es gehört zu seiner «Natur» auch das Recht und die Pflicht, seine biologische Natur zu meistern. Deshalb sollte man in der ethischen Qualifikation von Eingriffen in den menschlichen Organismus nicht das Begriffspaar «natürlich» und «künstlich» gebrauchen, sondern die Unterscheidung sinnvoll und sinnlos. Es wäre geradezu naturwidrig, bei der Suche nach einem ethischen Maßstab das wesensnotwendig mehrdimensionale Menschenbild auf seinen biologischen Aspekt einzuengen und aus der biologischen Natur bei aller hinweisenden Bedeutung, die sie für uns hat, eine ethische Norm zu machen.

Deshalb ist auch in unserer modernen Medizin jede ärztliche Maßnahme, die dem Wohl des *ganzen* Menschen dient, wenigstens prinzipiell gerechtfertigt, und wenn es das Plastikherz, die Manipulation der Erbanlage oder was sonst immer wäre. Das Ausmaß des Eingriffs kann keine ethische Grenze in dem Sinn setzen, als wäre dies gerade noch erlaubt, jenes aber vermessen und daher zu verwerfen. In gesamtmenschlicher Sicht dürfen und müssen vielmehr in der konkreten Situation Chancen und Risiken, Verlust und Gewinn jedes Eingriffs abgewogen werden, um zu entscheiden, ob er dem Wohl des Kranken dient. Natürlich kann ein solcher Eingriff auch einer selbstherrlichen Gesinnung entspringen. Doch ist diese nicht an den Umfang der Maßnahme gebunden.

3. Töten und Sterbenlassen ist nicht dasselbe

Wenn der Arzt wenigstens grundsätzlich zu Eingriffen jeden Ausmaßes berechtigt ist, muß er sie dann nicht auch unter allen Umständen ausführen, wenn das Leben des Kranken in Gefahr ist, wenn der Verzicht auf eine solche Maßnahme dessen Tod bedeutet? Würde ein Verzicht nicht der Euthanasie im Sinne der aktiven Lebensbeendigung gleichkommen und damit unter das Tötungsverbot fallen? Begrenzt dieses nicht unsere These vom Wohl des Menschen als Maßstab ärztlichen Handelns?

Es ist unmöglich, hier im einzelnen auf die schwierige Frage einzugehen, ob es überhaupt ausnahmslos gültige sittliche Verbote gibt und ob die Tötung aus Mitleid oder auf den ausdrücklichen oder vermutbaren Wunsch des Kranken unter sie fällt. Dies ist auch nicht notwendig, da der Verzicht auf lebenverlängernde Maßnahmen gar nicht als Tötung im eben genannten Sinn angesehen werden kann. Die Unterscheidung von Tötung einerseits und Zulassung des eigenen oder eines fremden Todes andererseits (wenn die Lebensverlängerung nicht mehr dem «Wohl des Menschen» dient), fällt vielen schwer. Die Einsicht in die Richtigkeit dieser Differenzierung ist dann am ehesten dadurch zu vermitteln, daß man sich klar macht, was die zunächst täuschend einleuchtende Gleichsetzung von Töten und Sterbenlassen bedeutete. Wenn man mit einer christlichen Ethik und mit der überwiegenden Mehrzahl aller Ärzte den Standpunkt vertritt, daß die direkt intendierte aktive Tötung eines Kranken z. B. durch die Überdosis eines Narkotikums unbedingt und unabhängig von seinem Wunsch und der Situation zu verwerfen sei, unabhängig deshalb auch von seiner Lebenserwartung, dann müßte das auch für den Verzicht auf ärztliche Maßnahmen gelten, wenn Töten und Sterbenlassen identisch wären. Das hätte aber die unausweichliche Konsequenz, daß jeder Arzt, der bei einem Sterbenden auf künstliche Atmung, künstlichen Kreislauf und so fort verzichtet, sich der Euthanasie schuldig machte, auch wenn es sich um eine hoffnungslose Situation, etwa um multiple Krebsgeschwülste, handelte. Denn auch bei solchen Kranken könnte man das Leben häufig noch ein wenig verlängern. Die Kürze der Zeit spielte dann ja keine Rolle. Es ist wohl nicht schwer einzusehen, daß das Unsinn wäre, ganz abgesehen davon, daß man sich bald nur mehr mit riesigem Aufwand um Sterbende kümmern könnte und für sinnvolle Therapie weder Ärzte noch Apparaturen hätte. Wenn also eine Lebensverlängerung, z. B. ausschließlich um den Preis der Sprache und des Sprachverständnisses, also der Kommunikation mit der Umwelt, oder um den Preis anderer so schwerer Störungen zu erreichen ist, daß man nur von einer Verlängerung der Qual sprechen kann, dann muß erwogen werden, ob solche Maßnahmen wirklich dem Wohl des Betroffenen dienen, und es darf bei negativer Antwort ohne Zweifel auf den in dieser konkreten Situation sinnlosen Versuch, das Ende des Lebens hinauszuschieben, verzichtet werden. Dabei kann und muß die Entscheidung «sinnvoll» oder «sinnlos» nach unserer mensch-

lichen Einsicht gefällt werden, denn eine andere Instanz steht uns nicht zur Verfügung.

Dieser Auffassung gegenüber ist auch der gelegentlich von juristischer Seite gebrachte Einwand hinfällig, es gebe auch eine Tötung durch Unterlassen. Natürlich! Der Begriff «unterlassen» bedeutet aber bereits, daß ich etwas nicht tue, wozu ich die Pflicht hätte. Diese Pflicht ist aber eben fragwürdig und nicht unbedingt, sondern hängt von der Situation ab, was juristisch selbstverständlich zugestanden wird: Kein Jurist wird es verurteilen, wenn ein Arzt in einer hoffnungslosen Situation auf Gewaltmaßnahmen verzichtet, die nur geeignet wären, das eindeutig verlorene Leben um Minuten zu verlängern. Genaugenommen sieht die Rechtsprechung auch nur die «pflichtwidrige» Unterlassung als schuldhaft an. Doch wird diese präzise Formulierung nicht selten vergessen.

Der Verzicht auf eine forcierte Lebensverlängerung, wenn diese sinnlos geworden ist, oder wenn gegen sie schwerwiegende sittliche Verpflichtungen ins Gewicht fallen, hat auch einen theologischen Aspekt. Ein solcher Verzicht bedeutet nämlich die Anerkennung nicht nur technischer Ausweglosigkeiten, sondern auch menschlicher. Er bedeutet die Annahme menschlicher Kreatürlichkeit und mit ihr letztlich die des Todes. Sie ist zeugnishaft nur glaubwürdig, wenn sie freiwillig geleistet wird und nicht erst dann, wenn das Ende technischer Möglichkeiten keine andere Entscheidung mehr zuläßt. Durch eine aktive Tötung oder Selbsttötung würde andererseits die Bereitschaft zur Annahme des Todes gerade nicht zum Ausdruck gebracht werden, weil darin erst recht der Wunsch artikuliert wird, wenigstens Todesart und Todeszeitpunkt selbst zu bestimmen.

Es muß freilich zugestanden werden, daß es infolge des medizinisch-technischen Fortschrittes Situationen gibt, in denen der Unterschied zwischen aktiver Tötung und Verzicht auf Lebensverlängerung undeutlich wird. Am offenkundigsten ist dies bei jenen Kranken, die bei fehlender Spontanatmung maschinell beatmet werden und bei denen man bei Bewußtlosigkeit und dem Fehlen jeder Hoffnung auf Erholung unter besonderen Umständen dazu neigen könnte, die Beatmungsapparatur abzustellen. Jeder Arzt wird sich nur sehr zögernd und in Ausnahmefällen zu einem solchen Vorgehen entschließen. Immerhin ist es wichtig, sich klarzumachen, daß es sich dabei wenngleich äußerlich um ein aktives Verhalten, sinngemäß doch um den Verzicht auf weitere Therapie handelte, also nicht um Töten, sondern um Sterbenlassen, das zumindest nicht grundsätzlich verworfen werden kann.

Eine zweite Situation, in der häufig die Gefahr einer nicht zu billigenden Euthanasie gesehen wird, kann bei der Bekämpfung von Schmerzen unheilbar Kranker eintreten. Gerade gewissenhafte Ärzte scheuen sich dabei manchmal, ausreichende Dosen schmerzstillender Medikamente zu verabreichen, weil sie fürchten, dadurch zu einer Lebensverkürzung beizutragen und so das Leben unverantwortlich negativ zu manipulieren. Aber auch dies beruht auf einem Mißverständnis. Es ist etwas grundlegend Verschiedenes, ob ich Mittel verabreiche, um einen Kranken zu töten, oder ob ich sie gebe, um seine Schmerzen zu beherrschen, auch wenn sie seine Kräfte beeinträchtigen und dadurch sein Leben verkürzen sollten. Das erste ist unbedingt zu verurteilen, das zweite ist unsere ärztliche Pflicht.

4. Homo homini homo!
Der Mensch – dem Mitmenschen zugewandte Person

Wer aber soll den Maßstab anlegen und nach den aufgezeigten Gesichtspunkten bestimmen, was im konkreten Fall dem Wohl des ganzen Menschen dient? Zunächst er selbst! Wenn dem Wohl des Menschen dienen heißt, ihm zu größtmöglicher Freiheit in der Verwirklichung seines Lebens zu verhelfen, dann darf seine Freiheit nicht schon durch die Entscheidung, wie sie gefördert werden kann, beeinträchtigt werden. Der Arzt muß also – soweit es möglich ist und um so mehr, je größer der in Frage stehende Eingriff ist – den Wunsch des Kranken achten und ihm durch eine ausreichende, was nicht heißt perfektionierte Information zu einem Entschluß helfen. Natürlich kann der Patient die Entscheidung dem Arzt als dem Sachkundigen vertrauensvoll überlassen, aber er muß es freiwillig tun und darf darin nicht manipuliert werden. Selbstverständlich gibt es auch Situationen, in denen weder der Patient noch dessen Angehörige zu einer Entscheidung fähig sind, dann obliegt sie dem Arzt allein, aber auch dann muß er sie im Sinn des vermutbaren Willens des Kranken fällen. Gerade wenn man die Manipulation der biologischen Dimension des Menschen als sachgerecht ansieht, muß man sich davor hüten, seine personale Entscheidung zu manipulieren. Dies wäre tatsächlich «naturwidrig», da sie den Menschen dort, wo er Subjekt sein sollte, zum Objekt machte.

Es verstieße aber ebenso gegen die personale

Natur des Menschen, wenn er nur als isoliertes Einzelindividuum gesehen würde und seine wesensgemäße Stellung seinen Mitmenschen gegenüber unbeachtet bliebe. Ohne Zweifel betreffen ärztliche Maßnahmen und gerade solche besonderer Größe nicht nur den einen Kranken, sondern auch seine Familie, andere von der gleichen Krankheit Befallene und schließlich die gesamte Gesellschaft. Zwischen ihnen, dem Kranken und dem Arzt bestehen gegenseitige Verpflichtungen. Man denke nur an Fortschritt und Lehre in der Wissenschaft und nicht zuletzt an die Aufbringung und Verteilung der notwendigen finanziellen Mittel. Diese verschiedenen Rücksichtnahmen können einander sehr wohl widersprechen. Helfe ich einem Kranken mit großem Einsatz, mindert es die Möglichkeiten für einen anderen; experimentiere ich an einem, kann es dem anderen nützen. Erhalte ich einen körperlichen oder geistigen Krüppel am Leben, verstoße ich nicht gegen das Wohl seiner Familie oder des Staates? All dies muß mitbeachtet werden, wenn der Entschluß für oder gegen einen Eingriff gefaßt werden soll. Und es gilt auch für jene äußersten Situationen, in denen es um die unmittelbare Erhaltung des Lebens geht. Diese Mitberücksichtigung der Interessen anderer klingt zunächst anstößig. Sie ist aber gar nicht zu umgehen, solange die Möglichkeiten ärztlicher Hilfe beschränkt sind. Und wird sich dies jemals grundsätzlich ausschließen lassen? Vorläufig ist gerade durch den medizinisch-technischen Fortschritt etwa die Notwendigkeit der Auswahl bestimmter Patienten für eine aufwendige ärztliche Hilfe nur verschärft worden. In den Nierenzentren entsprechen die künstlichen Nieren, in den Organtransplantationszentren die für die Transplantation geeigneten Organe nicht der Zahl der Kranken, denen mit ihnen geholfen werden könnte. Also muß man auswählen, wer für den Eingriff herangezogen werden soll – und wen man sterben läßt. Dieses Vorgehen mag hart erscheinen, aber es ist unumgänglich und sittlich vertretbar, wenn es die Situation erfordert und verantwortungsvoll dabei vorgegangen wird. Bei dieser «Selektion» können und müssen sehr verschiedene Umstände berücksichtigt werden. Immer aber werden die ärztlichen Chancen des Einzelnen am schwersten ins Gewicht fallen. Trotzdem wird das Urteil im Einzelfall gelegentlich strittig sein, ja es mag sich retrospektiv als irrig erweisen. Dies ist aber im Grunde bei jeder medizinischen Entscheidung so und kann den Arzt deshalb von ihr nicht entbinden.

Die Sicht des Menschen als einer dem Mitmenschen zugewandten Person ist besonders dann von Bedeutung, wenn medizinische Eingriffe in Frage stehen, die ihrem Ziel nach gar nicht dem Wohl dessen dienen sollen, an dem sie vorgenommen werden. Als Beispiel dafür können das Experiment am Menschen im weitesten Sinn des Wortes und die Organspende gelten, soweit es sich um einen lebenden Spender handelt. Sie bringen für den Betroffenen nur gesundheitliche Nachteile oder zumindest Risiken. So könnte der Standpunkt vertreten werden, keinem Menschen dürfe absichtlich geschadet werden und ebenso dürfe kein Mensch sich selbst schaden. Es ist hier jedoch zunächst wieder ähnlich wie bei der Frage nach der Schmerzbekämpfung mit gleichzeitiger Gesundheitsschädigung. In vielen Fällen wird nicht *durch* die Schädigung des einen dem andern oder der Allgemeinheit, z. B. in Unterricht und Forschung, gedient, sondern eine medizinische Maßnahme hat gleichzeitig wünschenswerte Folgen in einer Richtung und zugelassene nachteilige, oft nur unbedeutende Risiken in der anderen. Da es sich nicht um die gleiche Person handelt, muß natürlich das Verhältnis von Gewinn und Verlust ein besonders günstiges sein, sonst müßte auf den Eingriff verzichtet werden, auch wenn dadurch der Fortschritt der Wissenschaft nicht so rasch erfolgte, wie man es wünschen möchte.

Aber noch etwas ist in dieser Situation zu beachten: Wenn von Nachteilen für den Menschen gesprochen wurde, an dem der Eingriff vorgenommen wird, etwa durch das Experiment oder die Organspende, wird häufig übersehen, daß diese Ausdrucksweise nur dann ohne weiteres berechtigt ist, wenn man ausschließlich das biologische Wohl des Betroffenen im Auge hat. Das aber ist, wie dargestellt wurde, nicht sachgerecht. Auch diese «nachteiligen» Folgen müssen am menschlichen Gesamtwohl gemessen werden. Auch ein solcher Spender darf nicht nur als biologischer Organismus gesehen werden, der z. B. eine Niere verliert, sondern als ein Mensch, der sein Leben in der Zuwendung zum Nächsten verwirklicht. Dieser Verwirklichung des Lebens kann eine Organspende durchaus dienen, wenn sie bewußt aus Nächstenliebe geleistet wird. Daraus wird allerdings sofort eine Voraussetzung klar, die einem solchen lebenden Organspender gegenüber erfüllt werden muß – nämlich besonders gewissenhafte Aufklärung über die sicheren und möglichen Nachteile, die er auf sich nimmt, und es wird auch klar, daß diese in einem vernünftigen Verhältnis zum erwarteten Erfolg stehen müssen.

5. Die letzte Entscheidung: Wann ist ein Mensch tot?

Der technische Fortschritt unserer heutigen Medizin hat aber auch Situationen geschaffen, in denen der Arzt unsicher ist, ob er überhaupt einem Menschen gegenübersteht oder einer Leiche. Während nämlich bis vor kurzem durch den Stillstand von Atmung oder Kreislauf innerhalb von Minuten der eindeutige Tod des Menschen eintrat, hat man jetzt die Möglichkeit, die Funktion des Herzens und der Lunge durch Maschinen zu ersetzen und so den Funktionsstillstand und den strukturellen Verfall des übrigen Körpers hinauszuschieben. Die schwierige Frage, wann ein solches Wesen tot sei, wurde deshalb besonders dringlich, weil man frisch Verstorbene als Organspender brauchte. Die Antwort war bald gefunden: ein Mensch sei dann tot, wenn sein Gehirn tot sei. Diese These wurde im Hinblick auf die Kompetenz der Medizin auch von Juristen und Theologen akzeptiert, und die Diskussion beschränkte sich rasch nur mehr auf die Kriterien für die Feststellung des Gehirntodes. Ganz so einfach ist die Problematik allerdings nicht. Die These Gehirntod ist gleich Menschentod unterstellt nämlich, daß das Gehirn die anderen Organe an Bedeutung so überrage, daß man seinen Verfall mit dem Ende des Menschen identifizieren könne, selbst wenn andere Organe noch weiterleben. Eine Vorrangstellung des Gehirns ist auch gar nicht zu bezweifeln. Schon die Kompliziertheit seines Baues und seine funktionelle Leistung insbesondere für die Integration des Gesamtorganismus begründen sie. Die fehlende Regenerationsfähigkeit der Ganglienzellen und die Unmöglichkeit, das Gehirn maschinell zu ersetzen, wenn man von seiner atmungsanregenden Aufgabe absieht, unterstreichen seinen Vorrang. Und besonders deutlich wird er, wenn man den Entwicklungsgrad des Gehirns innerhalb des Tierreiches ins Auge faßt. Nicht so sehr sein Unterschied gegenüber den verwandten Arten ist dabei das entscheidende, als vielmehr die Tatsache, daß das Gehirn in der Stammesgeschichte eine Evolution zeigt, die von keinem anderen Organ auch nur annähernd erreicht wird. Die Gehirnentwicklung ist ja geradezu das Kriterium für die stammesgeschichtliche Ordnung.

Freilich muß man sich fragen: Berechtigen all diese Merkmale zu einer Qualifikation des Gehirns, die es erlaubt, Sein oder Nichtsein des Menschen vom Ausfall dieses einen Organs abhängig zu machen? Gegen alle angeführten Besonderheiten ließe sich nämlich der Einwand erheben, es handle sich zwar um eine deutliche, aber doch nur um eine quantitative Sonderstellung. Und selbst das Gewicht des an das Gehirn gebundenen Bewußtseins und der mit ihm zusammenhängenden geistigen Leistungen könnte als unzureichendes Kriterium angesehen werden, da diese Leistungen gerade für das, was man so Leben nennt, eine relativ bescheidene Rolle spielen. Daran knüpft sich ein weiteres Bedenken: Tod, so wendet man ein, müsse als Gegenbegriff zu Leben für alle Lebewesen gleich definiert werden. Dies ist aber auf Grund der These «Gehirntod ist gleich Tod des Individuums» schlechthin unmöglich, denn viele Lebewesen haben kein Gehirn, oder es spielt bei ihnen bei weitem nicht die Rolle wie beim Menschen. Mit diesen schwerwiegenden Argumenten wird die bisher so gut wie allen Todesdefinitionen zugrunde liegende Gleichsetzung von Gehirntod und Menschentod, z. B. von *Gerlach*[1], entschieden verworfen. Man könne nur Partialtod und Totaltod unterscheiden. Der Gehirntod sei nur eine Form des Partialtodes. Der Tod des Individuums sei erst beim Totaltod, d. h. nach dem Absterben aller Organe, eingetreten. Dieses gut fundierte Konzept ist klar, logisch und naturwissenschaftlich unanfechtbar.

Die Frage ist nur: Wie groß ist der Aussagewert dieser zweifellos sauberen Definition? Wieweit wird sie der «Sache» gerecht und welchen Wert hat sie dann, wenn wir sie brauchen? Denn wir fragen ja nicht im luftleeren Raum, sondern in dieser oder jener Situation, in der wir handeln müssen: beatmen, transplantieren, obduzieren oder begraben. Dies ist kein oberflächlicher Pragmatismus, wenn nicht verschiedene Anweisungen für je verschiedene Situationen gesucht werden, sondern eine einheitliche Konzeption, die allen Situationen gerecht wird. Wenn nach der Definition des Menschentodes gefragt wird, muß wieder nach dem Wesen des Menschen gefragt werden. Dieses aber ist nicht identisch mit seinem naturwissenschaftlichen Aspekt. Deshalb ist eine nur naturwissenschaftliche Definition des menschlichen Todes eine verzerrte Definition. Man mag einwenden, daß diese Auffassung weniger eine Erkenntnis als ein Bekenntnis sei. Immerhin das Bekenntnis zu einem mehrdimensionalen Menschenbild, das die Naturwissenschaft allein zwar nicht liefern, das sie aber auch nicht negieren kann, wenn sie ihre methodisch selbstgesetzte Grenze einhält, und ein Bekenntnis, dem sich viele anschließen werden, genaugenommen alle, denen Würde, Liebe usw. etwas bedeuten. Sie leben dieses Bekenntnis, gleichgültig, ob sie es in Worten aussprechen oder nicht.

Wenn man aber aus einer solchen gesamtmenschlich wertenden Perspektive die biologischen Argumente für die Sonderstellung des Gehirns prüft, dann erhalten die zunächst als zu leicht befundenen Kriterien ein ganz anderes Gewicht, da alles, was den Menschen im Eigentlichen charakterisiert, seine geistige Dimension, seine personale Individualität und Identität an das Gehirn gebunden ist. Auch die zunächst einsichtige Forderung, den Individualtod für alle Lebewesen einheitlich mit dem Totaltod gleichzusetzen, verliert dann an Selbstverständlichkeit. Die Individualität nimmt nämlich in der Evolutionsreihe gleichsinnig mit der Differenzierung der Organismen und mit der Bedeutung psychischer Phänomene zu. Ein Mensch ist in ausgeprägterem Sinn ein Individuum als ein Frosch oder gar als ein niederer Mehrzeller. Der Begriff Individuum ist nicht gleichsinnig, sondern nur analog verwendbar, und dementsprechend auch der Begriff Individualtod. Es mag angemessen sein, ihn mit dem Totaltod im Grenzfall jener Tiere gleichzusetzen, die 99/100 ihres Bestandes verlieren können, ohne zu sterben, weil sie sich aus einem beliebigen Reststück wieder regenerieren können. Bei ihnen sollte man vielleicht besser von Exemplaren als von Individuen sprechen. Die Gleichsetzung von Individualtod und Totaltod verliert aber in der aufsteigenden Tierreihe zunehmend an Sinngehalt. Ja, sie würde schließlich zu der Konsequenz führen, daß ein Herzspender erst nach dem Tode des Empfängers wirklich tot wäre, obwohl er längst begraben ist.

Das Gewicht, das die biologischen Gründe für eine Sonderstellung des Gehirns durch die ergänzende Mitberücksichtigung des geistigen Aspektes erhalten, ist besonders überzeugend, weil es sich dabei nicht um eine Vermischung oder Summation von Argumenten handelt, sondern um das eine und gleiche Argument, das in verschiedener Weise gesehen wird. Es ergibt gerade deshalb eine – auch strenger standhaltende – wenngleich nicht rein naturwissenschaftliche Grundlage für die These: Gehirntod ist Menschentod.

Freilich ist diese These nur als eine Annäherungslösung zu verstehen. Es ist bekannt, daß erhebliche Teile des Gehirns zerstört sein können, ohne daß vom Tod des Menschen die Rede sein kann. Anderseits müssen wir konsequenterweise annehmen, daß es auch gewisse den Menschen überlebende Partien des Gehirns gibt, wie es nach unserer These ein den Menschen überlebendes Herz gibt. Aber welche Teile sind es? Sind es überhaupt bestimmte Teile, oder herrscht hier ein Quantitätsprinzip? Wir wissen sehr wenig. Die technische Medizin hat uns zwar neue Einblicke vermittelt, aber solche, die uns nur unsicherer machen. Seit wir die Gelegenheit haben, den Tod sozusagen auf Zeitlupentempo auseinanderzuziehen, zeigt sich, daß das, was bei raschem Ablauf als Einschnitt erschien, jetzt den Eindruck eines Vorgangs macht. Und wir müssen fragen: Erscheint der Tod – auch der Tod des Menschen – (nicht sein Sterben) nur als hingezogener Vorgang und ist doch in Wirklichkeit ein Schnitt, oder ist er tatsächlich eine Entwicklung? Es ist zu bezweifeln, ob die Medizin hierauf je eine Antwort wird geben können, ähnlich wie in der Frage des Lebensbeginns. Deshalb wurde unsere These eine Annäherungslösung genannt, aber eben doch eine brauchbare Lösung. Denn ungeachtet der Unsicherheit, ob es einen Todeszeitpunkt im physikalischen Sinn gibt und, wenn ja, wo er genau liegt, muß man ihn nach all dem Gesagten doch im Bereich des Hirntodes ansetzen. Unsere These schließt also schon einen Sicherheitsfaktor ein, sofern sie auf den Tod (d. h. den Stillstand des Strukturstoffwechsels) des *gesamten* Gehirns bezogen wird.

Dieser Forderung muß auch die methodische Feststellung des Gehirntodes gerecht werden, gleichgültig, ob sie sich auf klinische, elektrophysiologische Symptome oder auf die Registrierung des zerebralen Kreislaufstillstandes stützt. Bei allem Fortschritt enthalten diese technischen Methoden aber auch noch manche Unsicherheitsfaktoren, die um so bedeutender sind, je rascher die Todesfeststellung erfolgen soll.

So könnte der Einwand gemacht werden, daß bei dieser Lage eine frühzeitige, d. h. für Transplantationen rechtzeitige Entnahme lebenswichtiger Organe überhaupt nicht zu verantworten sei. Gerade daran hat sich der ganze Fragenkomplex entzündet – und mit Recht. Natürlich würde man mit einer solchen Ablehnung einer Entscheidung gegenüber dem vermutlich toten Spender ausweichen. Man würde aber gleichzeitig eine sehr folgenschwere Entscheidung gegenüber dem sicher lebenden Organempfänger treffen. Man würde ihm unter Umständen die letzte Lebenschance nehmen. Auch ein vorsichtshalber überlanges Warten wäre kein befriedigender Ausweg, da jeder so erzielte Zuwachs an Sicherheit hinsichtlich der Todesfeststellung in gleichem Maße den Erfolg der Transplantation gefährdete. Und selbst wenn in dem unausweichlich und unmittelbar vor dem Tode stehenden, ja nach unseren heutigen Kenntnissen schon toten Spender doch noch ein (elektrischer)

Lebensfunke wäre, so bedeutete die Organentnahme zu diesem Zeitpunkt nur eine zugelassene, nicht eine direkt intendierte Tötung. Diese Unterscheidung mag anstößig subtil erscheinen. Man bedenke aber, daß es etwas anderes ist, ob jemand einen Menschen aus irgendeinem Grund absichtlich tötet oder ob etwa die Feuerwehr über eine freie Straße zu einer Unfallstelle rast, weil Leben auf dem Spiel stehen, und dabei riskiert, einen Passanten, der möglicherweise unerwartet die Fahrbahn betritt, zu überfahren. Ganz ähnlich wäre die Situation bei einer solchen Transplantation, sofern verantwortlich auch hinsichtlich der Erfolgschancen vorgegangen wird. Zudem darf nicht vergessen werden, daß die getroffene Entscheidung so oder so, wenngleich gestützt auf biologische Fakten, letztlich eine menschliche ist. Für eine solche kann niemals eine mathematische Sicherheit, sondern nur eine moralische, d.h. jene praktische Sicherheit gefordert werden, die bei größter Gewissenhaftigkeit angemessen und erreichbar ist. Diese Auffassung ist keineswegs ein bequemer Ausweg für den Arzt, der nicht nur über sie reden, sondern auch nach ihr handeln muß. Das Bewußtsein einer Spur von theoretischer Unsicherheit und die Notwendigkeit, mit ihr immer besser fertig zu werden, hält nämlich das ärztliche Gewissen eher wach als die großspurige, aber lähmende Forderung oder gar die Illusion absoluter Sicherheit.

6. Stabilität und Aggiornamento ärztlicher Ethik

Es ist offenkundig, daß mit diesen Überlegungen nicht schon alle ethischen Konfliktsituationen gelöst sind, zu denen der technische Fortschritt der modernen Medizin führt. Das ist auch nicht Sache einer ärztlichen Ethik. Sie ist wie jede Ethik kein Rezeptbuch, in dem man Verhaltensanweisungen nachschlagen kann, und sie ist kein Ersatz für die Gewissensentscheidung in der konkreten Situation. Sie ist in ihren natürlichen Quellen vielmehr eine Abstraktion von menschlichen Erfahrungen in solchen Situationen und ein aus ihnen abgeleitetes Denksystem, das bei neuen konkreten Entscheidungen als Richtschnur dienen soll und dienen kann, weil sittliches Verhalten immer menschengemäßes Verhalten sein muß. Da der Mensch sich aber seinem Wesen nach geschichtlich wandelt, kann kein ehtisches Konzept als fertig und endgültig angesehen werden. Vielmehr müssen auf neue Fragen neue Antworten gesucht werden, auch in der modernen Medizin. Andererseits wandelt sich der Mensch nicht kontinuitätslos. Deshalb sollte es nicht als Schwäche, sondern als Bestätigung unserer Überlegungen erachtet werden, daß bei allem Wechsel der Problematik in den Lösungsversuchen traditionelle Elemente, wenn auch nicht immer ausdrücklich genannt, so doch deutlich erkennbar bleiben: das Ganzheitsprinzip, die Bedeutung von Mittel *und* Zweck, der Doppeleffekt oder die Unterscheidung von Tun und Unterlassen. Freilich ist die Aufrechterhaltung dieser gedanklichen Kontinuität nur dann berechtigt, wenn man die traditionellen Prinzipien nicht gedankenlos in ihrer scheinbaren Pluralität mitschleppt, sondern sich klar macht, daß sie ihrem eigentlichen Sinn nach auf nur eines konvergieren, was gerade im Denken unserer Zeit besonderes Gewicht hat – die unteilbare Ganzheit des konkreten Menschen, die von seiner Intention geprägte Einheit jeder menschlichen Handlung und die deshalb entscheidende Bedeutung dieser Intention für jede ethische Beurteilung.

[1] Gerlach, J., Individualtod – Partialtod – Vita reducta: Münch. Med. Wschr. 16 (1968).

[2] Gerlach, J., Die Definition des Todes in ihrer heutigen Problematik für Medizin und Rechtslehre: Arztrecht (1968).

RUDOLF KAUTZKY

geboren am 7. November 1913 in Wien, Katholik. Er ist Doktor der Medizin, seit 1967 Direktor der neurologischen Universitätsklinik von Hamburg-Eppendorf. Er veröffentlichte «Die ärztliche Manipulation des menschlichen Lebens»: Umschau in Wissenschaft und Technik (1968).

Willem Ariens

Die Aufgabe des Richters in dieser Zeit

Wer untersuchen will, welche Forderungen die heutige Zeitwende an den Richter stellt, muß zunächst sagen, daß die richterliche Tätigkeit bleiben muß, was sie ist, und daß der Richter tun muß, was von ihm erwartet und verlangt wird: Er hat das Recht zu bringen, von Rechtsstreit zu Rechtsstreit, in strenger Unparteilichkeit, durch gewissenhafte Anwendung der gegebenen Rechtsnormen.

Richter und Rechtsbewußtsein

Die Rechtsnormen sind meistens in Gesetzen niedergelegt, und diese müssen in Übereinstimmung mit der Absicht angewandt werden, die aus ihren Formulierungen und aus ihrem Werdegang abzuleiten ist. Führt das zu einem ungerechten Ergebnis, geht dies auf Konto des Gesetzgebers; es steht dem Richter nicht frei, eine Entscheidung zu fällen, die – so gerecht sie auch sein mag – mit dem Gesetz in Widerspruch steht.

Nicht selten gibt es aber keinen so eindeutigen Gesetzestext, so daß damit die Entscheidung in dem zu schlichtenden Rechtsstreit ohne weiteres gegeben wäre; eine universaler lautende Vorschrift muß dann gemäß ihrer allgemeinen Tendenz interpretiert werden, sie muß sozusagen für den vorliegenden Fall erst bereit gemacht werden. Und dann ist Raum für die Überlegung, daß die Gesetzesvorschrift nicht nur für die Zeit, in der sie zustande kam, gegeben wurde, sondern auch für spätere Zeiten, in denen gewandelte Umstände zu anderen Rechtsauffassungen geführt haben können, so daß dieser Vorschrift eine Biegsamkeit zuerkannt werden darf, die sie zu einer Anwendung in Übereinstimmung mit dem, was heute als Recht erfahren wird, fähig macht.

Was als Recht erfahren wird, kann allmählich, in Gestalt gesellschaftlicher Verhaltensweisen mit solcher Regelmäßigkeit zum Ausdruck gekommen sein, daß von einer Verhaltens*norm* gesprochen werden kann, der nach Auffassung der Gesellschaft nachgelebt werden muß: Gewohnheitsrecht also, welches das Gesetz ergänzt und neben diesem das Rechtsleben beherrscht.

Wo weder Gesetz noch Gewohnheitsrecht bei der Entscheidung einer Rechtsdifferenz helfen kann, wird der Richter selbst das Recht «finden» müssen und so zu einem Urteilsspruch kommen, der – passend in den allgemeinen Rahmen des positiven Rechts – das *ius in causa positum* zum Ausdruck bringt.

Gewohnheitsrecht und «gefundenes» Recht knüpfen ein nicht zu unterschätzendes Band zum Rechtsgefühl des Volkes. Recht ist mit Rechtsbewußtsein unauflöslich verbunden.

Und wo sich dieses Rechtsbewußtsein im Laufe der Zeiten dem Inhalt nach, wenn auch gemäß den von Zeit zu Zeit verfließenden Rechtsauffassungen wandelt, stellt die Frage «Was ist die Aufgabe des Richters in dieser Zeit?» nicht nur an den Gesetzgeber, sondern vor allem auch an den Richter die Forderung, seine Zeit so gut wie möglich zu verstehen und, soweit das Gesetz es zuläßt, als Recht vorzulegen, was zur Zeit paßt. Nur so wird seine Arbeit in die eigene Gesellschaft Befriedigung bringen und damit *Vertrauen in die Rechtsprechung* wecken, was für gesunde Rechtsverhältnisse eine erste Voraussetzung ist. Denn fehlt dieses Vertrauen, so wird die Neigung, sein Recht selbst zu suchen und sich – in bürgerlichen Rechtshändeln – um Schlichtung an andere zu wenden, überhandnehmen, und ein Gefühl der Rechtsunsicherheit wird starkes Unbehagen hervorrufen.

Das zu allen Zeiten so wichtige Vertrauen in die Rechtsprechung macht nun gerade in der heutigen Zeit eine deutliche Entwicklung durch.

In alten Zeiten, aber auch heutzutage noch in mehr oder weniger unterentwickelten Gesellschaften, war und ist das Vertrauen in der *formellen* Autorität verankert, mit der der Richter als *solcher* bekleidet ist: Hat der Richter gesprochen, so *ist* Recht geschehen. In entwickelteren Gesellschaften stellt die Meinung bestimmter Gruppen – Universitätsprofessoren, Rechtsanwälte, Betriebsjuristen usw. – die richterlichen Urteile unter die Kontrolle fachlicher Kritik. Und je nachdem die Bevölkerung in breiteren Schichten zu Selbstbewußtsein gekommen und höher entwickelt ist, wird ihr Einfluß auf die Bildung des Rechtsbewußtseins größer und wird sie mehr in die Beurteilung der richterlichen Entscheidungen einbezogen. In *dieser* Zeit jedoch nimmt die Bevölkerung – als Ganzes – eine kritische Haltung gegenüber jeder Autoritätsausübung ein (die Rechtsprechung nicht ausgenommen): eine Haltung, die – wenn ich mich nicht irre – aus einem absoluten Mißtrauen gegenüber der Behörde hervorgeht: sei es, daß man die Normen, die bei der

Ausübung der Behördenbefugnisse angewandt werden, nicht mehr für annehmbar hält, sei es, weil man in der Atmosphäre der herrschenden revolutionären Gesinnung nicht bereit ist, sich Normen zu unterwerfen, bevor ihr Wesen nicht neu durchforscht und nicht zu leicht befunden worden ist. *Deshalb* wünscht man in mehrerer Hinsicht – sowohl in der Politik wie auch im Wirtschaftsleben – Mitspracherecht, auch wo die Möglichkeit dazu noch fehlt.

Für die Rechtsprechung ist diese Mitsprache in vielen Ländern in Gestalt der Schöffengerichte vorhanden; in den Niederlanden, wo man diese Rechtsprechungsart nicht kennt, melden sich z. Z. einige Stimmen, die auf Einführung dieser Rechtsprechungsart drängen. Allgemeiner aber ist der Ruf nach Information, durch die man besser als früher zur Beurteilung instandgesetzt wird, ob dem Richter Vertrauen geschenkt werden kann, wobei nicht mehr das Amt als solches, sondern (wenigstens bis zu einem gewissen Grade) der innere Wert der richterlichen Arbeit den Maßstab für die Beurteilung abgibt.

Selbstverständlich läßt sich hier nicht alle Rechtsprechung über ein und denselben Kamm scheren: Besser als z. B. bei der Zivilrechtsprechung, die in erster Linie die Interessen der unmittelbar dabei Betroffenen angeht und zudem oft einen stark fachlich-juridischen Charakter hat, eignet sich der Strafprozeß für die Mitwirkung von Laien. Bei ihm geht es um Seinsinteressen der Gemeinschaft; sowohl die Strafwürdigkeit wie die Feststellung des Verstoßes gehen die Gemeinde des Gerichtsbezirks unmittelbar an. Zu allen Zeiten war es denn auch die Strafgerichtspraxis, die die Menschen aufs äußerste gefesselt hat und von deren Vollzug sie durch die Öffentlichkeit der Gerichtssitzung Zeuge sein wollen.

(Wie schon erwähnt, hat in vielen Ländern das Bedürfnis, vor allem an der Strafgerichtsbarkeit beteiligt zu werden, zur Einrichtung von Geschworenengerichten geführt; in den Niederlanden gibt es allerdings solche Gerichte nicht. Auf die Frage, ob und inwieweit die Teilnahme von Laien an der Rechtsprechung erwünscht sei – auch wir kennen die Laien-Mitwirkung in Prozessen, für die eine bestimmte andere Fachkundigkeit verlangt wird, z. B. auf dem Gebiet der Pacht oder Sozialversicherung –, kann hier nicht näher eingegangen werden. Ich möchte mich mit der Feststellung begnügen, daß ich Geschworenen-Rechtsprechung für unerwünscht halte. Die Feststellung, ob ein Beschuldigter eine strafbare Handlung begangen hat oder nicht, ist *fachliche* Arbeit: sie verlangt Sachverstand und Erfahrung; von einem Laien kann nicht erwartet werden, daß er über beide Qualitäten in genügendem Maße verfügt, und keine richterliche Belehrung kann diese Lücke schließen.)

Heute ist die Zeit da, näher zu untersuchen, welche Bedingungen die richterliche Tätigkeit erfüllen muß, wenn sie in dieser Zeit auf das unentbehrliche Vertrauen der «großen Masse» Anspruch erheben will. In Anbetracht der schon angedeuteten Unterschiede in Art und Aufgabe der Strafgerichtsbarkeit einerseits und der übrigen Rechtsprechung anderseits – von der im folgenden lediglich die Zivilrechtsprechung zur Sprache kommen soll –, ist es angebracht, diesen Bedingungen für beide Zweige der Rechtspflege gesondert nachzugehen.

Strafgerichtsbarkeit

Ein allgemeines Interesse erster Ordnung ist, wie schon gesagt wurde, daß Verfehlungen und Verbrechen bestraft werden. Diese Gerichtsbarkeit verlangt zunächst die objektive Feststellung, daß die Untat auch wirklich begangen wurde. Daher kommt es, daß – wenigstens in vielen Rechtssystemen – das bloße Geständnis des Beschuldigten, die ihm zur Last gelegte Tat begangen zu haben, für seine Verurteilung nicht genügt; ein Tatbeweis muß die Überzeugung festigen, daß sein Geständnis auf Wahrheit beruht. Gleichzeitig ist die Behandlung der Strafsache von vielerlei Vorschriften umhegt, die garantieren sollen, daß zumal die Verteidigung des Beschuldigten zu ihrem Recht kommen kann. Schließlich garantiert die Öffentlichkeit der Gerichtssitzung die Kontrollmöglichkeit (durch Publikum und Presse) für die Befolgung der Vorschriften und übrigens auch die richtige Behandlung des Angeklagten. Die Wichtigkeit dieses Punktes kann man nicht genug betonen. Die Formvorschriften können noch so peinlich befolgt werden – wenn dies in der Gerichtssitzung nicht zusammengeht mit einer würdigen, vor allem menschlichen Begegnung mit dem, der das passive Objekt der Strafverfolgung ist, bleibt die Rechtsprechung, wie sie sich durch jede Gerichtssitzung präsentiert, unter dem Niveau, das gegenwärtig mehr denn je verlangt wird. Die ruhige Befragung des Angeklagten, ohne Herabsetzung und ohne den Eindruck zu erwecken, daß man sowieso von seiner Schuld überzeugt ist; wenn man ihm jede Gelegenheit zur Verteidigung gibt und ihn dabei ernst nimmt, auch wenn man von seiner Ernsthaftigkeit nicht überzeugt ist – das

wird mehr als alles andere dem Publikum und der Öffentlichkeit das Vertrauen schenken, es mit einem unparteiischen und unvoreingenommenen Richter zu tun zu haben, der – wie auch sein Urteil ausfallen möge – dem Angeklagten jedenfalls sein volles Recht zukommen ließ.

Bei alldem kommt es auf das endgültige Urteil an. Das Gesetz verlangt dafür eine Begründung und fordert außerdem ein Urteil in aller Öffentlichkeit: Begründung der Beweise mit genauer Darlegung des benutzten Beweismaterials, aber Motivierung auch der zuerkannten Strafe oder Anordnung.

Natürlich ist es unmöglich, daß die einzelne Urteilsverlesung in der Gerichtssitzung Angeklagtem und Publikum volle Einsicht in die Art der Beweisführung und die Gründe der Strafzumessung gibt; das wird immer weniger der Fall sein können, wenn – was bei der Unzahl der Strafprozesse kaum zu vermeiden ist – sich das Urteil auf eine Schlußfolgerung oder mehrere feststehende Schlußfolgerungen beschränkt, in denen die Straffälligkeit des Angeklagten und die Angemessenheit der zuerkannten Strafe in über die Feststellung hinaus nichtssagenden Formulierungen festgelegt sind. Desto wichtiger ist, daß der Richter nach Verlesung des Urteils in «normaler» Sprache mitteilt, worum es eigentlich geht und warum diese und keine andere Verurteilung der nachgewiesenen Tat – nach seiner Überzeugung – gerecht wird.

Schließlich: die Strafe oder Anordnung. Natürlich wird sich diese der Beurteilung durch die Öffentlichkeit entziehen, es sei denn, daß man sie viel zu schwer oder zu leicht findet. Gut geachtet wird aber darauf, ob in ungefähr gleichliegenden Fällen ungefähr gleiche Strafen (oder gleiche Anordnungen) auferlegt werden: eine verständliche Forderung, die mit jener Grundlage der Gerechtigkeit übereinstimmt, die in dem Satz «Suum cuique tribuere» ausgedrückt ist und noch spezifischer in dem Sprichwort: «Gleiche Mönche, gleiche Kutten».

Mit besonderem Gewicht drängt sich diese Forderung, die an gute Rechtsprechung zu stellen ist, augenblicklich bei Aburteilung der Verkehrsvergehen auf, spezieli der Fahruntüchtigkeit durch «Trunkenheit am Steuer». Wer in einem solchen Zustand der Fahruntüchtigkeit gestellt wird, kann vom Richter A, außer mit Entzug des Führerscheins auf gewisse Zeit, mit einer Gefängnisstrafe ohne Bewährungsfrist bestraft werden. Hat er aber die Möglichkeit, ohne Protokoll aus dem Gerichtsbezirk des Richters A hinauszufahren, und wird er erst im Bezirk des Richters B erwischt, so ist eine andere Strafe, z. B. eine Freiheitsstrafe mit Bewährungsfrist, vielleicht sogar nur eine Geldbuße keineswegs ausgeschlossen, ja sogar wahrscheinlich, wenn Richter B – anders als sein Kollege A – davon ausgeht, daß eine bedingte Strafe, die den Täter einige Jahre hindurch für den Wiederholungsfall mit einer Freiheitsstrafe bedroht, sich am besten dazu eignet, Wiederholungen vorzubeugen. Trifft eine so verschiedene Bestrafung zwei Autofahrer unter ganz gleichen Umständen, bleibt von dem Grundsatz «Gleiche Mönche, gleiche Kutten» nichts übrig, und damit hält eine Rechtsungleichheit, an der die Öffentlichkeit mit Recht Anstoß nimmt, ihren Einzug.

Die Bekämpfung dieses Übels, das sich aus der Freiheit des Richters ergibt, die eigene strafrichterliche Amtsführung zu bestimmen, ist keine leichte Sache. Der Gesetzgeber kann die Amtsführung an Ketten legen, indem er die Verurteilung zu bestimmten, innerhalb enger Grenzen festgelegten Strafen zwingend vorschreibt; aber dieses Mittel könnte am Ende ärger sein als das Übel, das dann ja durch eine ernste Rechtsvergröberung «geheilt» würde, die keinen oder einen nur ungenügenden Platz ließe für eine Nuancierung der Bestrafung, die durch die Umstände geboten sein kann.

In den Niederlanden, wo man auf die richterliche Freiheit großen Wert legt, sucht man das Problem dadurch zu lösen, daß man als Ergebnis einer gemeinsamen Beratung der beim Strafgericht teilnehmenden richterlichen Autoritäten eine gewisse Einheit der Amtsführung anstrebt, so daß für ein bestimmtes Delikt eine bestimmte Strafe und/oder Anordnung als *Ausgangspunkt* bejaht wird, wenn sie auch unter besonderen Begleitumständen eine Retouche zuläßt.

Ob diese Behandlung eines Problems eine vernünftige Lösung bringen kann, muß abgewartet werden. Es ist immerhin deutlich, *daß* eine Lösung dringend ist, weil besagte, für jeden wahrnehmbare Rechtsungleichheit die richterliche Autorität ernstlich unterminiert.

Eine Entwicklung in dieser Richtung wird allerdings weniger als früher für eine nuancierte Bestrafung Platz lassen; die Umstände können jedoch dazu zwingen. Vor allem der heutzutage so grenzenlos wachsende Verkehr und die damit unvermeidlich verbundene, sozusagen tumultuarische Zunahme von Verkehrsübertretungen fordern immer dringender eine gerichtliche Behandlung, die anpassungsfähiger ist als der bedächtige Ernst einer Gerichtssitzung. Abgesehen von der

soeben erwähnten «Trunkenheit am Steuer», für die auch mit Rücksicht auf die ernsten Folgen für den Täter eine richterliche Behandlung nicht entbehrlich sein wird, können – so scheint mir – viele Gesetzesübertretungen aber auch ohne «richtigen» Richter, z. B. von bestimmten Polizeidienststellen, unter Beachtung strenger Vorschriften, erledigt werden: freilich ziemlich unnuanciert – simpel, möchte man sagen –, trotzdem m. E. nicht unannehmbar, und wäre es auch nur, weil uns heute nichts anderes übrigbleibt. Es ist nicht mehr länger angängig, dem Richter eine heute schon so umfangreiche und ihn schwer belastende Tätigkeit aufzubürden, die nicht zu seinen eigentlichen Aufgaben gehört. Seine Aufgabe ist die Wertung von Beweisen und bewiesenen Fakten, Abwägung von Interessen, Entscheidung über die im konkreten Fall zu handhabende Verhandlungsführung. Die einfache Übertretung ist dem nicht adäquat; sie kann auf einfache Weise behandelt werden, darf und soll dann aber auch so behandelt werden. Und wenn wir auch nicht in das andere Extrem des Computers verfallen wollen, sollten wir doch nicht davor zurückschrecken, den Richter von dieser Aufgabe zu entlasten, solange menschliche Behandlung garantiert bleibt.

Wir sprachen schon davon, daß die Schwere der Strafe oder der Anordnung sich im allgemeinen der Überprüfung durch die öffentliche Meinung entzieht. Das ist nicht ganz wahr. Die öffentliche Meinung wird nämlich – wir sahen es – nicht zuletzt durch die juridische Einsicht geformt, und darin gehen die Gruppen der Strafrechtsgelehrten und der Gelehrten der Kriminologie voran. Gerade diese Gruppen treten, vor allem seit dem zweiten Weltkrieg, für größere Humanisierung der Strafrechtspflege ein, indem sie dabei den ganzen Nachdruck auf die außerordentliche Wichtigkeit der Resozialisierung legen, um einer Wiederholung der Verbrechen vorzubeugen; und damit vertreten sie die Erwünschtheit häufiger Verurteilung mit Bewährungsfrist, mit der gewisse Bedingungen im gesellschaftlichen Verhalten des Verurteilten und seine Stellung unter Resozialisierungsaufsicht verbunden werden können.

Zweifellos ist dem Einfluß dieser Strömung in der Strafrechtswissenschaft und in der kriminologischen Wissenschaft zu verdanken, daß – wenigstens in den Niederlanden – die bedingte Verurteilung mit Bewährungsfrist die bedingungslose Verurteilung in hohem Maße verdrängt hat: ein Ergebnis, das zum Fortschreiten auf dem eingeschlagenen Weg ermutigt.

Zivilrechtsprechung

Im Gegensatz zur Strafgerichtsbarkeit wird für den Zivilprozeß von alters her angenommen, daß die *Parteien* – der Kläger und der Beklagte – *domini litis* zu sein haben. In diesen Verfahren geht es ja – für gewöhnlich – nicht um die Frage, ob das allgemeine Interesse verlangt, daß einem Verstoß gegen die Rechtsordnung entgegengetreten wird, sondern vielmehr darum, ob ein bestimmtes Privatinteresse Anspruch auf den vom Interessenten verlangten Rechtsschutz erheben kann. Es ist Sache des Klägers herauszufinden, ob und in welchem Umfang er diesen Schutz anruft; und es ist Sache der in die Rechtssache hineingezogenen Gegenpartei zu entscheiden, ob sie die Forderung des Klägers ohne weiteres anerkennt oder ob sie sie ganz oder teilweise abwehren will. Werden behauptete Fakten anerkannt, dann stehen sie auch für den Richter fest; sie sind «formal wahr»; die objektive Feststellung durch eine Beweisführung ist dann nicht mehr fällig, weil die «materiale Wahrheit» unerheblich ist. Muß etwas Bestrittenes bewiesen werden, trägt die Beweislast – und damit das Beweisrisiko – derjenige, der sich auf die Beweise beruft; die Mittel aber, die er für diese Beweise einsetzt, kann er selbst wählen.

Die bis vor kurzem ziemlich allgemein angenommene Voraussetzung, daß nichts zur Sache tue, was Wirklichkeit *ist*, sondern lediglich, was die Parteien im Prozeß als Wirklichkeit annehmen, hatte weitere Konsequenzen: Damit war der Kläger grundsätzlich an das gebunden, was die den Prozeß einleitende Vorladung behauptet und gefordert hatte; Ausweitung der Klage oder Änderung ihrer Grundlage war nicht gestattet. Auch der Beklagte war grundsätzlich an seine erste Stellungnahme gebunden. Und das alles wurde bis zum Überfluß von formalen Vorschriften begleitet, deren Nichtbeachtung zur Beendigung des Prozesses führte, ohne daß die eigentliche, die Parteien trennendeDifferenz von den Richtern beurteilt worden war.

In dieser prozessualen Anlage war die Aufgabe des Richters passiv: Er hatte nur das Recht auf die Fakten anzuwenden, die die Parteien ihm als feststehende Tatsachen vorlegten und die sie mit den Mitteln bewiesen, deren sie sich bedient hatten.

Seit Jahren geht in dieser Art von Prozeßführung allmählich eine Wandlung vor sich. Immer mehr wurde als unbefriedigend empfunden, daß der Richter in einem ihm vorgelegten Streitfall ein Urteil fällen sollte, von dem im ganzen nicht feststand, daß dieser die die Parteien tatsächlich tren-

nende Differenz war oder die wirkliche Differenz in vollem Umfang wiedergab; und ebenso konnte man nicht mehr damit einverstanden sein, daß der Richter nicht eingreifen konnte, wenn er in den Aussagen der Parteien auf Lücken stieß; wenn er den Eindruck hatte, daß die Sache für einen Vergleich greifbar war, obwohl die Parteien keine Anzeichen gaben, den ebenso kostspieligen wie unfruchtbaren Streit zu beendigen und das auf einer Grundlage, die sich nicht oder nicht mehr als richtig erwies und doch nicht geändert werden konnte.

Diese und ähnliche Bedenken führten u.a. zu immer radikalerer Beschränkung der Passivität des Richters – wenigstens in kontinentalen Rechtssystemen. Er erhielt das Recht, im Falle unvernünftiger Prozeßverschleppung einzugreifen; er durfte ferner die Parteien in Person vorladen, um erwünschte Auskünfte zu erhalten oder sie zu einem Vergleich zu bewegen; von der Befugnis, von Amts wegen einen Beweis zu verlangen, wurde mehr als früher Gebrauch gemacht, nicht selten unter Angabe von Zeugen, deren Verhör der Richter für wichtig hält, oder von Unterlagen, in die er Einsicht zu nehmen wünscht.

Gleichzeitig wurde die Erweiterung der Klage oder Änderung ihrer Grundlage prinzipiell erlaubt. Auch zeigte sich immer mehr eine Abwendung vom Formalismus: Die Zulassung eines prozeßverhindernden Einspruchs eines Klägers wegen Nichtbefolgung formaler Vorschriften wurde immer mehr auf jene Fälle beschränkt, in denen ein vernünftiges Interesse der Gegenpartei solche ausdrücklich forderte.

Die Tendenz, die durch diesen allmählichen Wandel sichtbar wird, war deutlich darauf gerichtet, den gesellschaftlichen Aspekt des Zivilprozesses mehr zu seinem Recht kommen zu lassen.

Differenzen zwischen Parteien sind Verwirrungen im Netzwerk der Gesellschaft; sie müssen mit gehöriger Eile entwirrt werden, und auf diese Entwirrung muß die Prozeßführung ohne Unterlaß gerichtet sein. Daß Parteien ihren Rechtsstreit nicht einem Richter vorlegen *müssen*, hat nicht die Konsequenz, daß der Rechtsstreit, wenn er einmal anhängig ist, in seinem Verlauf in jeder Hinsicht von den Parteien bestimmt werden kann; daß hier in gewissem Grade für ein aktives Eingreifen des Richters Platz ist, wird nicht mehr geleugnet.

Neue Forderungen an die richterliche Tätigkeit?

Nach dieser – notwendigerweise etwas ausführlicheren – Darlegung ergibt sich im Zusammenhang mit unserm Thema zum zweiten Male die Frage, ob die heutige Zeit an die richterliche Tätigkeit, auch in der Behandlung der Zivilrechtsfragen, neue Forderungen stellt. Die Frage muß – scheint uns – ohne weiteres bejahend beantwortet werden.

Zunächst verträgt sich mit dem Tempo des modernen gesellschaftlichen Lebens weder die Langsamkeit, mit der der Zivilprozeß für gewöhnlich geführt wird, noch die meistens überflüssige Umständlichkeit der sowohl schriftlichen wie mündlichen Darlegungen der Anwälte. Abgesehen von den relativ wenigen großen, komplizierten Prozessen, deren Vorbereitung und Abwicklung meistens viel Zeit verlangt, kann und soll deshalb auch die übergroße Mehrheit der Prozesse innerhalb kurzer, gesetzlich festzulegender Fristen die Anträge der Parteien vorlegen und die Beweisführungen abschließen; formale Vorschriften sollen auf ein Minimum beschränkt werden, und die Parteien selbst sollen bei der Abwicklung des Prozesses so oft herangezogen werden, wie dies für die Schlichtung des Streitfalls notwendig sein kann.

Der eine oder andere verlangt vor allem eine große *Geschmeidigkeit* der gesetzlichen Prozeßordnung: Maximum-Fristen für Anträge und Vergleiche, aber mit Abweichungsmöglichkeiten, wenn Abweichungen unter gewissen Umständen vernünftig erscheinen; Freiheit der Parteien bei der Bestimmung der dem Richter zu unterwerfenden Punkte im Streitfall, aber Freiheit des Richters bei der Festlegung der Maßnahmen, die er für eine gehörige Urteilsfällung für wichtig hält.

An zweiter Stelle wird – wenn das Ziel einer schnellen und geschmeidigen Prozeßabwicklung erreicht werden soll – die Rechtsprechung durch eine Kammer von drei Richtern, wie sie heute oft noch üblich ist, *in erster Instanz* der Behandlung durch den allein rechtsprechenden Richter, den *unus judex*, Platz machen müssen. Ein Prozeßgang, wie er soeben angedeutet wurde, macht ja – als conditio sine qua non – eine unverzügliche und enge Beratung zwischen Richter, Parteien und deren Anwälten notwendig. Der Richter ist kein Schiedsrichter bei einem Tennismatch mehr, der von seinem Hochsitz aus regungslos dem Spiel zuschaut und erst nach Ablauf der Rallye entscheidet, sondern er ist das von Anfang an beteiligte Behördenorgan, das aus dem bei dem Rechtsstreit ebenfalls betroffenen Gemeininteresse das Recht, aber auch die Pflicht ableitet, über eine vernünftige Prozeßführung zu wachen und – wenn nötig – einzugreifen; aber – in Anbetracht der auf dem Spiel stehenden Privatinteressen – auch in enger Füh-

lung mit den Betroffenen. Es braucht keiner weiteren Darlegung, daß der *unus judex* dazu weit mehr geeignet ist als eine mehrfach besetzte Kammer: Er kann viel leichter von den Anwälten erreicht werden oder mit ihnen beraten, und er steht weit mehr zu unverzüglichem Eingreifen bereit und ist dazu auch imstande.

Es ist noch lange nicht so weit, daß eine Entwicklung der Zivilrechtsprechung in der soeben angedeuteten Richtung allgemein für richtig angesehen wird, geschweige denn daß ihre Verwirklichung schon begonnen hätte. Es gibt aber Anzeichen dafür, die für einen möglichen Durchbruch moderner Auffassungen einen gewissen Optimismus rechtfertigen. So kam der im Jahre 1963 in 's-Gravenhage gehaltene Kongreß der *Union Internationale des Magistrats* u.a. zu der Folgerung, daß der Zivilprozeß «rapide et efficace» sein soll; daß Formvorschriften die Abwicklung möglichst wenig behindern sollen und die Entscheidung in bestimmten Verfahren *einem* Richter anvertraut werden kann.

Für die Niederlande ist ein Rapport von besonderem Interesse, der im Jahre 1967 von einer Kommission aus Richtern und Anwälten vorgelegt wurde, in dem ein ausgearbeitetes Schema gesetzlicher Normen, das mit den obenerwähnten Desiderata völlig übereinstimmt, fast einstimmig angenommen wurde.

Zusammenfassung

Wir haben gesehen, daß sich die Aufgabe des Richters auch in dieser Zeit nicht wesentlich von jener Aufgabe unterscheidet, die zu allen Zeiten sein Auftrag war: Unparteiisch jedem das Seine zu geben – unter Berücksichtigung der Vorschriften, die das Volk zur Ordnung seiner Gesellschaft angenommen hat.

Rechtsnormen erhalten ihr Gewicht aber vornehmlich aus ihrer konkreten Anwendung; daher ist das richterliche Urteil immer wieder ein Prüfstein für den Rechtswert dieser Regeln und Normen; doch umgekehrt kann das Urteil bei Prüfung an den Rechtsvorschriften auch als zu leicht befunden werden, und damit tritt das Vertrauen des Volkes zu seinen Richtern in den Prozeß ein.

In weniger entwickelten Gesellschaften ist dieses Vertrauen in der formellen Autorität des Richters als solchen verankert, anderswo wird es vom inneren Wert der richterlichen Entscheidungen abhängig gemacht, wie er von denen beurteilt wird, die dazu befugt sind, oder denen, die sich dazu befugt glauben. Und in der heutigen Zeit, für die bezeichnend ist, daß sie nichts mehr «auf Autorität hin» annimmt, wird die Wichtigkeit, daß «man» auf die Rechtsprechung Vertrauen setzt, aber dann auch setzen können soll, heller denn je beleuchtet.

Die Forderungen, die sich dadurch der Rechtsprechung aufdrängen, haben wir untersucht, gesondert für *Strafgerichtsbarkeit* und Zivilrechtsprechung. Für erstere gilt, daß die Art und Weise von besonderer Wichtigkeit ist, wie die Untersuchung im Gerichtsverfahren vor sich geht: daß neben strikter Befolgung der vorgeschriebenen Formen eine menschliche Behandlung des Angeklagten steht, natürlich unter voller Wahrung der richterlichen Würde, und daß ferner ein Urteil ergeht, welches – wenn nötig – durch eine zweite mündliche Motivierung erklärt und damit annehmbar gemacht wird.

An zweiter Stelle: Gleiche Behandlung gleicher Fälle, gerade wenn die Prozesse durch verschiedene Richter geführt werden. Die richterliche Freiheit in der Bestimmung der eigenen strafrichterlichen Amtsführung muß im Interesse der Rechtsgleichheit bestimmten Beschränkungen unterworfen werden.

Drittens verlangt die erschreckende Zunahme von Übertretungen vor allem der Verkehrsvorschriften eine Entlastung des Richters bei der Aburteilung von Vergehen, die – in Anbetracht der relativen Einfachheit dieser Tätigkeit – z. B. Polizeibehörden übertragen werden könnte.

Schließlich liegt eine Bestrafung von Vergehen, die vor allem anderen auf die Resozialisierung des Verurteilten abzielt, nicht zuletzt durch *bedingte* Verurteilung (Verurteilung mit Bewährungsfrist), ganz auf der Linie der modernen Strafrechtsentwicklung.

Auf dem Gebiet der *Zivilrechtsprechung* soll uns das Bild eines Richters vor Augen stehen – in erster Instanz für gewöhnlich ein *unus judex* –, der um die Lösung eines Rechtsfalls in kurzer Frist, wie sich dieser *re vera* zwischen den Parteien ergeben hat, und in enger Zusammenarbeit mit diesen und ihren Anwälten bemüht ist: unter Beiseiteschiebung formaler Schwierigkeiten – mehr noch, als das heute der Fall ist.

Jeder Gesetzgeber wird für die eigene Rechtsgemeinschaft festzustellen haben, ob und inwieweit durch genauere Vorschriften den hier vorgelegten Desiderata die notwendige gesetzliche Basis gegeben werden muß.

Vor allem kommt es – sowohl in der Strafgerichtsbarkeit wie in der Zivilgerichtsbarkeit – auf die Geisteshaltung an, in der sich der Richter für

ihre Verwesentlichung einsetzen wird. Er muß begreifen, daß nicht nur seine Entscheidung im Einzelfall, sondern auch die Art ihres Zustandekommens vom Rechtsbewußtsein der eigenen Gemeinschaft getragen werden muß.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

WILLEM ARIENS

geboren am 23. Juli 1899 in Amsterdam, Katholik. Er studierte an der Universität Utrecht, ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und seit 1956 Präsident des Appellationsgerichtshofes von Herzogenbusch (Niederlande).

José Maria Solozábal

Der Staatsbeamte

Weil der Mensch ein eminent gesellschaftliches Wesen ist, fühlte er sich von jeher dazu gedrängt, Vereinigungen verschiedener Art und Zielsetzung zu bilden, um durch sie seine Bedürfnisse in vollerem Maß zu befriedigen und sich zu einer Perfektion zu erheben, die bei einem isolierten Einzelgängerdasein sich nicht erreichen läßt. Die so oder so strukturierte politische Gesellschaft, d.h. der Staat, war stets und ist immer noch eine der unumgänglichen Formen der Gesellschaftsorganisation. Der Staat bildet einerseits die elementare Grundlage und anderseits die Ergänzung zu andern Typen menschlicher Vergesellschaftung.

Einen grundlegenden und beträchtlichen Teil der Ziele, die der Mensch gemeinsam anzustreben hat, muß er somit auf der Ebene der politischen Gesellschaft zu erreichen suchen. Mit andern Worten: ein sowohl quantitativ wie qualitativ ansehnlicher Teil von dem, was man das Allgemeinwohl nennen kann, oder von dem, was gemeinsam erlangt wird, muß innerhalb der politischen Gesellschaft angestrebt werden und bildet ihr spezifisches Ziel. Das ist immer so gewesen, und darum bestand auch von jeher eine ganz enge Verbindung zwischen dem Gemeinwohl und dem Staat als dem Hauptvertreter dieses Gemeinwohls. Und all dies ist im Prinzip von der Form der Staats- und Gesellschaftsorganisation unabhängig.

Zwar waren die auf politischem Weg anzustrebenden Ziele nicht immer von gleichem Umfang, d.h. der Staat griff nicht immer in gleichem Maß in das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben der Völker ein. Die Krise der liberalen Gesellschafts- und Staatsauffassung hat zu politischen und gesellschaftlich-wirtschaftlichen Strukturierungen geführt, worin der Staat sich Ziele und Aufgaben gesetzt hat, die zu anderen Zeiten der privaten Initiative überlassen blieben. Um dies zu beweisen, braucht man bloß an die Länder mit starr zentralistischem Regime zu erinnern. Selbst in den Ländern, die sich feierlich zur Freiheit des Einzelmenschen bekennen, werden die staatlichen Eingriffe in die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozesse immer einschneidender und üben einen mehr oder weniger starken Zwang aus.

Schon Papst Johannes XXIII. wies in der Enzyklika «Mater et magistra» auf die zunehmende Vergesellschaftlichung unserer Welt, auf die immer größere Dichte der gesellschaftlichen Beziehungen hin. Dazu kommt noch, daß unsere Gesellschaften auch immer stärker politisiert werden. So wird das Gemeinwohl in stets größerer Breite und Intensität angestrebt. Darum dürfen wir uns nicht befremden lassen durch die entschiedene Behauptung, die das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (Nr. 30) macht: Es sei notwendig, eine rein individualistische Ethik aufzugeben, und die sozialen Tugenden seien für die Regelung der menschlichen Beziehungen innerhalb einer Gesellschaft, die stets zahlreichere und wichtigere Aufgaben zu erfüllen hat, von immer größerer Bedeutung.

Um seine Ziele zu erreichen, bedient sich der Staat der Mitarbeit konkreter Personen, die gleichsam seine Ausführungsorgane sind und Beamte genannt werden. Wir sehen hier von jenen Dienern des Staates ab, die eine Aufgabe von eigentlich politischem Charakter haben und eher Männer der Regierung als der Administration sind. Da aber vom breiten Spektrum der Ziele, die sich die politische Gesellschaft setzt, die einen Aufgabe der eigentlichen Staatsorgane sind, andere aber infra- und parastaatlichen Organisationen zugewiesen werden, muß man den Begriff des Staatsbeamten auch auf die Personen ausdehnen, die im Dienst derartiger Organisationen stehen. Es geht uns hier nicht um die juristische Bestimmung des Begriffs des Staatsbeamten, sondern wir wollen uns mit den

ethischen Aspekten auseinandersetzen, die das Verhalten dieser Personen im Dienst öffentlicher und deshalb mit dem Gemeinwohl aufs engste zusammenhängender Institutionen aufweist.

Die Ausdehnung der Funktion des Staates hat zu einer Ausweitung der sittlichen Problematik der öffentlichen Tätigkeit und der Beziehungen der Einzelmenschen mit den administrativen Organen geführt. Aus dem gleichen Grunde hat auch die sittliche Problematik des Staatsbeamten neue Konturen und Nuancen erhalten, weil die Erreichung des Gemeinwohls immer mehr von der Tätigkeit des Staates und seiner Organe abhängt.

Bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts gab es nur wenige Staatsbeamte, da ja der Staat nur wenige Tätigkeiten ausübte und Gesellschaftsklassen und Personen – wie der Adel, die Miliz, der Klerus – vorhanden waren, die der Nation Dienste, die wir öffentliche Dienste nennen könnten, ehrenamtlich leisteten. Dies änderte sich mit der Revolution, zum Teil infolge des geschmälerten Einflusses dieser Gruppen und zum andern Teil deshalb, weil die öffentlichen Dienste an Zahl und Vielfalt stets zunahmen, so daß immer mehr Personen benötigt werden und diese einer spezielleren Ausbildung bedürfen.

In den modernen Staaten sind die Staatsbeamten für den guten Gang des gesellschaftlichen Lebens ungeheuer wichtig sowohl infolge ihrer stets wachsenden Zahl, die sie zu einer ansehnlichen Gesellschaftsklasse macht, als auch aufgrund der Dienstleistungen, die von ihnen abhängen. Ein Teil von ihnen verwaltet umfangreiche Güter des Staates oder infra- und parastaatlicher öffentlicher Organe.

Heute betont man mit Recht den gesellschaftlichen Aspekt, die soziale Funktion, die alle Berufe haben – wie man auch von der sozialen Funktion des Eigentums spricht. Doch ist das, was bei den übrigen Berufen wohl wichtig, aber nicht spezifisch ist, spezifisch für die Staatsbeamten. Es gehört geradezu zum Wesen der Berufsmoral des Staatsangestellten, daß sie in seine Funktion eingegliedert sein muß, die hauptsächlich und wesentlich sozial ist. Vom rechten Verhalten eines jeden Berufsstandes hängt ein Teil oder Aspekt des Gemeinwohls ab, aber noch viel mehr hängt dieses ab von den Staatsbeamten. Dies ist die eine der Quellen, woraus die ethische Verantwortlichkeit für das Verhalten des Staatsbeamten erfließt; die andere bildet der – stillschweigend oder ausdrücklich geschlossene – Vertrag zwischen dem Beamten und der Staatsverwaltung.

Bei der Darlegung der sittlichen Problematik des Staatsbeamten ist selbstverständlich um ihrer besonderen Wichtigkeit willen vor allem die Tugend der Gerechtigkeit zu betonen, auch wenn das Feld der natürlichen Sittlichkeit und erst recht das der christlichen Vollkommenheit darüber hinausgeht. Wir werden bei der Verwendung der verschiedenen Kategorien von Gerechtigkeit uns an die Sprachregelung und den Inhalt halten, die wir traditionell nennen könnten, auch wenn wir glauben, daß es heute notwendig ist, den Begriff und die verschiedenen Kategorien der Gerechtigkeit neu zu erarbeiten. Und wir sind uns auch bewußt, daß es sich um eine schwierige und heikle Aufgabe handelt.

Der Staatsbeamte und der Staat

Die Verantwortung des öffentlichen Beamten gegenüber dem Staat ergibt sich aus dem Vertrag oder Quasivertrag, der beide Parteien bindet. Der Staatsangestellte verpflichtet sich zu einer bestimmten Aufgabe im direkten, unmittelbaren Dienst am Staat, dessen Interessen er in einem konkreten Sektor wahrzunehmen hat, und zum indirekten, mittelbaren Dienst am Gemeinwohl, um dessentwillen der Staat da ist. Er erwirbt damit ein Recht auf eine finanzielle Entschädigung und manchmal auf weitere Vorteile anderer Art. In diesen Beziehungen tritt die Tugend der Loyalität ins Spiel, überdies aber auch die ausgleichende Gerechtigkeit. Der Staatsbeamte kann sowohl durch positives Tun wie durch Unterlassung den Staat ungerecht schädigen. Da dies zur Genüge bekannt ist, halten wir uns hier nicht bei den Pflichten auf, die dem Beamten hinsichtlich der Erfüllung seines Auftrages obliegen, wie z. B. die berufliche Ausbildung, der Berufseifer, und auch nicht beim Problem der Korruption usw., über die sich eine üppige Kasuistik ausarbeiten ließe, sondern wir befassen uns eher mit gewissen manchmal etwas heiklen Fragen, die mit der richtigen Abwicklung des gesellschaftlichen Lebens aufs engste zusammenhängen.

Der Wirkungsgrad und die ethische Integrität der Berufsarbeit der Staatsbeamten hängen zunächst selbstverständlich von der Geradheit ihres Gewissens ab, dann aber von drei Dingen: vom Verfahren ihrer Ernennung, von ihrer Entlöhnung und von der Kontrollierung ihrer Tätigkeit.

Das Verfahren bei der Ernennung der Personen, die man mit öffentlichen Ämtern betraut, ist von außerordentlicher Wichtigkeit. Von ihm hängt es ab, ob eine geschickte Auswahl getroffen wird, und darum sind selbstverständlich die ganze Ge-

sellschaft, das Gemeinwohl an ihm interessiert, aber auch die konkreten Personen, die irgendeinen Anspruch auf ihre Erwählung erheben können. In dieser Frage ist zu unterscheiden zwischen dem gesetzlich festgelegten Ernennungsverfahren einerseits und der Anwendung dieses Verfahrens anderseits. Der erste Punkt betrifft die Schaffung der gesetzlichen Normen, der zweite deren Anwendung, die in dieser Materie weitern, mit der Erfüllung dieser Normen beauftragten Beamten ethische Probleme stellt. Wir denken an die ganze Frage der Bewerbungen, der Ausschreibungen usw. Je objektiver und je unabhängiger von jedem ungerechtfertigten Druck die für die Auswahl der öffentlichen Beamten angewandten Kriterien sind, desto mehr bleibt das wahre allgemeine Interesse gewahrt.

Im Zusammenhang mit dieser Frage steht die nach dem zeitweiligen oder dauernden Charakter der öffentlichen Ämter und auch das Problem, ob sie mehr als politische oder mehr als technische Aufgabe zu betrachten sind. Wir meinen: Je größer die Zahl der entpolitisierten – d. h. der vom Regime oder von der an der Macht befindlichen politischen Partei unabhängigen – Ämter ist, desto besser werden die Ansprüche des Gemeinwohls gewahrt. Dies bedingt, daß diese Ämter bleibenden Charakter haben, was unmöglich wäre, wenn es sich um politische Posten handeln würde. Damit wollen wir nicht die Frage präjudizieren, ob es aus Effizienzgründen angezeigt ist, daß gewisse Personen durch befristete Verträge in den Dienst des Staates gestellt werden.

Ist die finanzielle Entlöhnung ungenügend oder unangemessen, so reißt leicht die Amtskorruption ein, was eine schwere Gefahr für unsere ganz bürokratisierte Gesellschaft darstellt. Auch wenn der Dienst als Beamter im Vergleich zu privaten Anstellungen gewisse offensichtliche Vorteile mit sich bringt wie z. B. die sichere Stellung, Ruhegehälter usw., so soll doch unseres Erachtens die Entlöhnung normalerweise nicht niedriger sein als in der Privatwirtschaft, wobei auch die Berufsausbildung und berufliche Stellung zu berücksichtigen sind. Dies verlangt die große Verantwortung für das allgemeine Wohl, und nur so kann die Gesellschaft hohe Ansprüche inbezug auf Eifer, Hingabe und Gewissenhaftigkeit in Erfüllung der Pflichten stellen.

Eine wirksame Garantie für das korrekte Verhalten der Staatsbeamten bietet eine sorgfältige Leistungskontrolle. Eine solche Überprüfung wird manchmal auf verschiedenen Wegen geschehen müssen. An erster Stelle durch die Berufsverbände, denen die Beamten sich eingliedern müssen und die durch Ehrengerichte von ihnen Gewissenhaftigkeit verlangen können. Niemand ist stärker daran interessiert, das Ansehen ihres Standes und Berufes möglichst zu wahren, als die Beamten selbst. Diese Kontrolle wird ergänzt durch die Möglichkeit einer anständigen Kritik von seiten der Organe der öffentlichen Meinung des Landes. Schon allein die Möglichkeit einer solchen Kritik bietet eine wirksame Präventivgarantie dafür, daß die Beamten an ihr Wirken die höchsten Maßstäbe anlegen.

Leicht kann es der Fall sein, daß der öffentliche Beamte in Erfüllung seiner Pflicht Angaben, Informationen, Beschlüsse usw. zur Kenntnis erhält, die er nicht verbreiten, ja nicht einmal einem andern vertraulich mitteilen darf, da sonst der Staat oder konkrete Personen zu Schaden kämen. Um dieser verhängnisvollen Folgen willen ist er selbstverständlich streng an das Berufsgeheimnis gebunden. Er darf diese Kenntnisse nicht nur keinen andern Personen mitteilen, sondern selbst auch keine Vorteile daraus schöpfen, da dies stets zum Nachteil für andere Personen geschähe, die über diese Informationen nicht verfügen.

Eine Frage, die heikle Probleme stellen kann, ist die nach dem Verhältnis des Staatsbeamten zum Regime oder zu der an der Macht befindlichen Partei. Der Beamte schuldet dem Staat und durch ihn dem Gemeinwohl ein loyales Verhalten. Doch in einer konkreten Situation ist die Regierung, die sich an der Macht befindet, Treuhänderin des allgemeinen Wohls. Es ist nicht immer leicht, klar zu entscheiden, was die Regierung als Staatsoberhaupt und im Dienst des Gemeinwohls stehende Autorität unternimmt und was als eine politische Partei oder konkretes Regime. Falls zwischen diesen beiden Aspekten ein Gegensatz und eine Antinomie entsteht, so muß der Staatsbeamte zweifellos sich bewußt sein, daß seine Pflicht immer die ist, dem Gemeinwohl und allen damit zusammenhängenden Werten zu dienen trotz eventueller Parteiforderungen, und zwar selbst gegen seine politische Überzeugung.

Die heikelste Lage, in die ein Staatsbeamter geraten kann, ist wohl die, wenn er sich gezwungen sieht, ungerechte Gesetze anzuwenden und in extremen Fällen einem ungerechten Regime zu dienen. Außer unter besondern Umständen, unter denen sich aus seiner Widersetzlichkeit ein schwerwiegendes Übel ergeben würde, kann der gesunden Moral zufolge kein Bürger dazu verpflichtet

werden, ein Gesetz zu erfüllen, das offensichtlich ungerecht ist, aber man betrachtet es nicht als unmoralisch, daß er sich nach diesem ungerechten Gesetz richtet, sofern es nicht etwas in sich Schlechtes vorschreibt und keiner andern Person Schaden zufügt – letzten Endes ist er selbst der Benachteiligte – und sofern eine Haltung allgemeinen passiven Widerstandes nicht eine wirksame Waffe ist, um eine dem Recht mehr entsprechende Lage herbeizuführen. Doch beim Staatsbeamten liegt der Fall anders. Bei ihm geht es nicht nur darum, daß er selbst das Gesetz erfüllt, sondern er hat zudem den Bürger zu dessen Beobachtung anzuhalten. Auch besitzt seine Verbindung mit dem Staat einen andern Charakter, eine andere Intensität als beim gewöhnlichen Bürger. Auch noch ein weiterer Umstand wäre zu berücksichtigen: Der Widerstand der öffentlichen Beamtenschaft zwingt zweifellos viel wirksamer zur Aufhebung solcher ungerechter Verordnungen als die Resistenz der gewöhnlichen Bürger, die dem Gesetz nachzukommen haben.

Die Gewissensprobleme, die sich im Fall ungerechter Gesetze dem Staatsbeamten stellen, können sehr zugespitzt sein. Außer der Alternative, zur Einhaltung des Gesetzes zu verpflichten oder selbst seine Pflicht zu verletzen und sich so zur Opposition zu gesellen, bietet sich ihm als dritte Lösung die an, den Dienst eines Staates, der ihn dazu zwingt, Instrument der Unterdrückung zu sein, aufzugeben. Bei dieser Entscheidung wird er folgende Kriterien gegeneinander abwägen müssen: das Böse, zu dem die offensichtlich ungerechten Gesetze und damit das ungerechte Regime führen; die Nachteile, die sich aus einer rebellischen Haltung oder aus dem Austritt aus dem Dienst des Staates ergeben würden, und die realen Möglichkeiten, einen Wandel in der Gesetzgebung oder in der politischen Struktur selbst herbeizuführen. Es dünkt uns der Mühe wert, einen Gedanken zu betonen, der sowohl für die Beamten wie für die einfachen Bürger gilt: Die Lage der Gesellschaft, die Gesamtsituation ist das Ergebnis einer Konvergenz und Multiplikation von individuellen Stellungnahmen, und die einzige Form, gegen ethisch unannehmbare Situationen dieser Art wirksam vorzugehen, besteht darin, jede einzelne der individuellen Stellungnahmen zu ändern. Es gibt nicht gesellschaftliche Verantwortlichkeiten unabhängig von den individuellen Verantwortlichkeiten, obwohl die individuelle Verantwortlichkeit sich nur sehr mittelbar in das Gesamtgefüge der gesellschaftlichen Phänomene eingliedern kann.

Bei der Bedeutung, die heute der Stand der Staatsbeamten hat, kann die Versuchung locken, sich zu einer Pressionsgruppe im Dienst von Zielen oder Interessen zu konstituieren, die nicht dem Auftrag entsprechen. Diese Gefahr wird umso größer sein, je größer die Möglichkeit ist, einen Druck auszuüben. Am meisten wird dies bei den bewaffneten Streitkräften der Fall sein, die in ihren Kommandostufen im eigentlichen Sinn Staatsangestellte sind. Diese dürfen sich nicht zu Pressionsgruppen für ungerechtfertigte Ziele machen, aber ebensowenig sich in den Dienst anderer Gruppen stellen, die andere Ziele anstreben als die des Staates als des Treuhänders des Gemeinwohls.

Der Staatsbeamte und die Privatperson

In den Beziehungen zwischen dem Staatsbeamten und dem Einzelmenschen können sich Situationen ergeben, die von einem der beiden Partner am Rand der moralischen Forderungen gelöst werden. Da der Beamte das Instrument des Staates in dessen Beziehungen mit den einzelnen Bürgern ist, werden die Beziehungen zwischen den beiden Partnern für gewöhnlich von der legalen oder distributiven Gerechtigkeit, manchmal mit Einschluß der legalen Gerechtigkeit, geregelt. Der Staatsbeamte kann sich der Verletzung eines Rechtes der Einzelperson schuldig machen, das sich auf irgendeinen Aspekt der generischen Tugend der Gerechtigkeit gründet, so z. B. wenn er sich bei der Verhandlung über irgendeine administrative Konzession von falschen Motiven oder ungerechtfertigten Sympathien leiten läßt, wenn er eine Belohnung verlangt für eine Erlaubnis, die zu gewähren er verpflichtet ist usw. Mit der Kundgabe eines Amtsgeheimnisses kann er die Person benachteiligen, die dieser Kenntnis entbehrt und deswegen nicht in der gleich vorteilhaften Lage ist wie die andere Person, der die vertrauliche Mitteilung des Staatsangestellten zuteil wurde. Bei allen diesen Fragen ist selbstverständlich nicht nur der allgemeine Aspekt des Gemeinwohls im Spiel, dessen von der sozialen Gerechtigkeit geschützte Interessen beeinträchtigt werden, sondern auch der individuelle Aspekt, daß ein Bürger in seinen Rechten ungerecht benachteiligt wird.

Auch der Privatmann kann sich in seinen Beziehungen mit dem Staatsbeamten einer Verfehlung schuldig machen, indem er zu einem ungerechten Verhalten von diesem mitwirkt. Dies ist eine Frage, die für die Moralität der gesellschaftlichen Beziehungen von großem Belang ist. Ihre

Wichtigkeit hängt von der Intensität der Eingriffe der Staatsbeamten und vom Grad der in der betreffenden Verwaltung oder Gesellschaft herrschenden Korruption ab. Ein einzelner Bürger kann die Erfüllung eines Gesetzes, beispielsweise eines Steuergesetzes umgehen, indem er sich die positive oder auch einfach negative Mitwirkung eines Beamten erkauft, der damit beauftragt ist, auf diesem konkreten Gebiet die Interessen des Staates wahrzunehmen. Selbst wenn der Privatmann des ehrlichen Glaubens ist, das betreffende Gesetz verpflichte ihn nicht im Gewissen – wie man das bei einem reinen Pönalgesetz annehmen kann –, so macht doch der benutzte Weg seine Handlungsweise sittlich verwerflich, da der Staatsbeamte von Vertrages wegen dazu verpflichtet ist, dem Gesetz Nachachtung zu verschaffen, und falls aus der Nichterfüllung der Pflicht des Beamten sich ein Nachteil für den Staat ergibt, muß der Privatmann sich ungerechter Schädigung schuldig erachten, da er dabei tätig mithilft, und somit ist er auch für die Wiedergutmachung des zugefügten Schadens verantwortlich.

Wir halten es für pastoral wichtig, dem Volk gegenüber zu betonen: Mag man auch in der Frage, wie weit die positiven bürgerlichen Gesetze für das Gewissen verbindlich sind, dieser oder jener Meinung sein, so ist es doch als höchst unmoralisch zu taxieren, daß man die Erfüllung gerechter Gesetze dadurch umgeht, daß man den Beamten besticht, der ihnen Nachachtung verschaffen soll, denn da die Verantwortlichkeit dieses Beamten unbestreitbar feststeht, so trifft auch seinen Komplizen, der beim unmoralischen Verhalten mitwirkt, eine Mitschuld.

In diesem Zusammenhang muß man auf ein weiteres sittliches Problem zu sprechen kommen: auf ein Verhalten, das zwar sehr menschlich und schwer abzustellen ist und sich sogar in die Strukturen der kirchlichen Gesellschaft einnisten kann, aber dennoch eine Schwäche bleibt, die das gute Funktionieren jeder organisierten Gesellschaft stört. Wir meinen damit den Druck, den man auf die Inhaber einer Macht oder Autorität – und dazu gehören auch die Staatsbeamten – vermittels irgendwelcher Empfehlungen ausüben kann. Zwar muß der Privatmann manchmal dazu Zuflucht nehmen, um gegenüber seinen eventuellen Mitbewerbern, die sich dieses Vorgehens bedienen, nicht im Nachteil zu sein und gleiche Chancen zu haben wie diese. Darum muß man diesbezüglich vor allem die Autoritätsträger dazu ermahnen, sich solchen Druckversuchen gegenüber möglichst unnachgiebig zu zeigen und ihre Entscheidungen auf objektivere und gerechtere Kriterien abzustellen. Dies erfordert in einigen Fällen zweifellos einen hohen Grad von Starkmut, der als integrierender Bestandteil einer Berufsethik anzusehen ist.

Wir müssen uns auch noch mit einer besonderen Kategorie von Personen befassen, die zwar kaum öffentliche Beamte im eigentlichen und juristischen Sinne sind, aber auch keine bloßen Privatpersonen, da ihr Handeln sich in ganz besonderer Weise auf das Gemeinwohl auswirkt. Dies ist bei öffentlichen Urkundsbeamten wie Notaren, Börsenagenten, Handelsbevollmächtigten usw. der Fall. Ein beträchtlicher Teil des Handelsverkehrs und viele Rechtsgeschäfte aller Art werden durch diese Berufsleute abgewickelt. Auf Beschluß der Autorität hin hat ihr Zeugnis vor Gericht öffentliche Geltung. Selbstverständlich hängt das gute Funktionieren der Gesellschaft in einem wichtigen Sektor von ihrem Verhalten ab; eine Verletzung ihrer Berufspflicht ist dem Gemeinwohl und damit auch der sozialen Gerechtigkeit abträglich, obwohl man sie wahrscheinlich inbezug auf den Schaden, den ihr unkorrektes Handeln dem Staat zufügen kann, nicht eigentlichen Staatsbeamten gleichstellen kann. So z. B. liegt bei einem Steuerbetrug, der mit Mitwirkung eines Steuerkontrolleurs verübt wird, stets ein Problem der ausgleichenden Gerechtigkeit vor, da dieser Angestellter die besondere, vertragliche Pflicht hat, die Interessen des Fiskus wahrzunehmen. Bei einem Steuerbetrug hingegen, der durch ein unkorrektes Verhalten eines Notars oder eines Börsenagenten erleichtert wird, macht sich dieser der Verletzung der sozialen Gerechtigkeit schuldig, da solche Personen nicht den speziellen Auftrag haben, die Interessen des Staatshaushalts wahrzunehmen und auch nicht dafür entlöhnt werden. Dennoch ist es stets unmoralisch und ungerecht, gegen seine Berufspflichten zu verstoßen.

Wir beendigen diesen Aufsatz mit einer Überlegung über das, was wir die Mystik oder den Geist des Staatsbeamten nennen könnten. Dieser nimmt einen einzigartigen Platz in der Gesellschaft ein und hält einen Teil der Staatssouveränität in Händen und zwar für gewöhnlich auf die Dauer. Wenn der Staat als Gesellschaft nicht für sich selbst da ist, sondern auf das Wohl der Einzelmenschen hingeordnet ist, so können die ausführenden und vollziehenden Organe seiner Politik nicht von dieser Hinordnung absehen. Der das Evangelium durchziehende Gedanke des Dienstes am Nächsten, der Einsatz für die Mitmenschen muß ein beständiges

Anliegen jedes Christen sein; im Staatsbeamten muß es jedoch eine besondere Tönung und Bedeutung annehmen, da es bei ihm überdies eine berufliche, spezifische Pflicht ist. Einige seiner Pflichten ergeben sich aus der ausgleichenden Gerechtigkeit, bei vielen andern Gelegenheiten tritt die soziale Gerechtigkeit als Hüterin des Gemeinwohls ins Spiel, jedesmal aber, wenn er aufgrund seines Amtes es mit konkreten Personen zu tun hat, muß er sich von der Liebe leiten lassen und dies auch in solchen Fällen, in denen es seine Pflicht erfordert, eine Zwangsmaßnahme vorzunehmen.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ MARIA SOLOZÁBAL

geboren am 8. September 1921 in Spanien, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Vitoria und an der Universität Madrid, ist Doktor der politischen und der Wirtschaftswissenschaften (1957) und seit 1954 Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität von Deusto (Bilbao). Er veröffentlichte: Doctrina social catolica (Madrid).

Wilhelm Korff

Von der Ehre zum Prestige

«In einer demokratischen Nation», so schrieb in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts der Franzose Alexis de Tocqueville, «könnte man sich niemals im voraus darüber verständigen, was die Ehre gestattet und verbietet.» Dieser geniale Analytiker der politisch-sozialen Welt des beginnenden Massenzeitalters, der in der «égalité des conditions sociales», in der Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen das schöpferische Prinzip der modernen Demokratie benennt, erfaßte bereits erstaunlich klar den ursächlichen Zusammenhang zwischen der «relativen Schwäche der Ehre in Demokratien» und der universellen Mobilität, die die heraufkommenden chancenoffenen Gesellschaften beherrscht. Die Ausbildung fester und eindeutiger Ehrmaßstäbe wird in der Demokratie, «wo die Staatsbürger sich in der großen Masse verlieren und fortwährend in Bewegung sind», extrem erschwert. Der Mangel an Einheitlichkeit der öffentlichen Meinung, die widersprüchliche Vielfalt sozialer Ranggesichtspunkte, die in ihr zur Geltung kommen, führen notwendig zur weitgehenden Entmachtung der Ehre als einer bisher zentralen sozialethischen Kategorie.

1. Ehre

Diese wachsende soziale Ortlosigkeit der Ehre im gesellschaftlichen Bewußtsein der Neuzeit, die um so stärker hervortritt, je entschiedener die soziale Entwicklung den Menschen über die ihn bisher tragenden ständischen Ordnungen hinausdrängt, erklärt jetzt zugleich auch jene eigentümlich postfeudal-individualethische, sich vor allem seit Fichte und dem deutschen Idealismus ausprägende Tendenz, die Ehre in die Autonomie des Ich, in das Pathos des Selbstwertbewußtseins, in die reine Innerlichkeit und Subjektivität des Gewissens zurückzunehmen, um sie so als «*innere Ehre*» gegenüber aller gesellschaftlichen Anfechtung und Relativierung zu behaupten. Als besonders eindrucksvolles Zeugnis dieser sich nachhaltig einwurzelnden Konzeption sei hier nur ein Ausspruch Bismarcks zitiert. «Meine Ehre», so sagte er in seiner Reichstagsrede vom 28. 11. 1881, «steht in niemandes Hand als in meiner eigenen, und man kann mich damit nicht überhäufen; die eigene, die ich in meinem Herzen trage, genügt mir vollständig, und niemand ist Richter darüber und kann darüber entscheiden, ob ich sie habe.»

Was sich nun auch immer für die Gültigkeit und den ethischen Rang einer Haltung, wie sie hier zum Ausdruck kommt, anführen ließe, so kann doch nicht übersehen werden, daß der Begriff Ehre dabei in einer Weise verfremdet wird, die ihn seiner ursprünglichen und eigentlichen Funktion, nämlich die soziale Schätzung und damit die «öffentliche Existenz» (Nebe) des Individuums zu markieren, beraubt. Ungeachtet dieser Sonderentwicklung wird man demgegenüber mit der klassischen ethischen Tradition weiterhin daran festhalten müssen, daß Ehre ihrer Primärbedeutung nach keine Gesinnung oder Tugend, sondern ein «*äußeres Gut*» meint (Aristoteles, Thomas), von dessen Besitz das soziale Seinkönnen des Menschen in einer kulturspezifisch je unterschiedlichen Weise abhängt. Sekundär bilden sich dann jeweils besondere, diesem

«äußeren Gut» korrespondierende innere Haltungen heraus (Megalopsychia, Dignitas, Honestas, Ehrenhaftigkeit, sittlicher Stolz, Selbstachtung und schließlich «innere Ehre»), die die Moralität des sich jeweils geschichtlich auslegenden Ehranspruchs regulieren. Entsprechend der sich in allen Wandlungen durchtragenden Grundstruktur des Phänomens Ehre aber hieße nun seine Formaldefinition: *Ehre ist die einem Menschen auf Grund seines Wertes durch andere bekundete Schätzung, die sich objektiv in seiner sozialen Situierung (in seinem «sozialen Status»), subjektiv in seinem Selbstbewußtsein manifestiert.*

2. Prestige

Diese bleibende Grundstruktur des Phänomens Ehre, wie sie unsere Definition festhält, ist nun aber trotz aller Pluralisierung der Bedeutungsgehalte, die zunehmend soziale Geltung beanspruchen, sowie der damit zwingend werdenden Pazifizierung der Formen ihrer Durchsetzung und Wahrung auch im neuzeitlichen Bewußtsein greifbar, und zwar jetzt vor allem im Begriff des *Prestiges*. Dies wird schon durch die Tatsache belegt, daß Prestige vielfach mit Ansehen, Anerkennung, Geltung, Wertschätzung oder sozialer Ehre wiedergegeben wird, also wesentlich dasjenige aufnimmt, was Ehre als ein «äußeres Gut» charakterisiert. Dennoch hat dieser Terminus seinen spezifischen, auf diese Weise nicht adäquat einholbaren Sinngehalt, der letztlich nur auf dem Hintergrund eines veränderten sozialen Selbstverständnisses voll begriffen werden kann.

Der Ausdruck selbst ist aus dem Französischen übernommen. Dort bedeutet *prestige* ursprünglich Täuschung, Illusion, aber auch Zauber, Reiz, Charme. Ihm liegt die lateinische Pluralform *praestigiae* zugrunde, eine Bezeichnung für die Gaukeleien, die Tricks und das Blendwerk der Spielleute. Seine zum Teil negative Akzentuierung hat der Begriff insofern behalten, als mit ihm noch gerne jene Formen sozialer Geltung bezeichnet werden, denen eine letzte moralische Legitimation fehlt, wie die eines aufwendigen demonstrativen Konsumverhaltens oder eines von der Sucht nach sozialer Anerkennung beherrschten Rangdenkens. Doch meint Prestige heute längst nicht mehr nur defiziente Spielarten gesellschaftlichen Geltens, sondern wird zunehmend zur generellen Kennzeichnung des im Konsensus der Umwelt begründeten Rangwertes von sozialem Status herangezogen, jenes *äußeren* Faktors also, in dem sich auch jede Ehre manifestiert. In dieser erweiterten und versachlichenden Bedeutung ist der Begriff Prestige vor allem in der Soziologie eingeführt, die sich seiner als terminus technicus zur Benennung der empirischen Tatbestände sozialer Geltung in einem wertungsneutralen Sinne bedient, wobei sie näherhin das persönlichkeitsgebundene Individualprestige vom strukturgebundenen Sozialprestige (Kluth) unterscheidet. Wenn ihn aber darüberhinaus auch der allgemeine Sprachgebrauch immer häufiger an Stelle des Ehrbegriffs verwendet, so indiziert dies letztlich eine Wandlung im sozialen Existenz- und Rangbewußtsein des heutigen Menschen, das entsprechend der pluralen wertoffenen Struktur der modernen Gesellschaften an Eindeutigkeit und Unbedingtheit des Anspruchs verliert.

3. Die Einflüsse des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses auf Ehre und Prestige

Dieser Vorgang läßt sich nun näherhin als die notwendige Folge eines umfassenden gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses erkennen, innerhalb dessen vor allem zwei sozial-kulturelle Tendenzen als bestimmende Leitfaktoren hervortreten:

a. Die Absage an jede sich nach starren Ehrordnungen regelnde ständische Konzeption und die maximale Durchsetzung der sozialen Chancengleichheit als Voraussetzung für die Funktionsfähigkeit einer hocharbeitsteiligen Industriekultur.

b. Die Übernahme des Schutzes der sozialen Existenz- und Entfaltungsmöglichkeit des einzelnen durch die auf Gleichheit vor dem Gesetz gründende Rechtsordnung des modernen humanitären Staates.

1. Gehen wir zunächst dem ersten Aspekt nach. In der herrschaftsständischen Gesellschaft, wie sie sich im frühen europäischen Mittelalter formierte und wie sie trotz tiefgreifender Wandlungen in ihrer wesentlichen Struktur teilweise noch bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts überdauerte, begegnen wir einer Sozialisationsform, welche Menschen auf Grund gleicher Rechte, gleicher Pflichten und gleicher Ehre in eine feste Zuordnung bringt und sie als solche in ein gesellschaftliches Rangsystem sich gegeneinander abhebender Stände eingliedert. Charakteristisch für die ständische Bewußtseinshaltung ist nun, daß sie nicht ausschließlich aus der Selbstbezogenheit eines solidaritätschaffenden Gruppenegoismus lebt, sondern wesentlich, im Gegensatz etwa zu dem sich am sozialen Konflikt entzündenden neuzeitlichen Klassenbewußtsein, ein Denken vom Ganzen her einschließt, ein Mitbejahen der anderen Stände, einen Geist

willliger und bewußter Einfügung in die übergreifende hierarchische Ordnung, die den eigenen Stand überhaupt erst trägt und legitimiert. In den Rang eines zentralen Kooptationskriteriums rückt dabei insbesondere die Geburt, die blutsmäßige Abkunft und Zugehörigkeit, die sich, bei aller weiteren Differenzierung nach sozial bedeutsamen Funktionen und Berufen, als maßgebender Ehrenwert durchhält.

Diese ständische Ordnung kam in gewisser Weise dem Bedürfnis des Menschen nach Dauer und Stabilität entgegen, indem sie ihm das verläßliche Gefühl der Geborgenheit und Beheimatung in einem Stand vermittelte, der ihm den Modus seiner sozialen Existenz, seinen «Platz zum Stehen» und seinen «Raum zum Wirken» klar umschrieb. Erst im Zuge der neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen mit ihrer tragenden Idee der Gleichheit und Freiheit wird diese Ordnung mehr und mehr als defizient empfunden. Zu den Auswirkungen dieses Prozesses gehört nun für den einzelnen zunächst der Verlust jener sozialen und psychologischen Sicherheit, die ihm bisher der ihm zugewiesene Stand, in dem er sich in Ehren verfaßt wußte, bot. Fortan ist ihm die Sorge um seine soziale Geltung, der Kampf um sein soziales Prestige in ganz anderer Weise selbst aufgegeben.

Während sich die alte Kategorie des Standes als ungemein brauchbar erwies, die Gesellschaft als ganze hierarchisch zu gliedern und dem einzelnen einen klar erkennbaren sozialen Ort zu geben, fehlt innerhalb der heutigen Sozialstruktur ein solch übergreifendes Ordnungsprinzip. Denn das Postulat der Chancengleichheit, wie es für die moderne Welt bestimmend wurde, impliziert in seinem Kern nicht nur die prinzipielle Freisetzung der sozialen Aufstiegsmöglichkeiten, sondern ebenso auch die Freisetzung von Ideen, Bedürfnissen, Meinungen und Wertvorstellungen. Eine Fülle menschlichen Seinkönnens gewinnt jetzt erst die Chance sich zu entfalten, Einfluß auszuüben und zu einem sozialen Faktor zu werden. In der Konsequenz dieses Ansatzes liegt dann jener Pluralismus der Institutionen, der vielfältigen sich kristallisierenden sozialen Gebilde und Gruppierungen, die jede makrostrukturelle Synthese eines umfassenden sozialen Vorzugs- und Rangsystems a limine ausschließen. Auf Grund eben dieses Pluralismus aber droht jetzt die Ehre in das Zwielicht des Relativen, Partikularen und Unverbindlichen zu geraten. Um diesem Dilemma zu entgehen, setzt sich deshalb mehr und mehr eine Tendenz durch, von Ehre im «eigentlichen», und das heißt jetzt in einem betont moralischen und vital engagierten Sinne fast nur noch dort zu sprechen, wo es um besonders gewichtige soziale Verhaltensforderungen und Erwartungsnormen geht, deren Erfüllung man auch und gerade innerhalb einer pluralen Gesellschaft als unabdingbar empfindet, während zur Kennzeichnung der vielfältigen partikularen sozialen Geltungsmodi und Ranggesichtspunkte nunmehr der Begriff des Prestiges bevorzugt wird, was wiederum nicht bedeuten will, daß diesem Begriff jegliche moralische Relevanz abgeht.

Wenn nun das Prinzip der Chancengleichheit und Chancenoffenheit in einer solch grundlegenden Weise zum entscheidenden Strukturfaktor der modernen Gesellschaften werden konnte, so lag dies gewiß nicht allein an der inneren Gültigkeit, an der moralischen Kraft und Evidenz der Gleichheitsidee selbst. Ihr wichtigster Realisationsfaktor wurde vielmehr die mit der Industrialisierung einsetzende tiefgreifende Veränderung der ökonomischen Struktur: es erwies sich einfachhin, daß eine Industriegesellschaft in keiner Weise auf der Basis ständisch etablierter stationärer Machtbewahrung, sondern tatsächlich nur unter der Voraussetzung einer leistungsorientierten und eben damit auf Chancengleichheit verwiesenenen Sozialmoral funktionsfähig ist. Diese Verwiesenheit auf funktionale Leistung aber hat jetzt zugleich zur Folge, daß innerhalb der modernen Industriekulturen durchgängig der *Beruf* zu einem dominierenden sozialen Geltungselement und somit zum bevorzugten Indikator für die Wertschätzung der gesellschaftlichen Position des einzelnen werden konnte.

Hier zeigt sich nun jedoch eine eigentümliche Ambivalenz. Einerseits bringt diese Kultur eine Fülle neuer Berufe und sozialer Rollen hervor, die dem einzelnen ungeahnte Entfaltungs- und Situierungsmöglichkeiten eröffnen. Andererseits aber läßt sich nicht übersehen, daß viele Tätigkeiten ihrem Inhaber kaum das Gefühl geben können, belangvoll in die Gesellschaft eingeordnet zu sein. Sie erwiesen sich als Jobs, als auswechselbare Funktionen, deren Notwendigkeit zwar unbestritten, deren Prestigewert jedoch gering bleibt. Dieser Mangel aber fördert jetzt die Tendenz zur Kompensation im Aufbau von berufsunabhängigem Status. Hierbei können entweder wiederum Leistungskriterien relevant werden, wie beispielsweise im Bereich des Sportes, oder aber vorethische Rangmaßstäbe Bedeutung gewinnen, wie sie sich vor allem im Konsumverhalten und Konsumniveau ausdrücken. Jede modische Variante in Kleidung und Wohnkultur zum Beispiel, jede tech-

nische Finesse und Perfektionierung in der Ausstattung von Gebrauchsgütern, man denke nur an die äußerst differenzierte «Hierarchie» der Autotypen und -modelle, kurz: alles, was dem Menschen unter irgendeinem Aspekt als ein begehrenswerter und nicht für jedermann unmittelbar und leicht erreichbarer Vorzug erscheint, kann Prestigefunktion gewinnen. Dieser Vorgang wird nochmals stimuliert durch eine wirtschaftliche Produktion, die unter dem ständigen Zwang zur Erschließung neuer Verbrauchermärkte steht.

Ein solcher Pluralismus sozialen Rangdenkens aber, wie er sich jetzt in der Vielfalt sowohl leistungsethischer als auch vorethischer, an äußerer Statussymbolik orientierter Wertungen manifestiert, führt notwendig zu einer tiefgreifenden Veränderung der moralischen und psychologischen Gesamteinstellung des einzelnen zu seinem sozialen «Stellenwert»; das heißt, er kann nicht mehr all das, was ihm als Statuswert erscheint und was er als solchen erstrebt, mit der anspruchsvollen Kategorie der Ehre belegen.

2. Zu dieser wesentlichen Reduktion des Begriffs der Ehre im sozialen Selbstverständnis des heutigen Menschen hat aber noch ein weiterer eingangs bereits genannter Faktor entscheidend beigetragen, nämlich die Übernahme des Schutzes der sozialen Existenz- und Entfaltungsmöglichkeit des einzelnen durch die auf Gleichheit aller vor dem Gesetz gründende Rechtsordnung des modernen Staates. Wo die Ahndung von Beleidigungen und Verleumdungen, von ungerechtfertigten Angriffen auf das also, was an geltenden moralischen Erwartungen und sachlichen Qualifikationen für ein jeweiliges soziales Seinkönnen im Begriff der Ehre festgehalten wird, nicht mehr Sache des Angegriffenen selbst, sondern Sache der von ihm hierfür eigens anzurufenden Gerichte ist (Ehrverletzung ist heute nur noch Antragsdelikt), und wo ferner selbst ein Ausfall an Ehre fast durchgängig nur noch eine mehr oder weniger partielle Wirkung im Hinblick auf die soziale Existenzmöglichkeit des Betroffenen hat, kommt einem solchen Verlust nicht dasselbe moralische Gewicht zu wie in einer Gesellschaft, in der die Bedrohung der Ehre gleichbedeutend ist mit der Bedrohung der Freiheit und des Lebens. Die fortschreitende Reduktion der rechtlich relevanten Ehrinhalte auf ein unentbehrliches Mindestmaß sozial-funktionaler Erwartungsnormen, sowie die Humanisierung der Methoden, die Entschärfung der Formen, mittels deren die Ehre gewahrt und geschützt wird, haben zweifellos zu dieser wesentlichen Minderung ihrer vitalen Bedeutsamkeit und ihres moralischen Gewichtes im modernen Bewußtsein geführt. Die Einsicht, daß sich Konfiikte auf dem Wege ihrer Versachlichung zumeist besser, dauerhafter und eben auch moralischer lösen lassen, setzt die Aggressionsschwelle herab. Der sogenannte «Ehrenpunkt» verliert seine Bedrohlichkeit.

Selbst der Begriff der nationalen Ehre – man spricht heute in Abschwächung dieses Anspruchsmodus zumeist nur noch von nationalem Prestige – wird infolge der schon aus ökonomischen Gründen zwingend werdenden Tendenz zu supranationalen Verflechtungen und Zusammenschlüssen, vor allem jedoch infolge der absoluten Vernichtungskapazität moderner Kriege immer mehr entwertet. Der einzige Weg zur Bewahrung von Freiheit und Leben ist, wie Behrendt sagt, «das Erlernen von Gewaltlosigkeit bei der Austragung von Konflikten auch zwischen Nationen und anderen großräumigen Sozialgebilden, in deren Beziehungen Gewalt bisher noch als eine normale Verhaltensweise gegolten hat».

Halten wir fest: Der Prestigebegriff charakterisiert die Polyvalenz und Dynamik der heutigen sozialen Existenz des Menschen in vielem angemessener, als es ein bestimmtes geschichtsgebundenes Verständnis von Ehre vermag. Dennoch bleibt er eine Version dessen, was das Ehrphänomen seiner eigentlichen überzeitlichen Struktur nach anzielt. Seine sozialethische Wertung unterliegt infolgedessen denselben Kriterien wie dieses, wobei freilich in Rechnung gestellt werden muß, daß jetzt auch diese Kriterien in einer zum Teil neuen und anders akzentuierten Begrifflichkeit erscheinen.

Zur Verifizierung meiner These kann ich mich im Rahmen dieser knappen Überlegungen[1] auf einen Vergleich jener Kriterien beschränken, die das reflex werdende sittliche Bewußtsein in seinen wesentlichen geschichtlichen Entfaltungen als jeweils letzten und generellen ethischen Richtwert für das ansetzt, was eine Ehre beziehungsweise ein Prestige von ihrem material-inhaltlichen Gehalt her moralisch legitimiert. Danach aber sind hauptsächlich zwei in einem epochalen Sinne definitive ethische Richtmaße bestimmend geworden, nämlich für den Begriff der Ehre die *Tugend* und für den des Prestiges die *Leistung*.

Daß die Ehre «Preis der Trefflichkeit» (aretēs āthlon), «Lohn der Tugend» (praemium virtutis) ist und sein soll, gehört zum normativen Grundbestand der klassischen Ethik seit Aristoteles. Hierbei darf jedoch Tugend nicht in jener restriktiv

individualethischen Bedeutung verstanden werden, die sie für das heutige Bewußtsein weithin angenommen hat. Als «dispositio perfecti ad optimum», wie ihre formale Definition noch bei Thomas lautet, meint sie zwar etwas, das dem Menschen «zuinnerst zugeordnet und nicht leicht ablösbar ist», aber gerade als solches bleibt sie Disposition für ein *Seinkönnen*. Das aber impliziert, daß insgesamt dort von Tugend zu sprechen ist, wo menschliches Seinkönnen in all seinen sozial-kulturellen Aktualisierungen und personal-sittlichen Vollzügen eben als ein sachgerechtes, treffliches und wertvolles erscheint.

Gerade diese letztgenannten Tatbestände werden in gewisser Weise aber auch im modernen Begriff der Leistung eingeholt, insofern Leistung wie die Tugend das ethische Moment des Erringens, des Aktualisierens eines Könnens aus eigener Kraft impliziert.

Ein weiteres gemeinsames Moment zwischen Tugend und Leistung wird in den jeweiligen Motivationsstrukturen und Zielsetzungen greifbar, wie sie jeglichem menschlichem Handeln inhärent sind. Dennoch besteht ein spezifischer Unterschied zwischen beiden Handlungsphänomenen. Leistung akzentuiert gegenüber der Tugend in viel stärkerem Maße das Funktionale, das also, was sich im sozialtechnischen Sinne objektivieren läßt. Leistung ist meßbar, berechenbar, planbar. Sie ist gleichsam die quantitative Dimension der qualitativen Tugend.

Daß der Leistungsbegriff heute integraler Bestandteil und vorrangiges Kriterium jeder Wertorientierung in den plural strukturierten, wertoffenen Gesellschaften ist, hat in diesem ihm eigenen quantitativen, berechenbaren Wesen seine Grundlage. In ihm ist das Phänomen des Handelns so weit formalisiert, daß er als solcher auf beliebige kulturspezifische Handlungsmodi übertragbar und anwendbar ist. Gerade darin aber erweist sich jetzt seine Überlegenheit gegenüber jedem Tugendbegriff, der sich stets systemgebunden entfaltet und sich so immer nur in seinen geschichtlichen relativen Ausprägungen begreift.

Vor diesem Hintergrund nun verdeutlicht sich Prestige als ein Modus sozialer Prämiierung von Leistung, oder besser: Leistung wird zum bestimmenden ethischen Kriterium für Prestige. Damit ist aber gleichzeitig eine normative Begrenzung gesetzt, die jeden vorethischen Prestigeanspruch kritisch einholt.

Die Entwicklung der Ehre zum Prestige ist letztlich Ausdruck einer generellen ethischen Transformation. Prestige ist mehr als ein Stichwort ethischen Verfalls.

[1] Zu dieser grundsätzlichen Problematik verweise ich auf mein Buch: Ehre, Prestige, Gewissen (Köln 1966).

WILHELM KORFF

geboren am 29. November 1926 in Hilden, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Köln und an der Universität Bonn und doktorierte 1965 in Theologie. Er arbeitet als Stipendiat der deutschen Forschungsgemeinschaft an der Habilitation, veröffentlichte seine Dissertation: Ehre, Prestige, Gewissen (Köln 1966).

Bericht

Theo Beemer

Von der moraltheologischen Hermeneutik

Die katholischen Moraltheologen benutzen z. Z. – wie z. B. auch im 18. Jahrhundert – immer mehr die Ausdrücke «theologische Ethik» und «christliche Ethik» zur Bezeichnung ihrer Disziplin. J. Rief[1] gab einer Literaturübersicht den Titel «Moraltheologie oder christliche Ethik?», um damit anzudeuten, daß bei den Moraltheologen heute die Fragen nach der Selbständigkeit des Menschen als sittliches Subjekt und nach den Möglichkeiten seines sittlichen Erkennens und Handelns im Mittelpunkt des Intresses stehen und ihre Aufmerksamkeit weniger das Normensystem als solches betrifft.

Dies kommt daher, weil die Autonomie des Menschen als sittliches Subjekt von vielen Gläubigen heute sehr hoch bewertet wird. Sie meinen, die sittliche Erfahrung mache sie zu einer glaubwürdigen Erkenntnis von gut und böse fähig, und ertragen es nicht, wenn diese Erkenntnis durch ein religiöses Apriori verdächtigt und als durch Sünde getrübt disqualifiziert wird, um dann für eine positive Verkündigung von Gottes Willen oder Gottes Gesetz als Richtschnur des Handelns das Feld zu räumen. Dieser Anspruch auf Autonomie ist nicht unbedingt identisch mit Selbstgenügsamkeit oder Eigenwilligkeit, denn er kann gepaart sein und ist auch oft gepaart mit einem lebhaften Bewußtsein von den Gefahren, die die Menschlichkeit bedrohen, wie dem Opfer von Menschen für die Beständigkeit eines Systems oder der Erstarrung des sittlichen Bewußtseins zu Dogmatismus, übler Ideologie oder Partikularismus. Dieser Anspruch wird erhoben gegenüber einer religiösen und kirchlichen Verkündigung, die behaupten würde, daß sie allein – aus welchen Quellen auch immer – das wahre Wissen von dem hat, was menschenwürdig und menschenunwürdig ist, was den Menschen erhebt und erniedrigt.

Natürlich ist dieses Bewußtsein von Autonomie eng verbunden mit dem Bewußtsein der Solidarität mit allen Menschen, ob sie nun Christen sind oder nicht. Viele Christen sind sich dessen bewußt, daß sie mit ihren Zeitgenossen vor gleiche Forderungen, Herausforderungen und Möglichkeiten gestellt sind. Daß z. B. die Leistungen auf dem Gebiet der Raumfahrt die Ungleichheit, die Diskriminierung und das Unrecht unter den Bewohnern dieses Planeten von neuem als Wahnsinn erscheinen lassen, ist eine Evidenz und zugleich ein moralischer Appell an jeden Menschen. Wenn in der kirchlichen Verkündigung Gottes Wille als Richtschnur für das Tun zur Sprache kommt, wird das von vielen entweder als überflüssige Doublette von bereits als gut und erstrebenswert Bekanntem aufgefaßt, oder als nachträgliche Bestätigung, als ein Versuch, die erfahrene Verbundenheit zu durchbrechen und die Christen als besser instruierte Gruppe von Eingeweihten aus der Menschheit abzusondern.[2]

1. Die Interpretationsaufgaben der Moraltheologie

Dieser Bericht handelt von der Hermeneutik in der Moraltheologie. Unter Hermeneutik wird in erster Linie die Lehre von den Grundsätzen verstanden, welche für die Auslegung von Aussagen und Texten zu beachten sind. Dabei gilt als Regel, daß man mit allen dazu geeigneten Mitteln den Text selbst zum Reden bringen und sich von seinem Inhalt normieren lassen muß. Anderseits spielt die eigene geschichtliche Situation des Interpreten, zumal sein bereits vorhandenes Lebensverhältnis zu der Wirklichkeit, die im Text zur Sprache kommt, eine essentielle Rolle, so daß er mit einer bestimmten eigenen Frage an den Text herangeht, in der Erwartung, daß auch der Text ihn fragt. So kann die Auslegung historischer Texte dem Interpreten ein Selbstverständnis vermitteln und ihm durch Begegnung mit einem vorliegenden Text zu einer Antwort auf Zeitfragen verhelfen.[3]

1. Angewandt auf die Interpretation der Bibel als Zeugnis von Gottes Offenbarung und vom gläubigen Gehör, das diese Offenbarung in der Heilsgemeinde des Alten und Neuen Testaments seinerzeit gefunden hat, stellt sich das hermeneutische Problem für den Gläubigen also: Wie muß die Bibel befragt und ausgelegt werden, und wie muß die Dogmentradition als historischer Überlieferungsprozeß gläubigen Bibelverständnisses ausgelegt werden, damit für den heutigen Gläubigen das Wort Gottes zu ihm durchdringt und in seiner eigenen Sprache verständlich wird?

Die Hermeneutik in der Theologie wird vor allem mit Bezug auf die gläubige Interpretation des biblischen und dogmatischen Wortes entwikkelt. Ihre Bedeutung für die Moraltheologie wird

evident, wenn man an die Gefahr denkt, daß dem heutigen Menschen etwas als Wille Gottes oder als göttliches Gebot vorgestellt wird, was im ganzen so etwas nicht ist, während anderseits der wirkliche Wille Gottes mißverstanden werden kann; als Beispiel für solches Mißverständnis kann die Auslegung der Bergpredigt in der Moral mit Hilfe der Unterscheidung von Gebot und Rat genannt werden. Der katholische Christ glaubt, daß die richtige Interpretation des Wortes Gottes nur in Einheit mit der ganzen Kirchengemeinschaft gefunden werden kann, der die Bibel gegeben wurde und in der sie öffentlich gelesen wird. In der Kirche ist der Heilige Geist gegenwärtig im Bewahren, Überliefern und Verkündigen des apostolischen Zeugnisses, und die Träger des Lehramtes sind befugt zur authentischen, amtlichen und öffentlichen Auslegung; das ist ihr spezifischer Dienst an der Gemeinschaft, eventuell unter Garantie der Unfehlbarkeit.[4]

2. Die Moraltheologie hat aber nicht nur mit der Auslegung der Bibel und dem in ihr bezeugten und geglaubten Willen Gottes als Appell zum Handeln zu tun, sie hat auch Rechenschaft zu geben von der Erkenntnis und Auslegung des natürlichen Sittengesetzes, d.h. von den Vernunfteinsichten in Wert und Würde der menschlichen Person und den Forderungen, die dadurch an das Handeln gestellt werden. Die Moraltheologie kann und will den Rückgriff auf dieses Wissen nicht missen; sie muß sich fragen, ob und wie die Berufung auf diesen Erkenntnisquell des Guten von der christlichen Glaubenstradition legitimiert ist. Die Kirche erkennt sich selbst beim Erkennen und Auslegen des sittlich Guten eine bevorrechtete Stellung zu, auch wo diese Erkenntnis nicht aus der Wortoffenbarung geschöpft werden kann. Seit Papst Pius IX. hat das Lehramt in der Kirche in zunehmendem Maße die Befugnis für sich in Anspruch genommen, eine authentische Interpretation dieses Sittengesetzes zu geben, allerdings mit ausdrücklicher Anerkennung, daß diese Erkenntnis für jeden Menschen zugänglich ist – also ohne dafür ein Monopol zu fordern. Diese Kompetenz wird wiederholt bezeugt, zuletzt in der Enzyklika «Humanae Vitae».[5] Die Motivierung dafür lautet, daß Christus den Petrus und die anderen Apostel zu authentischen Hütern und Interpreten des ganzen Sittengesetzes eingesetzt habe, nicht nur des Gesetzes, das aus dem Evangelium stammt, sondern auch des natürlichen Sittengesetzes. Denn auch dieses sei ein Ausdruck des Gotteswillens, und die treue Beachtung dieses Willens sei für den Menschen der notwendige Weg zum ewigen Heil. Papst Pius XII. hat im Jahre 1954 diese Befugnis vor allem gegen die Meinung bekräftigt, die Kirche dürfe nicht außerhalb des Gebiets der «streng religiösen Dinge» intervenieren. Er hat darauf hingewiesen, daß die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes zum Heilsweg gehöre. Auch die Apostel seien als Erklärer des natürlichen Sittengesetzes aufgetreten. Letzterer Hinweis läßt vermuten, daß eine Untersuchung des Stils der sittlichen Unterweisung in der apostolischen Kirche für die heutige Intervention der kirchlichen Führung auf dem Gebiet der Sitten sowohl normativ wie auch erhellend sein könnte.

Das natürliche Sittengesetz wird demnach von der Kirche als Ausdruck des Gotteswillens dargestellt. Der Ausdruck «Interpretation» legt den Vergleich des natürlichen Sittengesetzes mit einem Text oder einem Gesetzbuch nah, die gelesen werden können. So ergibt sich auch hier das hermeneutische Problem, wie die Forderungen aus der menschlichen Würde derart zum Sprechen gebracht werden können, daß darin vom modernen Gläubigen ein Anspruch Gottes vernommen werden kann.

3. Schließlich steht die Moraltheologie auch vor der Aufgabe, die «Zeichen der Zeit» zu interpretieren. Nachdem sich die Kirche bewußt geworden ist, in die Geschichte der Menschheit eingefügt zu sein, hat sie auf dem Konzil in der pastoralen Konstitution «Gaudium et Spes» ausgesprochen, daß der Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags allzeit die Pflicht obliegt, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten».[6] Diese fruchtbare Aussage wird in Nr. 11 der Konstitution noch verdeutlicht: «Im Glauben ... bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.» Auch hier ist eine Hermeneutik nötig, die sich nun auf das Lesen und Auslegen nicht von Texten, sondern von Ereignissen und Erfahrungen bezieht. Auch hier gilt die Regel, daß die Ereignisse nicht nach Wunsch des Interpreten verdreht werden dürfen (der ja ein Prophet ist), sondern daß sie belauscht und befragt werden müssen, so daß in der Gewalt der Ereignisse, Strebungen und Nöte ein Anruf Gottes vernommen wird. F. Furger[7] hat darauf hingewiesen, daß das Verstehen der Zeichen der Zeit auf dem Konzil nicht mit Blick auf die individuelle Moralität zur Sprache gebracht wurde, sondern daß es sich auf die gesellschaftlichen Probleme unserer Zeit

beziehe. Trotzdem steht für ihn ebenfalls fest, daß auch der einzelne vor den Zeichen nach dem Guten forschen soll, das von ihm als verantwortlichem Glied der Gesellschaft getan werden muß, um den Willen Gottes zu erkennen und für sein Handeln zu vernehmen. Deshalb gehört auch diese Interpretation ganz gewiß zur moraltheologischen Hermeneutik; es ist bezeichnend, daß K. Rahner die Terminologie seiner Theorie über die «formale Existential-Ethik» auf die Pastorale Konstitution übertragen hat.

2. *Hermeneutik als Lehre vom «Verstehen»*

Soweit die Moraltheologie zur Wissenschaft der Theologie gehört, nimmt sie teil an den hermeneutischen Problemen der Theologie und kann ihre Hermeneutik umschrieben werden als Lehre von der gläubigen Auslegung der Schrift und der dogmatischen Tradition, vom natürlichen Sittengesetz und von den Zeichen der Zeit, um aus diesen Quellen den Willen Gottes als Richtschnur für das Handeln zu verstehen. Aber der Moraltheologe ist und bleibt ein Ethiker; deshalb steht er in der Spannung zwischen der kirchlich verkündigten religiösen Botschaft von Gott und Gottes schenkendem und forderndem Willen einerseits und den vorausgehenden und zeitgenössischen sittlichen Erfahrungen, Ergebnissen und Strebungen der Menschen anderseits. Als Ethiker sind ihm die sittlichen Kategorien gut und böse, recht und unrecht, «honestum» und «inhonestum» vertrauter als die religiösen Kategorien von Sünde und Heiligkeit, Heil und Unheil.

Hier erhebt sich erst recht ein hermeneutisches Problem: Wie läßt sich das Selbstverständnis des Menschen als sittliches Subjekt (wobei wir in der Schwebe lassen, wie dieses Selbstverständnis näherhin verstanden wird: der Mensch auf der Suche nach Authentizität, nach Selbstentfaltung, nach Identität, nach Liebe oder nach einer besseren Welt) mit dem Verstehen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Fundament, Motiv oder Richtschnur des Handelns in Übereinstimmung bringen? Wird die Autonomie der sittlichen Reflexion aus dem Glauben legitimiert und ernst genommen? Und verschafft anderseits das sittliche Bewußtsein und der sittliche Ernst Zugang zu einem wirklichen Verstehen des Gotteswortes als Verheißung und Anruf an mich oder an uns – Zugang zum Verständnis von Jesu Tod und Auferstehung als dem wichtigen und befreienden Ereignis für uns?

Mehr als den Problemen, die die Interpretation von Schrift, Tradition, natürlichem Sittengesetz und Zeichen der Zeit der Moraltheologie aufgibt, wollen wir der hermeneutischen Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Kategorien des sittlichen Bewußtseins und denen der christlichen Glaubensverkündigung unsere Aufmerksamkeit widmen. Vielleicht wäre es nützlich, daran zu denken, daß beide Begriffsarten soziologische Bezüge enthalten: Die erste Art verweist auf die menschlichen Gemeinschaften, auf die Sittengeschichte als Teil der Kulturgeschichte, auf die heutige Menschheit, die sich für ihr «Überleben» (vergl. den Ausdruck «survival ethics») und ihre Zukunft verantwortlich weiß; die zweite Art von Kategorien verweist auf die Kirche als jene Gruppierung, in der aus einer eigenen Überlieferungsgeschichte der Wille Gottes in Verkündigung und Theologie zur Sprache gebracht wird.

3. *Die Vermittlung zwischen Ethos und Glaube*

1. *C. van Ouwerkerk* hat in mehreren Publikationen[8] hervorgehoben, daß die theologale, auf Gott gerichtete Dimension des moralischen und unmoralischen Verhaltens alles andere als selbstverständlich und naheliegend ist. Diese Einsicht ist nicht leicht. Freilich sind wir gewohnt, vom Willen Gottes zu sprechen, der sich in der Schöpfungsordnung ausdrückt. Es ist – so meint Ouwerkerk – verständlich, daß wir uns an eine Idee klammern wie den Willen Gottes, des Schöpfers und Gesetzgebers, weil wir in dieser theistischen Sicht die Beziehung zwischen «der moralischen Ordnung» und Gott klar und fast greifbar vor Augen haben. So sieht die Moraltheologie, nach einer metaphysischen Argumentierung, die sittliche Gutheit als geschenkte Teilhabe an der Seinsvollkommenheit und Gutheit Gottes, und die moralische Verpflichtung zur Selbstverwirklichung wird durch die Betrachtung der Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer als Aufgabe und Anruf von seiten des Schöpfergottes näher bestimmt. Dadurch entsteht der Eindruck, als ob sich der Mensch, indem er «secundum rationem» oder «contra rationem» handelt, für oder gegen Gott ausspreche, gehorsam oder ungehorsam sei und sich selbst rette oder verliere, ohne daß seine Entscheidung Bezug hat auf den historischen Eintritt Gottes in unser menschliches Leben und die Gemeinschaft, die Gott in Jesus Christus gnädig anbietet. Der theistischen «kurzen» Verbindung der «moralischen Ordnung» mit dem schaffenden Willen Gottes gelingt es z. B. nicht klarzumachen, wie ein moralisches Fehlverhalten wie Verleum-

dung, Mißhandlung, Steuerhinterziehung oder Unzucht eine Sünde sein kann; denn all das ist eine Ablehnung oder Vernachlässigung der uns in der Geschichte begegnenden Liebe Gottes.[9] Deshalb wird eine theologische Sicht immer darauf hinweisen müssen, daß die Beziehung zwischen sittlichem Leben und Bejahen und Tun des Willens Gottes nur im Glauben bezeugt werden, nicht aber mit dem Finger darauf gezeigt werden kann, und daß eine «Identifizierung» beider nur auf dem Weg der Geschichte möglich ist. Dabei muß Gottes Wille als sein Heilswille verstanden werden, der sich schenkend, befreiend und fordernd in der menschlichen Geschichte bezeugt und dort als solcher verstanden wird.

Die These Ouwerkerks «Die Zusammenhänge zwischen unserm Gutsein in dieser Welt und dem Heil sind nicht durchsichtig»[10] schließt – wenn man sie richtig versteht – zwei andere Thesen aus: a) Diese Beziehung ist durchaus durchsichtig: eine unproblematische und direkte Identifizierung von Ethik und Glauben; b) Es gibt keinen Zusammenhang: Unser verantwortliches Handeln in der Welt auf der Suche nach Gerechtigkeit, Humanität und Frieden wird vom Glauben an Gott nicht beeinflußt, gestürzt oder kritisiert. (In dieser Haltung könnte Jesus als ein Vorbild oder Lehrer der Menschlichkeit bejaht werden.)

Die Stellung Ouwerkerks selbst wird im Nachundnach seiner Publikationen immer unklarer. Anfangs wies er auf die Nächstenliebe als Mittlerin zwischen dem sittlich guten Leben und der Rechtfertigung aus dem Glauben hin; aber um zu wissen, was die Liebe von uns fordert – so meint er –, werden wir zurückverwiesen auf die Welt und ihre wechselnden und unbeständigen Auffassungen von gut und böse.[11] Ein anderes Mal stellt er das Problem in Interpretationsausdrücken vor. Kann man sagen, daß das Kerygma nur das menschlich gute Handeln als Heil neuinterpretiert, oder hat es eine eigene, auch inhaltliche Botschaft an die Welt in ethischer Hinsicht?[12] Im ersten Falle interpretiert der Glaube das Ethos, welches der Mensch schon tastend entwirft (weil er es als gut und menschlich betrachtet), indem er bezeugt: Wer «solche Dinge» tut, wird das Königreich erben. Hier erhebt sich die Frage, ob solch eine Neuinterpretation nicht jede Möglichkeit der Kritik ausschließt, so daß sich die Verkündigung darauf beschränken würde, Gottes Segen über die geschichtlichen Ergebnisse der «natürlichen» sittlichen Erkenntnis auszusprechen.

2. In dem Werke, das *W. van der Marck*[13] über die fundamentale Moral geschrieben hat, wird die Beziehung zwischen dem sittlichen Leben in dieser Welt und der Gemeinschaft mit Gott auf der Ebene der Erkenntnis hergestellt. Die christliche Verkündigung hat die Funktion der Interpretation: Sie enthüllt, was «von Anfang an» Wirklichkeit ist: Gottes Gegenwart in jeder Menschlichkeit. «Gottes Menschwerdung und seine Gegenwart in Menschlichkeit ist durch historische Forschung nicht feststellbar; doch gibt es seit Grundlegung der Welt eine Heilstatsache, eine Heilswahrheit und eine Heilswirklichkeit, die die Menschen erst sehen, nachdem Gott ihre Augen dafür geöffnet hat.»[14] Durch die Verkündigung von Christus offenbart sich die Schöpfung als Menschwerdung und Erlösung. Deshalb kann Ethik nur christliche Ethik sein und ist die menschliche Ethik in Wahrheit christliche Ethik. Das hat zur Folge, daß wir nur dann eine wirklich christliche Ethik üben, wenn wir beharrlich und konsequent die menschliche Autonomie anerkennen und gelten lassen.[15] Bei der Entfaltung dieser Grundsatzthese wird die wesentliche Intersubjektivität jeden menschlichen Handelns als die Form der Gegenwart Gottes in der Welt dargestellt; dadurch wird die menschliche Intersubjektivität zur Gottesgemeinschaft.[16]

In dieser Auffassung wird die Autonomie des sittlichen Subjekts, der vom Menschen erkannten und erfahrenen Humanität und auch der Ethik gerade aus dem Kerygma voll legitimiert. Der Mensch, der die Christusverkündigung annimmt, lernt sich selbst als jemanden verstehen, der durch die Verwirklichung der ihm als Geschöpf geschenkten Möglichkeiten sein Heil erreicht, weil Gott in diesen kreatürlichen Möglichkeiten zugleich seine gnädige Gegenwart anbietet. Die Intersubjektivität gehört, wie die Zielhaftigkeit (*agere propter finem*) und die Vernünftigkeit, zur «Natur» des menschlichen Handelns; sie umschließt das Angebot der Gottgemeinschaft (*beatitudo*). Deshalb ist gut handeln gleich erreichter Intersubjektivität (Menschlichkeit), und diese ist in Wahrheit mit der Anerkennung Gottes und mit der Gemeinschaft mit Gott identisch. Die Christusverkündigung enthüllt diese Wahrheit, so daß die Christologie die Hermeneutik der Ethik umfaßt: So wird für den Menschen aufgedeckt, was seit Grundlegung der Welt verborgen war.

Das Buch will in einer fundamentalen Überlegung zeigen, wie wesentlich der Zusammenhang von Christusverkündigung und Geben oder Verweigern von Essen und Trinken für den Mitmenschen ist, von theologalem Leben und alltäglicher Humanität, irgendwo in der Welt, durch die der

Mensch sein Heil erreicht; in Wahrheit fallen sie zusammen.

Bei kritischer Durchdenkung dieses Versuchs wird man jedoch eine gewisse Unausgeglichenheit im Reden über die Intersubjektivität entdecken: Sie wird als Eigenschaft des «actus humanus» beschrieben, aber nicht als Ereignis oder als Beziehung zwischen zwei Personen. Das tatsächliche und geschichtliche Erscheinen des einen Menschen im Leben des anderen Menschen wird nicht berücksichtigt und auch nicht die unausweichliche Anerkennung, die im Antagonismus der Selbstsucht noch vorhanden ist. Ob und wie der eine Mensch den anderen tatsächlich erreicht, wird nicht besprochen. Damit hängt das Fehlen der Kategorie der Geschichtlichkeit (auch in der Christologie) zusammen. Nirgendwo zeigt sich die Bedeutung der Geschichte für das Selbstverständnis und die Selbstverwirklichung des Menschen. Man fragt sich, ob die geheimnistiefe Wahrheit, daß jeder Mensch vor Gott gerechtfertigt werden und Christus in der alltäglichen Praxis der Nächstenliebe dienen kann, wohl durch ein Nachdenken über die menschliche vernünftige Natur, also die immer und überall und jedem geschenkte sittliche Ausstattung (unter Hinzufügung des allgegenwärtigen Heilsangebots Gottes) genügend erhellt werden kann: ohne Bezug auf personale und historische Kategorien wie «ich» und «du», heute, Vergangenheit und Zukunft, Ereignis (was etwas anderes ist als Vorfall) und Geschichte.

3. Wenn wir uns nach weiteren Versuchen umschauen, die die Beziehung zwischen Ethos und Glaube, Gutheit und Gerechtigkeit, sittlicher Verpflichtung und Gottes Wille erhellen wollen, so kann die Moraltheologie auch Rat holen bei der traditionellen Lehre, daß jeder Mensch, der außerhalb der Erkenntnis des Evangeliums lebt, durch sein sachliches Handeln aufgrund des «ins Herz geschriebenen Gesetzes» (Röm 2,15) vor Gott gerechtfertigt werden kann. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Kirche mehrere Grade der Zuordnung zum Heil und zum Volk Gottes bespricht,[17] lehrt es, daß jeder, der Gott «aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, das ewige Heil erlangen kann». Dasselbe wird von denen gesagt, «die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben (*rectam vitam*) zu führen sich bemühen». Der Unterschied zwischen den beiden gesellschaftlichen Kategorien scheint wohl darin zu liegen, daß die einen den «unbekannten Gott» bewußt in Schatten und Bildern suchen (in der Natur, vor allem in der menschlichen Person oder Gemeinschaft oder in der Geschichte, wie J. Grillmeier bemerkt), die anderen aber von Theorie her «Atheisten» sind. Für beide gilt jedoch, daß sie unter Führung des sittlichen Gewissens und durch ein gutes Leben dazu gelangen können, den Gott des Heiles zu finden. Wie sich die rechtfertigende Begegnung vollzieht, sagt der Text nicht; aber es ist kaum anzunehmen, daß diese «metanoia» aus der Führung des Gewissens und aus den Grenzmarken eines guten Lebens herausfällt. Einen Hinweis gibt auch die Pastorale Konstitution «Gaudium et Spes» im Abschnitt über das moralische Gewissen: «Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat.»[18] Wir können deshalb versuchen, diese «anonyme» Annäherung an eine Bejahung des Heilsgottes nicht so sehr aus religiösen Kategorien wie aus sittlichen Kategorien zu verstehen. Vielleicht kann dann das Verhältnis, das im Konzilstext als ein letzter Grad der Zuordnung der Menschen zum Volke Gottes beschrieben wird, gleichzeitig als ein erster Zugehörigkeitsgrad der Christen zur Menschheit und zur Welt begriffen werden.

a. Zuerst verweisen wir ganz allgemein auf die bekannte Theorie vom «anonymen Christentum» und ihre späteren Auslegungen. Unter Voraussetzung des universalen Heilswillens Gottes geht die Theologie über zur Annahme einer allgemeinen Heilsgeschichte, die gleichlaufend mit der Weltgeschichte ist. Bei Einführung des Begriffs «allgemeine Heilsgeschichte» muß jedoch der Vorbehalt gemacht werden, daß sie den Begriff der Geschichte nicht ganz erfüllt, weil sie zwar auf Ereignisse und freie Entscheidungen hinweist, aber nicht auf eine aufweisbare und öffentliche Kontinuität.[19] Für die Moral ist nicht so sehr die Anwendung dieser Theorie auf die nichtchristlichen Religionen wichtig, sondern ihre Anwendung auf die gegenseitige Annäherung und Begegnung der Menschen.

Bemerkenswert ist, daß Moraltheologen an der Entwicklung dieser Theorie gar keinen oder fast keinen Anteil gehabt haben. Wir holen gern Rat bei unsren Kollegen und wählen aus einer großen Anzahl einige Publikationen aus.

b. *J. Ratzinger*[20] warnt vor Versuchen, die praktisch für die Hälfte der Menschheit den guten Willen zum zureichenden Heilsprinzip erklären. Wenn

wir an das Neue Testament die Frage stellen: Was muß ein Mensch jedenfalls haben, um ein «Christ» zu sein, bekommen wir zwei einander ergänzende Antworten. Die erste Antwort lautet: Wer die Liebe hat, hat alles. Nicht die Kenntnis des Namens des Herrn rettet einen Menschen, sondern daß er dem im Menschen verborgenen Gott «menschlich» begegnet. Diese Antwort wird aber sofort von der Feststellung bedroht: Niemand hat wahrhaft die Liebe. Unsere ganze Liebe ist immer wieder verletzt und verbildet vom Egoismus; dafür ist die durchgängige Doppeldeutigkeit der Ausdrücke «menschlich» und «Menschlichkeit» ein treffender Beweis.[21] Deshalb ist eine Bewegung nötig, in der sich der Mensch für das Geschenk der stellvertretenden Liebe des Herrn öffnet, und diese Haltung nennt Paulus den «Glauben». Auch wo diese Haltung nicht ausdrücklich in Hinsicht auf Christus gelebt wird, kann es doch so etwas geben wie einen «Glauben an den Glauben». Diese Haltung ist nicht eine unbestimmte Haltung des guten Willens, sondern kann definiert werden als die Verneinung der Selbstgenügsamkeit und Selbstgerechtigkeit, als die Einfalt des Herzens, die wir in der Bibel unter der Bezeichnung «Armut des Geistes» finden können. Die zweite Antwort lautet sodann: Der Glaube genügt. Aber Liebe und Glaube zusammen bezeichnen eine Haltung des Übersichhinausgehens, in der wir beginnen, unsern Egoismus (auch den unsrer Mitmenschlichkeit oder Philanthropie) aufzugeben und auf den anderen Menschen zuzugehen. So begegnen wir einem Mitmenschen als dem primären «Inkognito Gottes», wenn seine Gegenwart uns zum rettenden Exodus des Überunshinausgehens verhilft.[22] Ratzinger weist darauf hin, daß Gott auch ein anderes Inkognito wählen kann: daß viele Umstände auf religiösem und weltlichem Gebiet den Menschen zum Hilferuf veranlassen können, um zum Exodus des Übersichhinausgehens zu kommen. Aber ebenso ist klar, daß anderes niemals zum Inkognito Gottes werden kann. Falsch ist deshalb die Behauptung, daß jeder nach seiner eigenen Überzeugung leben müsse und aufgrund seiner darin bewiesenenen Gewissenhaftigkeit gerettet werde. Sonst könnte der pervertierte Gehorsam oder der Heldenmut der SS eine Art «votum Ecclesiae» sein. Der Mensch wird im allgemeinen nicht durch gewissenhaften Gehorsam gegenüber einem System gerettet, wenn dieses System auch noble Seiten hat wie z. B. die großen Weltreligionen. Das System enthält ja immer eine Tendenz zum Partikularismus, zur Ausschließlichkeit und also zum Gegeneinander. Gott aber ruft uns nicht zum Gegeneinander, sondern zum Füreinander, das die Bibel *agape* nennt. Der Satz, daß jeder nach seinem Gewissen leben soll, muß deshalb notwendig präzisiert werden. Das «dictamen conscientiae» sagt nichts Willkürliches und auch nicht jedem etwas anderes, sondern es sagt allein das eine: Liebe ohne Selbstgerechtigkeit! Diese Grundhaltung macht aus Heiden «anonyme Christen», und durch ihr Fehlen werden viele Christen zu pseudonymen Heiden.

Wir geben die Meinung Ratzingers so ausführlich wieder, weil sie weit auf das Gebiet der Ethik vorstößt und auf Realitäten unseres ethischen Daseins in dieser Welt hinweist. Die Gefahr zum Pelagianismus oder zur Reduzierung des christlichen Glaubens auf Ethik scheint nicht in der Betonung der sittlichen Praxis zu liegen, sondern eher in einer oberflächlichen, unrealistischen und ungeschichtlichen Durchdenkung der menschlichen Beziehungen und in der Identifizierung des Gewissens mit der eigenen Überzeugung. Diese Gedanken öffnen ein weites Feld für ethische und kulturhistorische Forschungen, die auch für den Theologen wichtig sein könnten. Dabei wäre an Themen zu denken wie Universalismus und Partikularismus in ethischen, gesellschaftlichen und religiösen Systemen; das Leben in institutionalisierten Formen menschlicher Gemeinschaft: Familie, Nation, einschließlich oder ausschließlich der Kirche; die Dialektik von vertraut und fremd und das Verhalten gegenüber dem Fremden; andere Völker als Feinde Gottes im Alten Testament, aber auch als Feinde «der Christenheit»; die Auffassung, daß Gott oder bestimmte Heilige in einem nationalen Konflikt Partei ergreifen; der Mythos vom «guten Wilden» im Verhältnis des europäischen zum außereuropäischen Menschen ... Der Konflikt zwischen Menschen und Gruppen, eine Möglichkeit zur Entfremdung wie zur Erlösung, darf nicht von der theologischen Überlegung ausgeschlossen werden.[23] *P. Ricœur*, der – ausgehend von einer Überlegung über die «imago Dei» – eine Theologie der Liebe entwirft, die zugleich Theologie der Geschichte ist,[24] weist auf die «ikonoklastische» und ärgerniserregende Funktion der Literatur und der Kunst hin, durch welche die gemeinschaftsgebundenen Vorstellungen von Humanität durchbrochen werden. Gerade die gläubige Anerkennung einer Rechtfertigung und Heiligung aufgrund der sittlichen Lebensführung setzt die Notwendigkeit einer ausführlichen Überlegung über Annäherung und Entfremdung zwischen Menschen und deren vielgestaltiger Vermittlung bzw. Veranlassung voraus.

Ratzinger zeigt, daß in der von ihm gegebenen Bestimmung der subjektiven Komponenten des Heils gleichzeitig der objektive Faktor schon mitenthalten ist. Denn in jeder menschlichen Liebe wurde ein wesentlicher Mangel festgestellt, durch den sie in den Augen Gottes ungenügend erscheint. Deshalb ist der stellvertretende Dienst Jesu Christi nötig, ohne den die empfangende Gebärde der «pistis», der Einfalt eines Herzens, das seine eigenen Abgründe kennt, ohne Ziel wäre.[25] Auch hier wird bei der sittlichen Erfahrung angeknüpft: Das sittliche Leben braucht nicht nur den sittlichen Imperativ, daß das Gute getan werden muß, sondern auch das Vertrauen, daß das Gute getan werden kann, ja sogar daß es getan *wird* (hier muß man auf die von der Fundamentalmoral viel zu wenig beachtete Struktur und Funktion des Vorbildes und des Beispiels hinweisen). Das Subjekt, das die Abgründe des Menschen kennt – und dazu braucht es keiner Sündenpredigt – und sich fragt, ob es das Gute wohl gibt, ob Liebe und Dialog zwischen Menschen möglich ist (vom Weltfrieden gar nicht zu reden!), ob Menschen einander endgültig erreichen können, außer im intimen Kreis unter Ausschluß anderer, und wenn ja, ob sich dann das Erreichte wohl behaupten kann, und das sich trotzdem nicht exponiert, richtet sich auf Jesus Christus als den Kyrios aus. Das zentrale Bekenntnis «Jesus Christus ist der Herr» sagt, daß es Liebe zwischen Menschen gibt; daß sie sich bewährt und Zukunft eröffnet hat, sogar über die Grenzen des Todes hinaus, so daß sie nicht auf immer der Vergessenheit preisgegeben sind. Ratzinger[26] ist an anderer Stelle dafür eingetreten, daß alle Theologie, also auch die Moraltheologie, zuerst Theologie von der Auferstehung sein soll. Diese heilshistorische Konzeption der Theologie zieht ein gutumschriebenes Programm der Besinnung auf das Phänomen der menschlichen Beziehung in ihren gesellschaftsgeschichtlichen Dimensionen nach sich.

c. *B. Willems*[27] hat versucht, das Geheimnis der Erlösung durch Christus durch das Mysterium vom andern Menschen verständlich zu machen. Warum der Mensch den andern Menschen nicht vereinnahmen, zum Objekt machen oder manipulieren dürfe, fragt er. Letztlich gibt es dafür keinen anderen Grund als die Erfahrung, daß auch er Offenbarung und Verkörperung des transzendenten anderen ist, der Gott ist. Erlösung wird dann umschrieben als «den andern auf sich zukommen lassen» (das heißt: als Fremden und gleichzeitig Gleichen); dazu ist eine Umkehr nötig, die die Bibel «metanoia» nennt. Zunächst erlebt der Mensch das als Selbstverlust, weil ihm damit Autonomie genommen wird. In der Gnade des andern findet der Mensch sich selbst wieder, und erst dann erhebt sich die wahre Freiheit und die wahre Schöpfungskraft, die jetzt nicht mehr Besitzergreifung, sondern raumschaffende Ehrfurcht ist. Die konkreteste Offenbarung Gottes ist der andere Mensch neben mir. Das Angebot der Erlösung hat auf einzigartige Weise im Leben, Sterben und in der Auferstehung Jesu von Nazareth Gestalt bekommen. In ihm tritt «der andere» uns entgegen.

Wir erkennen hier Ähnlichkeiten mit Ratzingers Sicht. Trotzdem glückt es Willems nur zum Teil, die Beziehung zwischen der Heilstat Christi als Angebot und unserer Erlösung in der Gegenwart zur «communio» zu erhellen. Vermutlich kommt das daher, weil die «communio» zu sehr in rein personalen Begriffen gedacht wird, so daß die Menschheit und ihre Geschichte nicht ins Visier kommen. Dem von der Kultur hervorgebrachten Bild vom Menschen, das sich in jeder Beziehung sozusagen zwischen den Menschen und den andern schiebt und das ebensosehr eine Erneuerung braucht, wird keine Aufmerksamkeit geschenkt. Außerdem wird die Beziehung des Menschen zu Christus vor allem nach dem Modell einer zwischenmenschlichen Begegnung aufgefaßt, so daß der Glaube keine Beziehung auf jemanden bekommt, der zum «Bild» oder «Typus» des Menschen geworden ist, zur Gestalt eines Menschen, der er selbst und zugleich alle Menschen ist.[28]

d. Als Beitrag zu unserm Problem der Vermittlung zwischen sittlichen und religiösen Kategorien erwähnen wir eine Veröffentlichung *K. Rahners* über den Akt der Nächstenliebe als die ursprüngliche Beziehung des Menschen zu Gott.[29] Die liebende Beziehung zwischen zwei Menschen ist nicht irgendeine Daseinsäußerung neben andern gleichwertigen, sondern der eigentliche und umfassende fundamentale Akt im menschlichen Dasein. Gott ist in diesem ursprünglichen Akt nur als der tragende Grund der Erfahrung gegeben, nicht als direktes Objekt, sondern lediglich «indirekt». Selbst wenn Gott religiös zum Thema wird, wenn er selbst spricht und «Partner» des Menschen wird, geschieht das immer in einem Menschen, der schon «weltlich» ist, der sich selbst schon durch persönliche Begegnung und Verbindung mit dem «du» aus Erfahrung geschenkt ist. Umgekehrt ist die Liebe, die sich selbst im bedingungslosen Annehmen des anderen Menschen aufs Spiel setzt, immer auch schon Liebe zu Gott. Das heilsgeschichtliche Reden Gottes, durch das eine Darstellung unserer

Beziehung zu ihm möglich wird, setzt immer schon die Liebe zwischen Menschen voraus. Wenn sich dann der Mensch in einem ausdrücklichen Akt der Erkenntnis und Liebe auf Gott richtet, ist das ein sekundärer Akt, der aus der ursprünglichen Erfahrung Gottes in der menschlichen Verbindung stammt und darauf beruht. Der Nächste wird nicht in erster Linie geliebt, weil Gott das will oder vorschreibt; die Tat der Nächstenliebe ist, von der Gnade getragen, zu Gott hin geöffnete Liebe. In der freien Entscheidung, bei der man den Nächsten ganz ernst nimmt, wird Gott erkannt, auch wenn der Mensch für sich selbst diese Gotterfahrung nicht ausdrücken kann. Offenbar wird deshalb das Endurteil nach völlig atheistischen Normen gefällt (Mt 25,31–46). Die Liebe zu Jesus Christus ist die einzige und höchste Tat der Nächstenliebe; trotzdem ist die höchste Tat gegenüber Jesus noch auf der Voraussetzung der alltäglichen Liebe zum anderen Menschen gegründet: Nur wer Christus schon incognito in seinem Bruder und seiner Schwester begegnet ist, kann ihm ausdrücklich begegnen.

Für unser Problem enthält diese These einige wichtige Fingerzeige: Im konkreten Leben ist die Tat menschlicher «communio» (die in Rahners Sicht gewiß eine freie Annahme der Gnade einschließt) notwendige Bedingung, um eine Kategorie «Wille Gottes» zu verstehen. Unter welchem ausdrücklichen Motiv diese menschliche Liebe dann zustande kommt, erwähnt Rahner nicht; wenn diese Tat die Folge eines Gesetzes oder eines Gebots ist, ist sie übrigens keine wahre Liebe. Fällt sie denn nicht unter den Anspruch des Gewissens, und ist sie denn nicht eine Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes? Das kann man nur dann behaupten, wenn man den im Gewissen erkannten sittlichen Anspruch nicht als eine Verpflichtung auffaßt, sondern primär als eine Einladung und Aufmunterung, und das natürliche Sittengesetz nicht als eine Anordnung, der man folgen muß, sondern als eine Instruktion aus erlebter Erfahrung. Unter diesen Bedingungen kann man behaupten, daß die Instanz oder Stimme, die den Menschen zum Wagnis der Liebe aufruft, ursprünglicher ist und bleibt als der Anspruch «Wille Gottes», wie dieser aus der historischen Offenbarung erkannt wird. Erst aus der Praxis der Nächstenliebe unter Führung des «natürlichen» sittlichen Wissens kann «Wille Gottes» als Norm für das menschliche Handeln verstanden werden.

4. Kann die Moraltheologie mit solcher Auskunft über die sittliche Existenzverwirklichung als Heilsweg arbeiten? Die katholische Moraltheologie hat seit alter Zeit neben das Offenbarungswort auch die Schöpfungsordnung als objektive Quelle der Erkenntnis göttlichen Willens gestellt. Lassen sie sich aber so einfach nebeneinander stellen? *J. Kraus*[30] meint, für die Moraltheologie liege das Problem nicht so sehr in der Legitimität dieses natürlichen Erkenntnisweges und in der Anerkennung ihrer relativen Autonomie, sondern im Verhältnis beider Wege zueinander. Die grundlegende Bedeutung der natürlichen sittlichen Erkenntnis liegt in der Fundierung der moralischen Pflicht, der Bindung an das Gute. Der Mensch erkennt an, daß sein Dasein ein Sollen enthält, und erst so versteht er sich als ein Wesen, das im Gehorsam an Gott und an Gottes Wort gebunden ist. *B. Schüller*[31] sieht das natürliche sittliche Bewußtsein als die transzendente Voraussetzung (Möglichkeitsbedingung) für das Verstehen der sittlichen Botschaft Christi. Das gläubige Verstehen Seiner Botschaft ist nur für den möglich, der sich schon vorher vom natürlichen Sittengesetz betroffen sah.

Im Lichte des oben Gesagten können diese Darstellungen vielleicht auf doppelte Weise erweitert werden. Zunächst: Das natürliche sittliche Bewußtsein ist Möglichkeitsbedingung für das Verstehen des Kerygma und des Begriffs «Wille Gottes» schlechthin. Die bekannte Aussage, daß man aus der Schöpfungsordnung den Willen Gottes erkennen kann, ist selbst schon eine Glaubensaussage; als solche wird sie möglich durch das Verstehen des sittlich Guten *als Gutes* und nicht als Wille Gottes. Ferner läßt sich die Frage stellen: Genügt das sittliche Bewußtsein der Bindung an das Gute, um Gottes Willen als Heilswillen verstehen zu können, oder braucht man dazu auch eine gewisse sittliche Praxis, eine bestimmte Erfahrung?

5. Ein bemerkenswerter Fingerzeig für die zentrale Funktion, die der menschlichen Begegnung, einschließlich ihrer historisch-gesellschaftlichen Vermittlung im Verstehen ihrer selbst und im Verstehen der Offenbarung zukommt, findet sich in einer Veröffentlichung über Hermeneutik.[32] *E. Simons* stellt das Problem der Hermeneutik auf folgende, der Existenzphilosophie entstammende Art: Wie hängt die Findung der Wahrheit meines Selbstverständnisses mit dem Verstehen der Offenbarung zusammen, und wie wird dieser Zusammenhang geschichtlich zustande gebracht? Sein zentrales Thema heißt: Das hermeneutische Problem wird erst im Dialog ganz erschlossen, in der Begegnung zweier Menschen, die einander verstehen. «Einander verstehen» ist das Ereignis, in dem sie

nicht nur zum Selbstverständnis kommen, sondern außerdem auch erfahren, was «Verstehen» eigentlich ist. Dialog ist ein hermeneutisches Geschehen und weiß auch, daß es das ist. Dann ist der Dialog der Schlüssel des hermeneutischen Problems; er öffnet auch den Zugang zum Wort der Wahrheit, das seinerseits in einer Überlieferungsgeschichte unter den Menschen mitgeteilt wird. Das dialogische Verstehen des Heilswortes wurzelt in der dialogischen personalen Beziehung. Und diese Beziehung ist nicht nur ein Einverständnis, sondern auch eine sittliche Entscheidung.

In den letzten Jahren haben viele Theologen den historischen, sozialen und politischen Verflechtungen der menschlichen Existenz ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Damit trat ans Licht, daß das Suchen und Finden von Identität nicht nur in Ausdrücken der Personsbezeichnung ausgesprochen werden darf, sondern auch im Entwurf einer gesellschaftlichen Ordnung, um eine «neue Menschheit» zu finden. Die Sittenbildung, die kulturelle Bildformung dessen, was menschenwürdig ist, zeigt sich als ein unablässiger Versuch, aus der eigenen geschichtlichen Situation die Richtung von Gottes Schöpfungswerk zu entdecken und normativ auszusagen, ohne daß es je in eine Ideologie oder ein System zu fassen wäre. Das Geleit des «dictamen conscientiae», das den Menschen zur Erkenntnis und Praxis wahrer Humanität bewegt, zeigt sich im Lauf der Geschichte denn auch nicht nur im jeweils errungenen Ethos, sondern ebensosehr in der Kritik an diesem Ethos, die sich im Namen einer universalen Anerkennung der Würde der Menschen anmeldet. *E. Schillebeeckx*[33] spricht dabei von Kontrasterfahrungen, die zum Protest führen, zu hoffnungsvoller Zusage und geschichtlicher Initiative.

4. Die Interpretationsaufgaben der Kirche

Die Aufgabe der Kirche beim gemeinsamen Suchen nach der Wahrheit des Menschseins liegt zunächst in der Verkündigung, daß Menschsein möglich ist.

Diese Verkündigung schöpft die Kirche aus der Schrift. Die Schrift ist kein Handbuch sittlicher Grundsätze. Die Schrift als Ganzes führt uns dazu, Gottes Bund mit dem Volk Israel und mit allen Völkern kennenzulernen, und sie lehrt uns, die Gemeinschaft der Menschen zu ordnen, und zwar vom Vertrauen her, daß sich Gott gewürdigt hat, in unsrer Mitte zu wohnen und Frieden zu stiften.

Der Umgang mit der Heiligen Schrift stellt in der Kirche und in der Moraltheologie – wenn es um die Findung sittlicher Normen geht – ein doppeltes Problem.[34] Wir sehen, wie in Israel und in der apostolischen Zeit «natürliches» Ethos aus der Kultur aufgenommen und unter die Proklamation des Jahwe-Glaubens bzw. des Lebens «in Christus» gestellt wird, um so das Leben der damaligen Heilsgemeinschaft zu ordnen, wobei diese Aufnahme anderseits auch ihren Einfluß auf die Entwicklung des aufgenommenen Ethos ausübt. Ferner gibt die Arbeitsweise der alten Kirchenschriftsteller zu denken, die in der Nachfolge des jüdischen Philosophen Philo in der Tora zwischen kultischen, zivilen und moralischen Geboten unterscheiden und nur letztere als bleibend und universal gültig betrachten, weil sie schon in jedem menschlichen Herzen vorhanden sind. Also wird die «natürliche» sittliche Evidenz dieser Zeit zu einer Art Selektionsprinzip.[35] Geschieht das übrigens nicht auch heute, wenn wir bei Auslegung der Schrift des Alten und zumal des Neuen Testaments zwischen kulturgebundenen und demnach veralteten und bleibenden Normen unterscheiden?

Die Kirche gibt auch Geleit für das sittliche Leben, indem sie das natürliche Sittengesetz auslegt. Diese Aufgabe wird oft wie das Lesen einer einmal festgesetzten Ordnung aufgefaßt, wie man ein Buch (das Buch der Natur) oder einen Bauplan liest. Das ergibt sich aus mannigfachen Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts über einen «ordo moralis a Deo institutus» oder «a Deo praefinitus» – nicht nur in der Enzyklika «Humanae Vitae», sondern auch in der Konstitution «Gaudium et Spes». Der Vorwurf eines «kosmischen Praedeterminismus» liegt dann nahe. Aber die Aufgabe kann auch als kritische Begleitung des geschichtlichen weltlichen Ethos aufgefaßt werden: annehmend, anregend und korrigierend aus dem Glauben an die unveräußerliche Würde eines jeden Menschen vor Gott, was gleichzeitig den Glauben an die Unzulänglichkeit eines jeden Bildes oder Entwurfs von Humanität gegenüber dem einzigartigen Bild vom Menschen bedeutet, das Gott uns geschenkt hat und das am Ende offenbar werden wird. Diese Auffassung von der Aufgabe bringt die Interpretation des natürlichen Sittengesetzes näher an die Interpretation der «Zeichen der Zeit» heran. Sie bedeutet die Verschiebung vom doktrinären zum pastoralen Wort[36] und verlegt das Bedürfnis nach notwendiger wissenschaftlicher Information von der Erkenntnis quasi-universaler Gesetze zur Situationsanalyse. In der Enzyklika «Populorum Progressio» haben wir für eine solche Interpretation ein gutes Beispiel.

Die Moraltheologie zeigt auf ihre Weise den hermeneutischen Zirkel: Die autonome oder (besser) dialogische sittliche Praxis der Gegenwart macht unter Führung des ins Herz geschriebenen «Gesetzes» als eine «praeparatio evangelica» das Verstehen der Verkündigung des Gott-mit-uns, des Heilswillens Gottes möglich. So werden wir uns z. B. die Heilsbotschaft der Schrift über die Sexualität nur mit Hilfe eines modernen Verständnisses vom Sinn der Sexualität aneignen können. Der Glaube an Gottes Heilswillen aber gibt uns zu verstehen, daß wir die Humanität noch nicht kennen; daß wir nicht endgültig wissen, was «gut» bedeutet; und so weckt es die schöpferische und aktive Phantasie mit dem Auge auf die Erscheinung des Menschen, die unser Verständnis von Humanität aus der Finsternis der Zweideutigkeit befreit, in der es noch gefangen ist. Was Brüderlichkeit des Menschen, Einheit des Menschengeschlechts oder Stadt (Staat) Gottes heißt, geht über unsere sittliche Vorstellungskraft hinaus. Trotzdem ist die Geste, mit denen sich Menschen die Gegenwart füreinander oder für die dramatische Erzählung menschlicher Ereignisse und Erfahrungen öffnen, ein Zeichen des Kommenden.

Liebe ohne Selbstgerechtigkeit als zentralen Akt in der Geschichte zu setzen, bedeutet eine Krise der Kategorien der Ethik (des Guten) und ebensosehr eine Krise der Religion (des Heiligen).

[1] J. Rief, Moraltheologie oder christliche Ethik? Ein Literaturbericht: Theol. Prakt. Quartalschrift 116 (1968) 59–80.

[2] Vgl. J. Stelzenberger, Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes (Paderborn 1953).

[3] Vgl. G. Hasenhüttl, Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann: Mysterium Salutis I (Einsiedeln 1965) 428–440; E. Schillebeeckx, Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek: H. v. d. Linde/H. A. M. Fiolet, Geloof bij kenterend getij (Roermond 1967) 78–116.

[4] Vgl. Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 10; Kommentar J. Ratzinger: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II (1967) 526–527.

[5] Pauls VI. Enzyklika «Humanae Vitae» vom 25. Juli 1968, Nr. 4 und 18; vgl. die Ansprache Pius' XII. vom 2. November 1954 an die Kardinäle und Bischöfe: AAS 46 (1954) 671–672.

[6] Pastorale Konstitution «Gaudium et Spes», Nr. 4.

[7] F. Furger, Klugheit und Wandel sittlicher Normen: Concilium 4 (1968) 376–382.

[8] C. van Ouwerkerk, Biblisches Ethos und menschlicher Kompromiss: Concilium 1 (1965) 367–374; ders., Christus en de ethiek: Tijdschr. v. Theol. 6 (1966) 307–317; ders., Säkularität und christliche Ethik: Concilium 3 (1967) 397–416.

[9] Vgl. die kirchliche Verurteilung der Lehre vom «peccatum philosophicum seu morale»: Decr. S. Officii vom 24. August 1960 (DS 2291).

[10] Concilium 1 (1965) 370.

[11] Tijdjschr. v. Theol. 6 (1966) 316.

[12] Concilium 3 (1967) 412f.

[13] W. H. M. van der Marck, Het Christusgeheim in de menselijke samenleving. Hoofdlijnen van en christelijke ethiek (Roermond 1966).

[14] aaO. 28.

[15] aaO. 26.

[16] aaO. 55; 58.

[17] Dogmatische Konstitution «Lumen Gentium», Nr. 16; Kommentar von J. Grillmeier: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I (1966) 205–207.

[18] Pastorale Konstitution «Gaudium et Spes», Nr. 16.

[19] Vgl. A. Darlap, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte: Mysterium Salutis I (Einsiedeln 1965) 3–156, vor allem 80–90.

[20] J. Ratzinger, «Salus extra Ecclesiam nulla est»: Veranderd Kerkbewustzijn = Do-C dossiers 4 (Hilversum 1965) 18–30.

[21] Viele moderne religiöse Veröffentlichungen sind charakterisiert durch eine fast beschwörende Anwendung von Adjektiven: wahre, authentische, radikale, unbedeutende, unbedingte Menschlichkeit.

[22] Vgl. S. Thomas, S. Th. 1–2, q. 5, a. 5, ad 1.

[23] In diesem Zusammenhang wird an den anthropologischen Grundlagen der Pastoralen Konstitution «Gaudium et Spes» Kritik geübt – F. Houtart/F. Hambye, Politisch-soziale Implikationen des Zweiten Vatikanums: Concilium 4 (1968) 443–449.

[24] P. Ricœur, L'image de Dieu et l'épopée humaine: ders., Histoire et vérité (Paris [2]1964) 112–131; im gleichen Band auch Le socius et le prochain, 99–111.

[25] aaO. 48.

[26] J. Ratzinger, Heilsgeschichte und Eschatologie. Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens: Theologie im Wandel. Festschrift Tübingen (München/Freiburg 1967) 68–69.

[27] B. Willems, De verlossing in kerk en wereld (Roermond 1967).

[28] Vgl. P. Ricœur, Finitude et Culpabilité II. La symbolique du mal (Paris 1960) 243–260.

[29] K. Rahner, Warum und wie können wir die Heiligen verehren?: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 283–303.

[30] J. Kraus, Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie: Freib. Zeitschr. f. Phil. Theol. 13/14 (1966/67) 23–46.

[31] B. Schüller, Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis: Theol. und Phil. 41 (1966) 481–503.

[32] E. Simons, Die Bedeutung der Hermeneutik für die katholische Theologie: Catholica 21 (Münster 1967) 184–212.

[33] E. Schillebeeckx, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: Concilium 4 (1968) 411–421.

[34] Vgl. E. Hamel, L'usage de l'Écriture Sainte en théologie morale: Gregorianum 47 (1966) 53–85; J. Blank, Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament: Concilium 3 (1967) 356–362; F. Böckle, Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?: Zeitschr. f. Evang. Ethik 11 (1967) 148–159.

[35] Vgl. Ph. Delhaye, Le decalogue et sa place dans la morale chrétienne (Brüssel/Paris 1963).

[36] K. Rahner, Zur theologischen Problematik einer «Pastoralkonstitution»: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 613–636.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

THEO BEEMER

geboren am 4. Oktober 1927 in Driebergen-Rijsenburg (Niederlande), 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Nimwegen, Löwen und München. Er ist Doktorandus der Theologie und seit 1966 Lektor für Moraltheologie an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte: De kerk van morgen (Roermond 1966), ist Redaktor der Zeitschrift «Katholiek Artsenblad», in der er mehrere Artikel über medizinische Deontologie veröffentlichte.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Das ethische Problem der Universitätsrevolution

Mit Bezug auf die Situation der Wissenschaftler in den Vereinigten Staaten sagte Albert Einstein im Jahre 1954:[1] «Wenn ich mich noch einmal als junger Mann entschließen könnte, wie ich im Leben mein Brot verdienen möchte, würde ich nicht daran denken, Wissenschaftler, Gelehrter oder Lehrer zu werden. Ich würde eher Klempner oder Hausierer, um so wenigstens die Hoffnung haben zu können, in bescheidenem Maße eine Unabhängigkeit zu finden, soweit sie unter heutigen Umständen noch möglich ist.»

Die Unfreiheit des Berufes in der heutigen Gesellschaft ist in dieser Concilium-Nummer schon unter mehreren Gesichtspunkten zur Sprache gekommen. Dieses Gefühl der Unfreiheit hat sich auch jener Institution bemächtigt, die früher als das Bollwerk der Freiheit und Autonomie galt: der Universität. Diese Dokumentation hat nicht die Absicht, eine erschöpfende Aufzählung der Ausbrüche dieses Gefühls der Unfreiheit in der modernen Universitätsrevolution zu geben. Eine Übersicht darüber findet man an anderer Stelle.[2] Sie will vielmehr nach den ethischen Problemen suchen, die bei dieser Revolution im Vordergrund stehen. Da diese Revolutionen auf der Bruchlinie zwischen einer verschwindenden Kultur und einer noch nicht vorhandenen neuen Kultur stattfinden, liegt es nahe, daß sich in diesen Revolutionen neue ethische Probleme anmelden. Diese Probleme drehen sich alle um den ethischen Charakter der Freiheit. Freiheit wird dann nicht verstanden als die mehr oder weniger unbehinderte Möglichkeit, an derartigen Revolutionen teilzunehmen, sondern mehr als das Kennzeichen der Gemeinschaft, die sich um das menschliche Erkennen und Wissen zusammenfindet, um auch in dieser zukünftigen Gesellschaft dem menschlichen Erkennen und Wissen diese Freiheit zu sichern, die es gerade als menschliches Erkennen und Wissen nötig hat.[3] Wenn in dieser Dokumentation also von der Ethik in Zusammenhang mit der Universitätsrevolution gesprochen wird und von dem Platz, den die katholische Universität darin einnimmt, geht es selbstverständlich um eine sogenannte Makro-Ethik und nicht um die ethischen Auffassungen oder Verhaltensweisen einzelner Personen. Viel guter Wille und Verantwortung einzelner wird durch unsittliche Makro-Strukturen gelähmt. Eine der Aufgaben, die sich diese Universitätsrevolution stellt, ist gerade die Offenlegung der Unsittlichkeit dieser Makro-Strukturen, die die Universität ihrer Freiheit und Autonomie beraubt haben. Dabei ergibt sich die Frage, wie weit die christliche Sicht auf Wahrheit und Wissenschaft diese gesellschaftlichen Tendenzen von einer christlichen Ethik her beeinflussen kann. In Enzykliken wie «Pacem in terris» und «Populorum progressio»[4] wurde etwas Ähnliches für die Friedensethik und die Entwicklungsethik unternommen; in Zusammenhang damit wurde von Johannes XXIII. auch schon auf die Probleme der Berufswahl und auf die Unterrichtsprobleme hingewiesen.

Aus verschiedenen Gründen haben wir dem Wort «Universitätsrevolution» vor etwa «Studenten-Revolte» u. ä den Vorzug gegeben – einmal, weil es in dieser Revolution nicht um Studenten, Professoren oder um die Verwaltung der Universität geht, sondern um das Miteinander-Funktionieren dieser drei Faktoren und um ihren Zusammenhang mit der Gesellschaft. Deshalb gibt sich die Universitätsrevolution auch nicht zufrieden mit der Änderung des Status der Studenten oder der Professoren, noch mit der bereits durchgeführten oder geplanten Verwaltungsreform. Man ist davon überzeugt, daß die Universität durch Reformen in diesen drei Sektoren nicht zu retten ist, sondern daß ein Fragezeichen hinter das Institut der Universität selbst gesetzt werden muß.[5] Die Universität wird sogar schon tot genannt,[6] und man ist davon überzeugt, daß sie in ihrer alten Gestalt nicht mehr auferstehen wird.[7]

Ginge es nur um eine Reform, so genügte es, wenn die Institution Universität, die in ihrer heutigen Gestalt aus dem deutschen Idealismus stammt (Humboldt), den Forderungen dieser Zeit angepaßt würde; wenn die defekten Teile des Apparates ersetzt oder reguliert würden. Zur Revolution entschließt man sich, wenn – nach Analyse der Umstände – keine Hoffnung mehr auf Anpassung durch Evolution besteht; wenn es keinen Referenzenrahmen mehr für das bestehende Institut gibt, so daß dieses möglichst schnell und zwar mit Gewalt beseitigt werden und durch etwas Neues ersetzt werden muß. Auch das stellt ein ethisches Problem. Wann kann der Mensch eine Institution mit Gewalt aus dem Weg räumen und die soziale Ordnung

in Gefahr bringen, um an ihre Stelle etwas Neues zu setzen? Die formale Antwort seitens des Lehramtes lautet: Im Falle tödlicher Bedrohung des Gemeinwohls des Staates oder einer Bevölkerungsgruppe. Ist das Gemeinwohl durch die alteingesessene Institution der heutigen Universität in Gefahr? Und wenn das Gemeinwohl in Gefahr ist, wird diese Gefahr durch die Universitätsrevolution, wie wir sie heute kennen, abgewendet? Die ethische Frage lautet dann: Ist diese Revolution ein Motor oder ein Ventil? Wenn sie nur ein Ventil ist, ist sie wahrhaftig der beste Regulator für die überlieferte Ordnung. Nun geht es in der Universitätsrevolution nicht nur um die Universität selbst, sondern gerade um die Gesellschaft, um die überlieferte Ordnung, durch die diese Universität möglich gemacht wurde und von der sie als Machtmittel benutzt wird. Will die Universitätsrevolution also wirklich ein Motor sein, dann wird sie auch Gesellschaftskritik üben und sich praktisch gegen die gefestigte Ordnung kehren müssen, und zwar mit einer vernünftigen Alternative.[8]

Einen Außenstehenden mutet es wahrscheinlich eigenartig an, daß man der Universitätsrevolution so viel Aufmerksamkeit schenkt. Übertreibt man nicht ihre Wichtigkeit, etwa weil es dabei um eine Elitegruppe geht? Die Antwort auf diese Frage lautet negativ, wenn man beachtet, daß eine auffallende Analogie zwischen der Arbeiterrevolution des Sozialismus und des Marxismus[9] und der Universitätsrevolution besteht. Wissenschaft ist ja in unserer Gesellschaft das Produktionsmittel schlechthin geworden, wie für die marxistische Revolution die körperliche Arbeitskraft das Produktionsmittel schlechthin war. War es der Vorwurf des Marxismus gegenüber dem Kapitalismus, daß er die Arbeiter ausbeute und so sich selbst entfremde, so wirft die Universitätsrevolution Staat und Industrie vor – mögen diese nun kapitalistisch oder marxistisch orientiert sein –, daß sie die Wissenschaftler ausbeuten und sie ihrem eigenen Menschsein entfremden. Sie machen ja aus der Wissenschaft eine Funktion der Produktion und der Macht. Wenn man die Wissenschaft auf diese Art zu einer Funktion macht, wird sie sich selbst entfremdet. Deshalb richtet sich die Universitätsrevolution mit innerer Notwendigkeit gegen Staat und Industrie.[10] Der Ansatz dieser Revolution lautet: Wer wird in der Zukunft das Intelligenzpotential der Menschheit und der Wissenschaft manipulieren dürfen?[11] Die Universitätsrevolution tritt für eine neue Autonomie der Wissenschaft ein.[12] Das Institut Universität kann zwar noch immer den Eindruck erwecken, durch seine Privilegien und Rechtsbräuche ein unabhängiges Institut zu sein; aber in Wirklichkeit ist es an Interessengruppen gebunden.[13] Wie der Marxismus das Arbeitspotential von den Arbeitern selbst genutzt sehen wollte,[14] so wollen die Führer der Studentenrevolution das Potential Intellekt in Händen der Wissenschaftler selbst, der Studentenräte und Fachschaften sehen, um eine neue, für die Wissenschaft bisher ungekannte Autonomie ins Leben zu rufen. Auch hier stoßen wir also wieder auf ein ethisches Problem, weil es eine Frage nach der Macht über die an sich freie Wissenschaft ist. Eine klare Antwort auf diese Frage wurde in den Ereignissen, die wir kennen, bisher noch nicht gegeben. Wohl zeigte sich schon, daß von einer absoluten Autonomie keine Rede sein kann, weil sowohl die Forschung wie auch der Universitätsbetrieb aus sich heraus nicht so produktiv sind, daß sie ökonomisch für sich selbst sorgen können: eine wirtschaftliche Abhängigkeit wird deshalb wohl für immer unvermeidlich bleiben.

Aus dem bisher Gesagten wurde schon klar, daß die Wurzeln der Universitätsrevolution tiefer liegen; daß die tatsächlichen Ausbrüche der sozialen Unzufriedenheit bei Studenten und Professoren oder auch bei der Verwaltung in einem gegebenen Augenblick in Berkeley oder in Nanterre zutage treten, ist von diesem Gesichtspunkt aus nebensächlich. Übrigens wurde schon im Jahre 1917 in Córdoba (Argentinien) ein Versuch gemacht, zu neuen Strukturen im Universitätssystem zu kommen, sogar in einer Art, die viel Ähnlichkeit mit dem Bild hat, das den meisten Teilnehmern an der Revolution von heute als vages Zukunftsbild vor Augen schwebt[15]: eine Universität, die in demokratischer Weise vom Volk getragen wird. Ideologisch ist die Universitätsrevolution die letzte Konsequenz aus der Französischen Revolution und ein historischer Ausfluß der marxistischen Arbeiterrevolution. Weil die Einrichtung Universität eine eindeutig westliche Herkunft verrät, kommt in manchen Gegenden zu den bereits angegebenen Gründen für die Universitätsrevolution auch noch die Entkolonisierungstendenz hinzu. Vor allem letztere verändert in manchen Ländern, etwa in Südamerika und Afrika, in Indien und im Nahen Osten, bedeutend das Gesicht der Universitätsrevolution. Wir wollen deshalb in einem ersten Punkt die Internationalität der Universitätsrevolution dokumentieren; sodann soll die Auswirkung in der gegenwärtigen Besinnung auf Statut und Aufgabe der katholischen Universität gezeigt werden, um in einem dritten Punkt zu fragen, welches Zu-

kunftsbild von der Universität bei den heutigen Publikationen in den Vordergrund tritt, und was dabei der Beitrag der katholischen Universität sein kann.

I. WIE INTERNATIONAL IST DAS FAKTUM DER UNIVERSITÄTSREVOLUTION?

Für Dokumentationen in einer Zeitschrift, die international sein will, ergibt sich immer die Schwierigkeit, wie international die Fakten sind, die dokumentiert werden. Bei der Universitätsrevolution scheint das auf den ersten Blick keine Frage zu sein. Es ist ja nirgendwo mehr eine Universität zu finden, wo die Revolution nicht irgendwie an den überlieferten Strukturen rüttelt. Es scheint ein Phänomen zu sein, das überall dasselbe Gesicht zeigt. Bei näherem Zusehen rücken aber starke Unterschiede ins Blickfeld, weil die Stellung der Universität in der Gesellschaft und ihre Bindung an Interessengruppen international sehr verschieden ist. Im großen und ganzen lassen sich vier Regionen unterscheiden, die im allgemeinen Bild der Universitätsrevolution trotzdem ihr eigenes Gesicht zeigen: 1. Nordamerika und Westeuropa, 2. Lateinamerika, 3. die Entwicklungsländer und 4. die marxistischen Länder, bei denen mit Beziehung auf die Universitätsrevolution zwischen der kulturellen Revolution im chinesischen Marxismus und der Studentenrevolution im dogmatischen Marxismus (z. B. Polens) unterschieden werden muß.

1. In Nordamerika und Westeuropa

Wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, im Auftragsbereich der Universität zwischen ihrer Bildungsaufgabe, ihrem Lehrauftrag und ihrer Pflicht zur Forschung unterscheidet, so richtet sich in der Region Nordamerika und Westeuropa die allgemeine Unzufriedenheit zumal gegen die Unzulänglichkeit der Forschung. Das mag zunächst eigenartig klingen, weil gerade in dieser Region – bestimmt in den Vereinigten Staaten – viel Geld für die Forschung zur Verfügung gestellt wird.[16] Aber die Universitätsrevolution richtet sich hier gerade gegen die wechselseitige Bindung von Industrie und Staat einerseits und Universität anderseits, obwohl auch den revolutionär Gesinnten klar ist, daß durch eine enge Verbindung von Staat, Universität und Industrie der wirtschaftliche und technische Wohlstand gesichert wird. Trotzdem wird dagegen Widerspruch angemeldet, weil die Wahlmöglichkeit der Forschung (die an sich unendlich ist) durch die Nützlichkeitsfrage begrenzt wird: Dient sie der Produktivität und dient sie dem technischen und wirtschaftlichen Fortschritt? Diese Funktionalisierung der Forschung zieht auch der finanziellen Hilfe, die der Forschung gegeben wird, ihre Grenzen. Es ist fast selbstverständlich, daß die Schwerindustrie, die hier zusammen mit dem Verteidigungs- oder Kriegsapparat des Staates als wichtigster Geldgeber auftritt, nur jene Forschung ermöglicht, die für Industrie und Verteidigung nützlich ist. So kommt es, daß gerade die Probleme der Unterentwicklung und der Kriegsführung in Vietnam immer in die Debatte um die Universitätsrevolution hineingebracht werden.[17]

2. Lateinamerika

In Lateinamerika liegt der Akzent der Universitätsrevolution vornehmlich auf der Bekämpfung der Universität als Eliteprivileg.[18] Die Möglichkeiten, daß jeder Begabte studieren kann, mögen zwar in den meisten lateinamerikanischen Staaten vorhanden sein; die Voraussetzungen dafür sind jedoch keineswegs vorhanden. Der Grundunterricht ist schwach; die weiterführende Schule ist für die Intelligenz des Proletariats praktisch nicht zugänglich. Und diese Mängel sind wiederum der beharrlichen Weigerung der herrschenden Macht zuzuschreiben, das Land genügend zu industrialisieren. Man kann allerdings verstehen, daß lateinamerikanische Kapitalisten nicht besonders viel dafür übrighaben, in ihrem Lande Geld in der Errichtung von Industrien zu investieren. Sie überlassen das lieber den Vereinigten Staaten und begnügen sich selbst mit der Lieferung der Grundstoffe. Dadurch ergibt sich ein Proletariat, weil die Techniker für die vorhandenen Industrien in den Vereinigten Staaten ausgebildet werden. Es wird kein Versuch unternommen, im eigenen Lande an den Universitäten eine Bewegung in Gang zu bringen, die die Beta-Fakultäten so erweitert, daß sie einigermaßen mit dem vergleichbar wären, was auf diesem Gebiet in den westeuropäischen Ländern, in den Vereinigten Staaten und vor allem in Rußland geleistet wird. Was die Nordamerikaner gern als Beitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung in diesen Ländern bezeichnen, wird von den Studenten Südamerikas wirtschaftlicher Imperialismus genannt. Die Universitätsrevolution besteht denn hier auch vor allem in dem Versuch, dem Proletariat trotzdem auf die eine oder andere Weise die Möglichkeit zur Entwicklung zu geben. Ihre Streiks

sind für gewöhnlich Streiks aus Solidarität mit den Proletariern. Das kann auf Außenstehende den Eindruck kommunistischer Infiltration machen; in Wirklichkeit ist es ein Versuch, das intellektuelle Potential des Volkes zu entwickeln.

Dieser Protest gegen die Elite-Universität äußert sich auch noch auf anderer Ebene. Es gibt Staatsuniversitäten, die besser ausgestattet sind als die vielen sog. kleinen Universitäten. Aber die kleinen Universitäten sind nur zugänglich für die Intelligenz der oligarchischen Oberschicht. Die Staatsuniversitäten können nur zehn Prozent des intellektuellen Potentials aufnehmen. Die kleinen oligarchischen Universitäten, aus denen sich kein einziges revolutionäres Geräusch hören läßt, fangen die Intelligenz aus den höheren Kreisen auf; der Rest kann keine Universitätsbildung erhalten. Die kleinen Universitäten haben nur Alpha-Fakultäten und liefern die Akademiker des Regierungskorps (Recht, Wirtschaft, Soziologie). Die Studenten der Staatsuniversität sind von Arbeitslosigkeit bedroht, wenn sie zu Ende studiert haben. Nicht daß der Arbeitsmarkt an sich mit Intellektuellen übersättigt wäre; im Gegenteil ist überall Mangel an Medizinern, Technikern und überhaupt an geschulten Kräften auf akademischer Ebene, weil kein Studierter in dem nichtindustrialisierten weiten Land, wo es keine Wirtschaft, keinen Wohlstand und kaum ein kulturelles Leben gibt, eine Karriere vor sich hat, so daß die am idealsten gesinnten Intellektuellen geistig unterzugehen drohen. Die Intellektuellen mit akademischem Abschluß, die in der Stadt keinen ihrer Universitätsbildung entsprechenden Arbeitsplatz finden können, sind ein Infektionsherd der Rebellion für die Studenten, die dasselbe Schicksal erwarten kann. Die Studenten aus dem gehobenen Mittelstand sind dabei am anspruchsvollsten und am rebellischsten und finden ein williges Ohr bei ihren Kommilitonen aus den unteren Schichten.[19] Ein Mann wie Rosier, der das Universitätsmilieu Lateinamerikas aus Erfahrung kennt und als Europäer die Möglichkeit hat, es mit dem Universitätsmilieu Westeuropas zu vergleichen, findet, daß trotz allem Idealismus (auch von Studenten aus den oligarchischen Schichten), die Universitätsrevolution Lateinamerikas einen negativen, zanksüchtigen und sogar pathologischen Zug zeigt. Sie sind zwar Stoßtrupps; aber die positiven Fortschrittspläne für das Land werden nicht von ihnen entworfen. Diese sind und bleiben in Händen der führenden Schichten. Nach seiner Ansicht fehlt es ihnen an Führern und an einem klaren Zukunftsideal; es geht noch zu viel um den Bruch mit der Vergangenheit. Um den geistigen und kulturellen Hunger eines großen Volkes stillen zu können, ist eine Umstrukturierung Lateinamerikas nötig. Einem Volk kulturelle und akademische Bildung geben zu wollen, ohne gleichzeitig die materiellen Bedingungen zu schaffen, damit die kulturelle und akademische Bildung wirksam werden kann, kommt tatsächlich auf die Vergrößerung einer schon bestehenden Enttäuschung hinaus und auf die Intensivierung des schon vorhandenen Geistes des Nonkonformismus und der Revolution.

3. In den Entwicklungsländern

In den Entwicklungsländern wird das Universitätsinstitut in aller Schärfe als westliches Machtprodukt gesehen: Die Universität macht die Intelligenz für das eigene Land unbrauchbar und lockt sie dadurch dorthin, wo sie zwar nicht unbedingt gebraucht wird, wo sie aber trotzdem eine bessere Stellung finden kann. Die Universität ist in Europa geboren und in den letzten hundert Jahren auch in den Vereinigten Staaten groß geworden. Sie zeugt von großem geschichtlichem Wachstum, enormem Kulturbesitz und Beherrschung der Natur – Ideen und Kräfte, auf die die Intelligenz der unterentwickelten Länder mit Neid schaut, die aber außerhalb Europas praktisch nirgendwo voll verwirklicht werden können, weil die übergroße Mehrheit des Volkes noch zu primitiv denkt. Die vorhandenen Universitäten bilden für die Intelligenz ein Sprungbrett nach amerikanischen oder europäischen Universitäten. Dadurch wird ein Ausbau der Universitäten in den Entwicklungsländern, die oft von kirchlichen Genossenschaften oder industriellen Unternehmen begründet wurden, verhindert. Trotzdem kommt es auch in diesen noch jungen, erst halb herangewachsenen Universitäten, die sich auf internationalem Niveau noch nicht messen können, zu einer Art Universitätsrevolution. Man hat das wohl damit beiseite schieben wollen, dies sei nur ein Versuch, amerikanische und westeuropäische Universitäten nachzuahmen,[20] um einen bestimmten Status zu bekommen und sich mit einer Weltbewegung solidarisch zu zeigen.[21] Aber näher liegt, es als Protest gegen einen Abrahmungsprozeß zu sehen, bei dem die Intelligenz in diesen Entwicklungsländern abgeschöpft und fortgeschleppt wird. Oft wird es so dargestellt, als ob das alles eine politische Manipulation der großen Industriemächte sei, die davon überzeugt seien, daß Westeuropa und Amerika die

Ideen liefern müssen, für die die Entwicklungsländer die Arbeitskraft stellen dürfen.[22] Die Hypothese, daß diese Universitätsrevolutionen durch einen Welt-Marxismus zugunsten der Weltrevolution ausgenutzt werden, hat gegen sich, daß der Marxismus gerade in den Universitätskreisen der Entwicklungsländer keine Kraft zu haben scheint, um die Intelligenz auf die Dauer zu fesseln.[23] Die nächstliegenden Gründe für diese Revolutionen sind vielmehr das geringe Niveau des Dozentenstabs und die Korruption der Universitätsverwaltung. Wenn Lehren, Bilden und Forschen die drei Aufgaben der modernen Universität sind, so fehlt es in diesen Universitäten noch derart an der Erfüllung dieser ersten Aufgabe (dem Lehren), daß schon das unter den Studenten Grund genug für eine Unzufriedenheit ist, die sich in Revolutionen nach europäischem und amerikanischem Muster äußert.

4. Die marxistischen Länder

Die russische Revolution hatte die Universitäten anfangs unbehelligt gelassen; aber seit den dreißiger Jahren ist die Universität ein Instrument des Staates. Am wissenschaftlichen Niveau dieser Universitäten zweifelt niemand. Über den Widerstand gegen die konsequente Funktionalisierung der Universität in Rußland sind wir schlecht informiert. Über zwei Explosionen studentischen Unbehagens – in der Tschechoslowakei und in Polen – wissen wir etwas mehr;[24] in Rußland selbst werden von den Studenten Flugblätter gegen die Regierungen in der UdSSR verteilt. Die westliche Universitätsrevolution wird in der Sowjetunion als Weiterführung der russischen Revolution dargestellt, anderseits aber auch als Ideologie der neuen Linken angeprangert: als utopistisch-anarchistische und antikommunistische Richtung.[25] Die Universitätsrevolutionen in der Sowjetunion selbst oder in Ländern des Warschauer Pakts sind vor allem durch einen Zug nach politischer Freiheit und durch ein national-kulturelles Bewußtsein charakterisiert; in Rußland selbst richten sie sich wohl auch gegen eine spezielle Handhabung des «Numerus clausus»: das Abschlußdiplom der weiterführenden Schulen verleiht in Rußland das Recht, an einer Ausscheidungsprüfung für den Hochschulunterricht teilzunehmen. Eine im voraus festgelegte Zahl von Studenten (die Besten) wird danach zugelassen. Die anderen können auf Wunsch durch Fernkurse oder Abendschulen zu einer höheren Ausbildung kommen. Dieses System bietet gewiß Möglichkeiten, die Ernsthaftesten und Fähigsten als zukünftige Spezialisten auszuwählen und läßt den anderen, die sich anstrengen wollen, alle Möglichkeiten offen. Der Akzent liegt in den marxistischen Ländern aber, aufgrund der materialistischen Ideologie, auf den Beta-Wissenschaften. Die philosophischen Fakultäten, Soziologie, Geschichte und Wirtschaftswissenschaften scheinen, wie in den Vereinigten Staaten und in Westeuropa, die Protestherde gegen unwissenschaftliche Handhabung dieser geisteswissenschaftlichen Disziplinen zu sein. Auch eine zu enge Bindung des Universitätsunterrichts an den Arbeitsmarkt scheint vielen Studenten Anlaß zum Protest zu sein, der aber schleunigst unterdrückt wird. Diese Unterdrückung ist um so leichter möglich, da die meisten Studenten durch Einfluß des herrschenden Regimes politisch uninteressiert sind.[26]

Einen anderen Charakter zeigt die Bewegung, die im kommunistischen China mit «Kulturrevolution» bezeichnet wird, deren Träger die junge chinesische Intelligenz ist. Mao scheint sie anfangs als Hirntrust der chinesischen Revolution und eines eigenen Stils des chinesischen Marxismus gedacht zu haben. Seit 1967 setzt das Regime jedoch wieder all seine Hoffnung auf die Arbeiter und Soldaten. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß das neue China in absehbarer Zukunft der chinesischen Intelligenz eine echte Freiheit der Meinungsäußerung zugestehen wird. Die Repressalien sind außerordentlich hart: Studenten werden zu Militärdienst und Zwangsarbeit bei den Bauern verurteilt, ohne je noch einmal hoffen zu können, an einer Universität zugelassen zu werden.[28]

Welche Rolle spielt nun in diesen vier Regionen die katholische Universität in Beziehung auf die Studentenrevolution? Erste Feststellung: In vielen Ländern gibt es sie gar nicht. In Zusammenhang mit der Kulturrevolution in China hat man darauf hingewiesen, daß es durch das Fehlen einer katholischen Universität keinen Beitrag zur chinesischen Entwicklung gegeben hat. Die Fu-Jen-Universität von Formosa (2493 Studenten) kann heute keinen Einfluß mehr ausüben und wird mit dem «westlichen Kapitalismus» gleichgesetzt.

In den übrigen vier Regionen springt zunächst die ungleiche Verteilung der katholischen Universitäten ins Auge. In der ersten Region sind es 93, in der zweiten 45, in Entwicklungsländern 6 und in Ländern unter marxistischem Einfluß ist es praktisch nur die katholische Universität von Lublin

(1698 Studenten), zu der man vielleicht noch die erst zehn Jahre alte katholische Universität von Dalàt (500 Studenten) in Süd-Vietnam rechnen sollte.

Für die meisten katholischen Universitäten gilt noch als Ziel, von dem Paul VI. in seinem Glückwunschbrief an die Universität Dalàt schreibt:[29] «former des maîtres et des cadres compétents en même temps qu'elle aide les jeunes chrétiens à approfondir leur foi et à témoigner activement de leur charité.» Die Universitätsrevolution ist aber gerade gerichtet gegen die Kaderformierung und Kaderbildung als ein Ziel der Universität. Die meisten Staaten haben ihre Universitäten als Bildungsstätten für ihre Verwaltungsstäbe und Wirtschaftskader gedacht und die Hochschulen für die Führungsstäbe der Industrie. Es ist also nicht verwunderlich, wenn auch die Kirchen ihre Universitäten als Ausbildungsstätten für ihre Führungsgremien vorgesehen haben. Diese Periode scheint aber vorbei zu sein oder wenigstens stark unter Kritik des Protestes zu stehen. Die Unruhen in Nimwegen und Washington kann man unter dieser Perspektive sehen und ebenfalls die Studentenunruhen in der (kirchlichen Universität der) Gregoriana in Rom. Übrigens scheint die römische Linie in die Richtung einer oder zwei wirklich wissenschaftlicher Universitäten zu gehen: an Stelle einer Vielfalt kleiner theologischer Fakultäten.[30] In Südamerika rangieren die meisten katholischen Universitäten unter den kleinen Universitäten, auf denen es ruhig zugeht. Die Katholiken an den Staatsuniversitäten (vornehmlich aus dem kleinen Mittelstand und dem Arbeiterstand) mischen recht aktiv in der Studentenrevolution mit. Bemerkenswert ist die sich wandelnde Haltung der Katholiken in der DDR;[31] aus einer desinteressierten Haltung gegenüber dem Universitätsbetrieb sind sie, nachdem sich nun auch die streng marxistisch strukturierten Staatsuniversitäten der DDR als nicht immun gegen die revolutionäre Bewegung gezeigt haben, zu einer aktiveren Haltung übergegangen. In Frankreich, wo die Universitätsrevolution exemplarisch genannt werden darf, haben die katholischen Studenten daran einen beträchtlichen Anteil gehabt: nicht nur an den Kundgebungen, sondern mehr noch am theoretischen Durchdenken der Hintergründe und Beweggründe der Mai-Revolution.[32] Nach einem zögernden Anfang hat auch die katholische Hierarchie eine positive Haltung gegenüber den Protesten angenommen, so daß die Bewegung auch in manchen Pfarrgemeinden Leben bekam und Gegenstand der Predigt wurde. Das niederländische Experiment der Studenten-Ecclesia scheint ein spezifischer Ausfluß der Protestbewegung zu sein, durch die der allgemeinen Unzufriedenheit über die Bindung der Universität an das Establishment auch die Unzufriedenheit an den festgefahrenen Strukturen der Kirche hinzugefügt wurde. In den Vereinigten Staaten und in Kanada haben die katholischen Universitäten unbewußt an einem Ziel der Studentenrevolution mitgewirkt: an der Demokratisierung des Hochschulunterrichts. Als der Katholizismus nach Amerika kam, hatten die protestantischen Kirchengemeinschaften bereits ihre Universitäten. Die Katholiken, die meistens zu den unteren Schichten der amerikanischen Gesellschaft gehörten, haben sich dadurch Ansehen in der Nation erworben, daß sie den Unterricht für Katholiken – sowohl den auf den unteren wie auch auf den höheren Ebenen – in eigene Hände nahmen. Dadurch erhielt eine breite Schicht der Bevölkerung, der z. B. in Lateinamerika niemals ein höherer Unterricht möglich gewesen war, Zugang zu den Universitäten. Im allgemeinen kann man sagen, daß die katholischen Universitäten als solche eher konservativ als progressiv ausgerichtet waren. Offiziell wurde die Universität als ein Weg des Apostolats gesehen und als Gegengewicht gegen die Staatsuniversitäten. Wie alle freien Universitäten leben sie aber z. Z., im Vergleich zu den Staatsuniversitäten, unter ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnissen. Studenten an Staatsuniversitäten haben aber niemals weniger an Unruhen teilgenommen als die anderer Universitäten.[33]

II. STATUT UND AUFGABE DER KATHOLISCHEN UNIVERSITÄT

Das Statut der katholischen Universität war bis vor kurzem sehr klar: sie war eine Universität, die als Einrichtung an die katholische Kirche gebunden war. Bei sorgfältigem Studium der Berichte des Kongresses über die Zukunft der katholischen Universität, der im Jahre 1968 in Congo von der F.I.V.C. einberufen wurde,[34] stößt man aber auf auseinandergehende Auffassungen von der katholischen Universität. Zur Erläuterung nennen wir einige dieser Auffassungen: Die katholische Universität ist eine Universität, die von der katholischen Hierarchie gegründet wurde und verwaltet wird; sie ist eine freie Universität, die sich von der Staatsuniversität unterscheidet; sie ist eine Universität, die sich in ihrem Unterricht vom Lehramt lenken läßt; sie ist eine Universität, die den Glauben der Professoren und Studenten schützt; sie ist

eine Elite-Universität; sie ist eine Universität, die die kulturelle Krönung der katholischen Bildungsarbeit ist usw. Fast alle diese Auffassungen haben jetzt ihre Selbstverständlichkeit verloren – sogar in Lateinamerika.[35] Trotzdem ist man ziemlich allgemein davon überzeugt, daß die Errungenschaft, welche die katholische Universität darstellt, nicht ohne weiteres aufgegeben werden darf. Man ist zu einer Neubewertung gekommen, die den Akzent mehr auf den Charakter der katholischen Universität als Universität als auf den Charakter katholisch legt,[36] jedoch ohne daß man von einer Universität träumt, die vollkommen autonom sein könnte. Im ganzen kann man zwei Richtungen unterscheiden. Es gibt eine Richtung (der Beitrag von *Luyten* in dieser Nummer ist ein gutes Beispiel dafür), die die Katholizität der katholischen Universität darin sucht, daß sie von einem Weltbild aus katholischem Geiste gestützt wird. Es müßte dann eine echte geistige Einheit sein, die die verschiedenen Disziplinen durchzieht und die Auffassung von der Einheit aller Wissenschaft aus dem Glauben ideal verwirklicht. Dabei wird der Glaube als eigene Erkenntnisquelle gesehen: Der Katholik steht der Gesamtheit der Erkenntnis günstiger gegenüber, weil er eine eigene Erkenntnisquelle hat, welche die andern Erkenntnisquellen ergänzt. Das knüpft noch bei der Auffassung von der Universität an, wie sie Humboldt vertrat und die hundert Jahre lang das Modell für die deutsche Staatsuniversität abgegeben hat: Einheit aller Professoren, Einheit aller Wissenschaften, die mit uneigennütziger Unterstützung des Staates das Wissenschaftsmonopol hat. Seit der Amerikanisierung der Universität, die auch die europäischen Universitäten nicht unberührt gelassen hat, ist diese Auffassung durch die Demokratisierung und Politisierung der Universität überholt. Eine andere Auffassung sucht das Katholischsein der katholischen Universität in dem, was jeder Wissenschaft vorausgeht: im spontanen Bei-sich-Sein in der Welt, die das einzige Zugangstor zu jeglicher Wissenschaft ist.[37] Da die Studentenrevolution von «Fachidioten» und von den Studenten als gedrillten Untertanen (Universitäten als Untertanenfabrik) spricht, wird sich die Universität von neuem auf die Menschlichkeit der Wissenschaft besinnen müssen. Jede Wissenschaft wird ihre Menschlichkeit aus der ursprünglichen menschlichen Erfahrung nehmen, der sie entspringt. Die Universität hat den Auftrag – wenn sie menschlich bleiben will –, die Wissenschaften wieder in die ursprüngliche Ganzheit zu integrieren, in die auch der Glaube hineingehört. Eine wertfreie Wissenschaft ist nicht möglich. Die ursprüngliche Erfahrung spielt in der ganzen Bemühung, zu Wahrheit und Wissen zu kommen, mit. Die ursprüngliche vorreflexive Erfahrung beschwört sowohl die speziellen positiven Wissenschaften wie auch die Annäherung zwischen den Disziplinen und die philosophische Besinnung. Die Universität weist wieder auf eine bestimmte Weltanschauung hin, im besprochenen Falle auf die christliche. Die bewußte Erfahrung des In-der-Welt-Seins ist denn auch Grund und Mutterschoß sowohl der Wissenschaft wie des Glaubens. Der Glaube verlangt von innen heraus nach Wissenschaft und Universität, nur so kann er sich als authentischer und zeitgenössischer Glaube behaupten. Wo die gläubige Gemeinschaft mit ethischer Verantwortung auf diese Frage eingeht, führt sie nicht nur zur Theologie, sondern auch zu einer universitas scientiarum. Es ist schon ohne weiteres klar, daß ein solches Verständnis nicht dazu dienen kann, die gläubige Freigebigkeit zur Stiftung noch weiterer katholischer Universitäten anzuregen. Es besteht keine Neigung, die Zahl der katholischen Universitäten zu erhöhen, sondern man will mehr als früher überlegen, bevor man zur Gründung einer katholischen Universität übergeht. Es besteht mehr Neigung, die bestehenden kleineren katholischen Universitäten zu koordinieren. Diese zweite Richtung knüpft ausdrücklich bei mehreren Elementen an, die auch im allgemeinen Universitätsstreit vorhanden sind, und bei dem, was man politisches Christentum genannt hat. Es setzt die Tatsache der katholischen Universitäten voraus, sucht aber nach neuen Perspektiven und lehnt es ab, anonym zu werden; es denkt eher an eine eigene Form der kritischen Universität, die bei der kritischen Aufgabe gegenüber der Gesellschaft anknüpft, die das Christentum in dieser Zeit in der Gesellschaft auszuüben hat. Existenz oder Gründung einer katholischen Universität wird nicht so sehr als ein erzwingbares Privileg oder ein unveräußerliches Recht betrachtet, sondern eher als Auftrag aus christlichem Engagement. Aus einem juridischen Privileg wird die katholische Universität zu einem ethischen Imperativ.[38]

III. WIE KATHOLISCH WIRD DIE UNIVERSITÄT DER ZUKUNFT SEIN?

Bei der Lektüre des Stroms von Veröffentlichungen (man spricht schon von der «papierenen Revolution»), den die Universitätsrevolten in Frankreich hervorgerufen haben, stößt man immer wieder auf

die Behauptung: Es gibt noch keine Universität.[39] Die Frage, wie und wann die Universität der Zukunft kommen wird, wird verschieden beantwortet. *L. Jerphagon* hat unlängst versucht, eine Skizze der Universität von morgen zu zeichnen: Lernprogramme werden zusammengestellt, in die Studenten einführen; die Programme sollen von Hochschullehrern behandelt werden, die von den Studenten nach politischen Kriterien gewählt werden; diese neue Universitätsarbeit kennt keine periodische Kontrolle und keine Examina; sie führt automatisch zu den verschiedenen akademischen Graden, wenigstens solange diese noch in der Gesellschaft verlangt werden; die Lernprogramme werden in Pläne von bestimmtem aktuellem Interesse eingeteilt (dabei geht es nicht nur um das Weitergeben des schon von den hinter uns liegenden Jahrhunderten zusammengestellten Pakets menschlichen Wissens); diese Pläne werden von Gruppen aufgestellt; an dieser Universität kann jeder eingeschrieben werden – ein Reifezeugnis für den Zugang zur Universität wird nicht verlangt; für die Zeit des Studiums wird ein angemessenes Gehalt ausgezahlt. Sucht man nach etwas konkreteren Konturen, so stößt man auf zwei Richtungen, in der man die Universität von morgen sucht.

1. Die eine Antwort geht auf Marcuse[40] zurück. Sie sagt, daß die Realisierung des eindimensionalen Menschen in einer Wohlfahrtsgesellschaft auch ein neues Kommunikationssystem für das menschliche Wissen in Form des unpersönlichen Computers mit sich bringen wird, der die Menschen der Zukunft befähigen wird, der Forderung eines ununterbrochenen Lernprozesses zu genügen. Eindringlich hat *Chirpaz*[41] darauf hingewiesen, daß die Perfektionierung des eindimensionalen Menschen zu einer eindimensionalen Gesellschaft führt, und das würde den Tod des Menschen selbst bedeuten: nach dem Tode Gottes auch den Tod des Menschen! Die Erfüllung des menschlichen Strebens in dieser Richtung durch eine vollkommen industrialisierte Gesellschaft würde den Menschen der eigentlichen Dimension seines Strebens und damit seiner Initiative, seines Schöpfertums und seines Auftrags, die Welt immer mehr zu humanisieren, entfremden. Diese Verkennung der eigenen Spannkraft des menschlichen Strebens würde den Menschen zu einer narzissischen Gesellschaft führen: Er würde in diesem eindimensionalen Universum stets sich selbst begegnen und niemals einem wirklich anderen. Ihm fehlt eine wirkliche Ethik. Für Marcuse gibt es nur das wirtschaftlich-soziale Problem und nicht das allgemein-soziale Problem der Verwirklichung der menschlichen Unabhängigkeit in fortdauernder Abhängigkeit von anderen.[42] Er hat kein Verständnis dafür, daß der Mensch nicht nur bei der Sorge um die wirtschaftlichen Mittel, sondern auch, wenn er seinem Leben Inhalt geben will, ja sogar bei der Entwicklung seines Selbstbewußtseins auf den Mitmenschen absolut angewiesen ist. Deshalb sieht er nicht die menschliche Gesellschaft als immer neu zu lösendes Problem, vor das sich die Universität gerade heute gestellt sieht. Die Universitätsrevolution entartet dann auch zu einem Spiel; die menschliche Bemühung in Arbeit und Studium läßt sich durch den sozialen Fortschritt nicht auf Spiel reduzieren, sondern sie bleibt eine ethische Aufgabe, die immer wieder harte Forderungen stellt, wenn sie wirklich zur Freiheit kommen und nicht in Sklaverei fallen will.

2. Die Antwort von Cohn-Bendit zeigt die Lösung, daß man nicht an die Struktur einer neuen Universität denken solle. Die einzige Aufgabe der Universitätsrevolution sei, den Zustand von Protest und Revolution als den einzigen fruchtbaren Humus weiterzukultivieren, aus dem die Universität von morgen von selbst erstehen werde. Das heißt der Frage ausweichen und es ablehnen, sich intellektuell zu bemühen, wenigstens nach einer denkbaren Universität von morgen zu suchen. Dieses Problem läßt sich nicht dadurch lösen, daß man den Unterschied zwischen Professoren und Studenten aufhebt und sie zu Senioren und Junioren macht, die in einem Team zusammenarbeiten. Man kommt hier in die Gefahr, in einem wirkungslosen Universitätsbetrieb zu landen. Die Autogenese der Universität der Zukunft ist ein utopistischer Ruf.

In beiden Fällen hat man den Eindruck, daß der Mensch, der durch die Wissenschaft das Bedrohliche einer despotischen Natur heute zu einem ihm fronenden Sklaven umgebogen hat, diese technisierte Welt als eine Art zweiter Natur verstehen will. Eine zweite Natur, die dieselbe magische Wirkung wie die unbezwungene ursprüngliche Natur auf ihn ausüben will! Es wird aber auch ein ethischer Auftrag bleiben, diese zweite Natur zu humanisieren, wenn das zunächst auch ebenso unmöglich scheint, wie es dem primitiven Menschen unmöglich schien, jemals die ihn bedrohende Natur, von der er abhängig war, in den Griff zu bekommen. Er geriete dann wieder in eine (wenn auch wissenschaftlich erkannte) Notwendigkeit, die wieder anonym und sogar despotisch dem Menschen ihre wissenschaftlich erkannten Gesetz-

mäßigkeiten auferlegt und ihn so wieder aufs neue sich selbst entfremdet. In einem derartigen Zustand darf er dann schon kein primitiver Sklave mehr sein, auch kein Proletarier; aber er wird trotzdem, wenn auch durch eine neue Instanz außer und über ihm, manipuliert. Diese Instanz heißt dann nicht mehr Kapital, sondern unpersönliches Wissen. Das bedeutete eine wirkliche Verengung der menschlichen Bewußtwerdung; diese Enge könnte so schmal werden – und bei Marcuse ist das schon der Fall[43] –, daß die Möglichkeit zur Freiwerdung *von* den wissenschaftlichen Strukturen und einer aktiven Befreiung aus ihnen nicht mehr gedacht werden kann, so daß die Eindimensionalität zu einem unentrinnbaren Schicksal wird.

3. Könnte es ein Auftrag der katholischen Universität oder (besser!) des Christentums der Zukunft sein, dieses wissenschaftliche Verhängnis auf wissenschaftlichem Niveau und aus einem immer wieder erneuerten Glauben an die Erlösung zu verhüten? Manche Gedanken katholischer Akademiker scheinen in diese Richtung zu weisen. Die christliche Hoffnung könnte auch die Forschung inspirieren, den schwächsten Aspekt der modernen Universität, wie aus fast allen Auseinandersetzungen hervorgeht. Der Beitrag des Christentums zur Universität von morgen könnte heißen: die wissenschaftliche Praxis des mehrdimensionalen Menschen. Nicht nur im Bewußtsein des Seienden liegt das Wesen des Menschen, sondern vor allem im Bewußtsein dessen, was noch nicht ist, was noch in der Zukunft liegt, was dem Menschen noch fehlt. Die Universität von morgen wird denn auch weder eine katholische, noch eine staatliche, noch eine marxistische Universität sein, sondern – in der Bedeutung, die das Wort u.a. bei Metz hat – eine politische Universität, was etwas mehr ist als eine kritische Universität.[44] In Ausübung dieser kritischen Funktion auch auf wissenschaftlicher Ebene kann das Christentum eine unvertretbare Aufgabe haben. In diesem Zusammenhang könnte es – nachdem die Französische Revolution durch die Einnahme der Bastille (das Symbol der Macht) symbolisiert wird – Sinn haben, die Universitätsrevolution als eine *prise de parole*, als eine Einnahme des Wortes (das Symbol der menschlichen Vernunft) zu bezeichnen, vorausgesetzt, daß dieses Wort auch in Zukunft Mensch wird.

[1] H. Jäckel, Keine Angst vor der Freiheit der Wissenschaft – Universität und Revolution: Frankfurter Hefte 24 (Febr. 1969) 85.

[2] Unter anderen: Neuhaus/F. Steiner, Dokumente zur Hochschulreform 1945–1959 (Wiesbaden 1961); S. Leibfried, Wider die Untertanenfabrik. Handbuch zur Demokratisierung der Hochschule (Köln 1967); ders., Die angepaßte Universität. Zur Situation der Hochschulen in der Bundesrepublik und den USA (Frankfurt 1968); S.M. Lipset, Student Politics (New York 1967); The University in Time of Change (Santiago Chile 1965); R. Anrieu, Les communistes et la révolution (Paris 1968); P. Andro/A. Dauvergne/L.M. Lagoutte, Le Mai et la révolution (Paris 1968); J. Sauvageot/D. Cohn Bendit/J. Duteuil u.a., La révolte étudiante (Paris 1968); J. J. Servan Schreiber, Le réveil de la France: mai-juin 1968 (Paris 1968); B. Revesz, D'une prise de la Sorbonne à l'autre: Terre entière (Mai/August 1968) 6–23; Epistemon (Pseudonym für einen Professor an der Fakultät von Nanterre), Ces idées qui ont ébranlé la France/Nanterre Novembre 1967 – juin 1968 (Paris 1968); Esprit (Sondernummer Mai/Juni 1964: Faire l'Université); Esprit (Juni 1954: La réforme de l'enseignement); Esprit (September 1968: Les enseignants et la réforme); Esprit (Juni/Juli 1968, 1046–1079: Origine et sens du mouvement); G. de Rosa, Universitari in agitazione: Civiltà Cattolica 119 (März 1968) 593–595; N.F., La protesta dei Giovani: Il Gallo 22,5 (Mai 1968) 12–16; G. Melis S.J., Mao contra i giovani: Civiltà Cattolica 119 (Nov. 1968) 347–360; ders., Mao tegen de jeugd: Streven 22,4 (Jan. 1969) 378–391; J.M. de Llanos, La Iglesia en la revolución de mayo: Iglesia viva (Juli-Oktober 1968) 369–374; La revolución de mayo: Razón y Fe (Nov. 1968) 368–389; P. Hebblethwaite, Tschechische Studenten sagen ihre Meinung: Stimmen der Zeit 93,6 (Juni 1968) 407–413; J. Barzun, The American University: How It Runs, Where It Is Going (New York 1968); J. Ridgeway, The Closed Corporation. American Universities in Crisis (New York 1968); F.B. Gomez/L. Martinez, Seminar on Student Problems in Southeast Asian Universities: Philippiana Sacra 3,7 (Jan./April 1968) 177–189; R. Braun, Un grave conflicto en la Universidad Catolica de Cuyo: Criterio (Juni 1968) 350–351; C. Castellano, Invito a un dibattiti sulle «rivolte dei giovani»: Il Gallo (Okt. 1968) 13–14; F. van den Bussche, Leuven en de landelijke crisis in Belgie: Wending 23 (März 1968) 57–64; L. van Bladel, Revolte om Leuven. Een ethische verantwoording: Streven 21 (März 1968) 531–539; M. Beloff, October for the Rebels. Student Barricades in Britain: Encounter 31,4 (1968) 48–56; J. Alberdi, La Universidad autónoma: Razón y Fe (Nov. 1968) 304–309; Les manifestations d'étudiants. Lettre de l'épiscopat polonais au gouvernement: La Doc. Catholique 50, 1516 (Mai 1968) 805–807; Studentenschaft und Hochschulgemeinden der DDR: HK 22,7 (1968) 312 bis 315; N. Moltschanow, Westliche Studentenrebellion in sowjetischer Sicht (zuerst erschienen am 6. Nov. 1968 in Literaturnaja gazeta): Orientierung 33 (Jan. 1969) 10–12; I. Errera, Mei 1968 – de terechtstelling: Wending 23 (Jan. 1969) 794–814.

[3] W.D. Marsch, Utopie der Befreiung und christliche Freiheit. Theologischer Versuch über Herbert Marcuse: Pastoraltheologie 58 (Jan. 1969) 17–34. Der Staat garantiert die Freiheit der Wissenschaft, ohne daß er den Begriff Wissenschaft interpretieren kann, wie er auch die Freiheit der Kirche garantiert, ohne daß er den Begriff Kirche interpretieren kann. Das ist ein Aspekt in der Universitätsrevolution, der immer wiederkehrt in der Auseinandersetzung und der schon in den ältesten Ausgaben von Jaspers zu finden ist: K. Jaspers, Die Idee der Universität, vgl. K. Jaspers/K. Rossmann, Die Idee der Universität (Berlin/Göttingen/Heidelberg 1961) 28.

[4] E. Schillebeeckx, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: Concilium 4 (Juni/Juli 1968) 411–412; vgl. Vaticanum II, Declaratio de educatione christiana, sowie den Kommentar dazu von M. Plate: Autorität der Freiheit III (München 1967) 360–366 und vor allem die Typisierung dieser Declaratio als «declaratio superanda» durch H. Kittel: aaO. 367–375. Eine geschichtliche Übersicht über die Haltung der Kirche gegenüber Universität und Wissenschaft im allgemeinen gibt R. Lavocat, L'Église et la communauté scientifique internationale. Aventures et conditions d'un dialogue (Paris 1965); vgl. eine mehr grundsätzliche Auseinandersetzung bei A.G. Weiler u.a., Leven, weten, geloven (Hilversum 1968).

[5] P. Ricœur, Réforme et révolution dans l'université: Esprit (Juni/Juli 1968) 987–1002.

[6] Ph. Nonet, La mort de l'université: La Revue Nouvelle (Januar 1969) 5–14.

[7] E. Egger, Gymnase et université en révolution: Choisir (Juli/August 1968) 7–11; Barzun aaO ist, trotz einer unbarmherzigen Analyse der (amerikanischen) Universität doch hoffnungsvoller: «For my part, I keep an unruffled faith in it, coupled with a conviction of the miserable deficiencies that exist.»

[8] Der Motor der französischen Universitätsrevolution, D. Cohn-Bendit, lehnt in dem Werk, das er gemeinsam mit seinem Bruder schrieb, jede Führerschaft ab. Daniel and Gabriel Cohn-Bendit, Obsolete Communism. The Left-Wing Alternative (Mc Graw Hill 1968) 131; seine Absicht ist lediglich, einen revolutionären Zustand wachzuhalten, «unencumbered by the usual chains of command»; das Scheitern der Mai-Revolution legt er dem dogmatischen Charakter der kommunistischen Partei zur Last.

[9] Wenn – nach einem Wort Pius' XI. – «einer der größten Skandale des 20. Jahrhunderts die Entfremdung der Arbeiter von der Kirche» ist, dann wird in diesem Punkt aus der marxistischen Revolution von der Kirche ein Schluß gezogen werden müssen mit Bezug auf die Studentenrevolution, damit nicht auch die Intelligenz der Kirche ganz entfremdet wird.

[10] Darüber wurde schon in unserer Dokumentation «Propheten in der Stadt der Menschen» ausführlich berichtet: Concilium 4 (1968) 554–562, s. vor allem die Anmerkungen 37, 38, 39, 42, 43, und 44; L. Armand/M. Drancourt, Le pari européen (Paris 1968) 20–79 und 146–149; R. Bernard, Une libération: Économie et Humanisme (Oktober 1968) 68–70.

[11] M. A. Luyten u. a., Recherche et culture. Tâches d'une université catholique (Fribourg 1965) 121–135: H. Schmiedinger gibt eine kurze Übersicht über neue Literatur zur Entstehung der Universität im Mittelalter; H. R. Sonntag, Versuch über die Lateinamerikanischen Universitäten: Kursbuch 13 (1968) 108–126.

[12] University Autonomy 1965: I. A. U. Papers 7: «It is evident that in the context of modern society, no University makes or can make a claim to complete autonomy. It derives its legal existence from an act of some external authority, usually the State: and its instrument of incorporation prescribes in some detail what it may do and what it may not do – for example, in relation to its property or its dealing with other institutions or even with its own members» (1).

[13] F. Bowels, Access to higher education (New York Unesco and I. A. U. 1963).

[14] U. D. U. A. L., Latin-American University Legislation – comparative analysis (Mexico 1967) 47. Zur Autonomie russischer Universitäten siehe G. W. Vodschenko: I. A. U. aaO. 121–122.

[15] Sonntag aaO 110.

[16] Mc Gregor, The future of the catholic university, paper zur achten Konferenz der Internationalen Föderation katholischer Universitäten (FIUC) im Jahre 1968 in Lovanium Kinshasa, fol. 3. Mehrere dieser Papiere wurden für diese Dokumentation benutzt. Sie wurden uns zur Verfügung gestellt von Prof. H. J. Lammers, der die katholische Universität Nimwegen auf dem Kongreß vertrat.

[17] Origine et sens du mouvement: Esprit (Juni/Juli 1968) 1046 bis 1079.

[18] I. Rosier, Het non-conformisme van de Latijns-Amerikaanse universiteiten als stem van het volk in zijn drang naar ontwikkeling (als Ms 1968); ders., Latijns Amerika geconfronteerd met Europa en Noord-Amerika door invloed van eenzelfde technificering; A. Birou, Signification politique d'une révolte: Economie et Humanisme (Juli/August 1968) 74–79.

[19] I. Rosier, Het non-conformisme aaO 14.

[20] O. Massing, Achtzehn Thesen zum Verhältnis von Universität und Gesellschaft: Hochland 60 (1967/1968) 662–667.

[21] L. Armand /M. Brancourt aaO. 163.

[22] Quelle université? Quelle société? (Paris 1968) 64.

[23] Vgl. Abelah Dagher, Papier für F. I. U. C. 1968 aaO. Der Marxismus scheint in Afrika am meisten auf den Beta-Fakultäten virulent zu sein.

[24] Studenten in Prag: Kursbuch 13 (1968) 67; Warschauer Bilanz: ebd. 91; «Die Dokumente zeugen von einem äußerst beschränkten Horizont. Ihre politische Substanz ist dürftig»: ebd. 106.

[25] N. Moltschanov, Westliche Studentenrebellion in sowjetischer Sicht (2): Orientierung 33,2 (31. Jan. 1969) 23–24.

[26] Zur Literatur vgl. Universiteit (student) en politiek: DIC-Bulletin 1,4 (Dez. 1968) 124.

[27] G. Melis, Mao contra i giovani: Civiltà Cattolica (Nov. 1968) 346–360. Seit 1955 wurden insgesamt 40 Millionen Studenten aufs Land geschickt, manche vorübergehend, andere für immer; es ist ein Feldzug zur Förderung der Verländlichung der Studenten. Nach Angabe des National Science Foundation gibt es in China z. Z. 15 Millionen Universitätsstudenten oder was damit gleichgesetzt werden kann.

[28] L. Trivière, Les chrétiens devant le défi chinois: Inf. Cath. Intern. 329 (1. Febr. 1969) 31.

[29] L'Osservatore Romano 109,31 (Februar 1969) 1.

[30] Quelques normes en vue de la révision de la Constitution apostolique «Deus scientiarum Dominus» sur les études académiques ecclésiastiques: La Docum. Cath. 51 (Jan. 1969) 64–75; Kardinal Garrone gibt Richtlinien für die Reform: Inform. Cath. Intern. 316 (1968) 15–16.

[31] Studentenschaft und Hochschulgemeinden der DDR: HK 22,7 (1968) 312–315: «Zur Zeit ergibt sich jedoch das erstaunliche Bild, daß etwa die Mehrzahl der katholischen Studenten in naturwissenschaftlichen und medizinischen Fakultäten anzutreffen ist. Die Frage, die man sich angesichts der verhältnismäßig geringen Vertretung katholischer Studenten in der Bundesrepublik in diesen Fächern stellte, ob die Katholiken dafür nicht disponiert oder von der Kirche her eine falsche Einstellung dazu mitbekämen, scheint damit wenigstens teilweise beantwortet zu sein» ... «und wie unrealistisch die Kirchenleitungen das Informationsbedürfnis des Christen in der DDR einschätzen.»

[32] J. Maniser, Les chrétiens français devant une situation révolutionnaire (Mai/Juni 1968): IDO-C 68–48 (17. Nov. 1968) 3; Les chrétiens dans la révolution: Inf. Cath. Intern 314 (Juni 1968) 5–20; Chrétiens en mai '68: Christus 60 (Okt. 1968) 438–453.

[33] P. Henle, The American Catholic University, paper für F. I. U. C. Konferenz in Congo 1968, fol. 16 und 18. Bemerkenswert ist eine Feststellung Henles (fol. 30), daß nämlich nichtkatholische Dozenten an katholischen Universitäten behaupten, mehr Freiheit zu haben als anderswo; fol. 39: «the idea of Catholic University is in transition.»

[34] Man vergleiche die Auffassungen von Rooney, Torralba, L. Scherz Alba, H. Carrier, C. Mendez de Almeida (die katholische Universität soll in einer neuen Erziehungspolitik integriert werden) und Luyten in ihren je entsprechenden Papieren für die F. I. U. C. Konferenz 1968.

[35] P. Furter, Amérique Latine: jeunesse et politique: Choisir 9 (Sept. 1968) 10–17; siehe schon R. Guardini, Die Verantwortung des Studenten für die Kultur: Die Verantwortung der Universität (Würzburg 1954) 5–35, wo Guardini schon feinsinnig die Gefahr des Protektionismus andeutet.

[36] M. de Certeau, Mai 1968: Études (Okt. 1968) 463–470; ders., Savoir et société: Esprit 36, 10 (Okt. 1968) 292–312; J. Ladrière, L'université et l'Église de Wallonie: La Revue Nouvelle 24, 12 (Dez. 1968) 528–534.

[37] Leider liegt im Augenblick der endgültige Bericht der Kommission Schillebeeckx der Katholischen Universität Nimwegen noch nicht vor; siehe aber seinen Beitrag in Recherche et culture (Fribourg 1965) 33–45 und F. Theunis, Katholieke universiteit: Kultuurleven 33,9 (November 1966) 691–704. Eine Definition ist zu finden in den Papieren der F. I. U. C.: «Communauté des personnes différentes dans leurs expériences et leurs fonctions, égales en dignité, attachées à la recherche scientifique et à la formation intégrale de l'homme, et qui, quelle que soit leur tâche, cherchent leur inspiration dans la lumière et la vérité révélée, réalisante par conséquent un centre de développement et de diffusion d'une authentique culture chrétienne.»

[38] J. Julliard, Syndicalisme révolutionnaire et révolution étudiante: Esprit (Juni/Juli 1968) 1037–1045.

[39] J. J. Natanson, La réforme d'Edgar Faure: Esprit (Nov. 1968) 544: «Il n'y a que des écoles professionnelles supérieures (les Facultés) et l'Université comme ensemble de l'enseignement.»

[40] Das Geheimnis Marcuses scheint in einer attraktiven Mischung aus Freud, Marx und den Errungenschaften der amerikanischen Soziologie zu bestehen. G. Decke, Die theoretische Basis von Marcuses Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie – Freuds psychoanalytische Anthropologie als Marxismus-Ersatz?: Zeitschrift für Evangelische Ethik 12,6 (Nov. 1968) 372–377; W. Schweitzer, Die

«Theologie der Revolution» – H. Marcuse und die Studenten: Evangelische Ethik 12,3 (Mai 1968) 174–181; R. McNamara, Students and power: Thought 42,169 (Sommer 1968) 202–210; W. D. Marsch, Utopie der Befreiung und christliche Freiheit – Theologischer Versuch über H. Marcuse aaO. 17–34.

41 F. Chirpaz, Aliénation et utopie: Esprit 36 (Jan. 1969) 74–88.

42 H. Hoefnagels, Marcuse: Streven 22 (Nov. 1968) 135.

43 La fin de l'utopie (Paris 1968) 15: «La transformation radicale est celle qui introduit la dimension esthético-érotique»; A. Clair, Une philosophie de la nature: Esprit 36 (Jan. 1969) 55: «La totale positivité d'éros selon Marcuse.»

44 R. van der Gucht, Le visage futur de l'université catholique: La Revue Nouvelle 47 (Jan. 1968) 30–32; L. Ladrière, Pour une conception organique de l'université catholique: Nouv. Rev. Théol. 100,2 (Febr. 1966) 155–172.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Neuerscheinungen
Frühjahr 1969

Otto Müller Verlag
Salzburg

Francois Houtart

Explosion der Kirche? Die Krise der Institution

Aus dem Amerikanischen von Inge Lehne.
136 Seiten, kart.,
DM 12.50, S 75.–,
sFr. 13.10

Nicht die soundsovielte Beschreibung der Frage, ob die Kirche als Institution ein Hindernis für den Glauben ist, sondern ein Konzept, wie, in welchen Verhaltensweisen und -formen sich christlicher Glaube und christliche Gemeinschaft heute in der Welt verwirklichen können.
Die neue Rolle des Priesters, die veränderte Funktion der Pfarrei, wie Zwangsautorität sich in Führungsautorität wandeln muß, wie innerkirchliche Information und Kommunikation beschaffen sein müssen, das beschreibt Houtart – einer der entscheidenden Berater von Kardinal Suenens – mit der Sachlichkeit des Soziologen, ohne fromme Spekulation.

Gustave Thils

Christentum ohne Religion?

Aus dem Französischen von Karlhermann Bergner.
144 Seiten, kart.,
DM 12.50, S 75.–,
sFr. 13.10

Im theologischen Denken bahnt sich eine zweite «Reformation» an: die Entsakralisierung des Glaubens. Mit den protestantischen Vätern dieser radikalen Thesen, von Karl Barth über Dietrich Bonhoeffer bis zu Harvey Cox, setzt sich Thils auseinander.
Wer über oft paradox und faszinierend klingende Schlagworte hinaus sich ein Bild über diesen Fragenkomplex machen will, findet hier nicht nur eine knappe und gründliche Information über die Problemlage, sondern auch eine kritische Auseinandersetzung aus der Feder eines führenden Theologen, in der das biblische Verständnis von Glaube und Religion neben die provozierenden Auffassungen vom Christentum ohne Religion gestellt werden.

Vorwort

Das vorliegende Heft ist ausdrücklich jener theologischen Disziplin gewidmet, die durch die Sektion «Grenzfragen» vertreten wird, nämlich der *Fundamentaltheologie*. Dabei sollen *in diesem Heft* nicht Einzelfragen der Fundamentaltheologie und der «Apologetik» zur Sprache kommen; *hier* geht es vielmehr um den Versuch, in möglichst großer Breite und Differenziertheit über die Situation dieser Disziplin, über ihre Grundlagenprobleme und vor allem über konkrete Neuansätze zu informieren. Ausgegangen wird dabei von dem bestehenden Kanon der theologischen Disziplinen, der heute keineswegs mehr so selbstverständlich und unantastbar erscheint wie ehedem. Aber selbst wenn wir die Frage nach der Fundamentaltheologie nicht mit diesem Problem der wissenschaftlichen Neuorganisation der Theologie überhaupt verquicken, selbst wenn wir die traditionelle Fächeraufteilung hier – noch – voraussetzen, bleibt eine Fülle von Fragen an den Aufbau einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie. Schließlich ist diese Disziplin, um ihrer eigenen Aufgaben willen, mehr als andere theologische Fächer in einem ständigen Umbau begriffen.

Ein erster Beitrag interpetiert zeitlich aufeinanderfolgende Tendenzen bzw. Hauptlinien der Fundamentaltheologie dieses Jahrhunderts in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrer gestuften Relevanz für gegenwärtige Fragestellungen *(Geffré)*. In einer gewissen Parallele dazu informiert ein Bericht über apologetische Tendenzen in der gegenwärtigen protestantischen Theologie *(Gilkey)*. Sechs Autoren aus sechs verschiedenen Ländern bzw. Kulturbereichen *(Latourelle, Panikkar, Fries, Segundo, Walgrave, Cahill)* äußern sich nach selbstgewählten Schwerpunkten zu Aufbau, Methode und Aufgabenbereich einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie. Ihre Beiträge dokumentieren, zumindest anfänglich, daß die Fundamentaltheologie mehr als andere theologische Disziplinen situationsbezogen ist, daß sich deshalb im jeweiligen Entwurf dieser Disziplin die historisch, sozial und regional verschiedenen Ausgangssituationen reflektieren. Gleichzeitig zeichnen sich in diesen Beiträgen gewisse Gemeinsamkeiten ab: Abschied von der Neuscholastik und ihrem fundamentaltheologischen Themenkanon; Wandel in der Bestimmung des Adressaten der Fundamentaltheologie, in der Verfahrensweise; neue Zuordnung zu Dogmatik und Philosophie usw.[1] Ein immer wieder in den Blick geratendes Grundlagenproblem der Fundamentaltheologie, nämlich das Problem der religiösen Sprache, wird in einem Bericht vorgestellt – und zwar nicht im Lichte der inzwischen bekannten hermeneutischen Sprachtheorien, sondern im Lichte der modernen Linguistik *(Macquarrie)*. Schließlich ist ein Beitrag der immer dringlicher werdenden Frage gewidmet, wie denn angesichts des wachsenden Pluralismus der theologischen Ansätze die Einheit im Glauben selbst dargestellt und verantwortet werden könne *(Rahner)*.

JOHANNES BAPTIST METZ
WERNER BRÖKER
WILLI OELMÜLLER

[1] Vgl. hierzu auch J. B. Metz, Apologetik: Sacramentum Mundi I (Freiburg 1967) 266–276.

Beiträge

Claude Geffré

Die neuere Geschichte der Fundamentaltheologie

Versuch einer Interpretation

Im Unterschied zu den übrigen theologischen Disziplinen ist bei der Fundamentaltheologie Stellung und Funktion von jeher ein Diskussionsgegenstand unter den Theologen.[1] Die geläufigen Begriffsbestimmungen der Fundamentaltheologie lassen sehr deutlich die epistemologische Unsicherheit dieser Disziplin erkennen, die zugleich die Aufgabe der alten Apologetik, das heißt die rationale Begründung und Motivierung des christlichen Glaubens übernehmen und die jeder Wissenschaft innewohnende kritische Funktion wahrnehmen will, das bedeutet konkret gesagt: die Durchleuchtung und Klärung der Grundlagen und Methoden der theologischen Wissenschaft als solcher.

Nehmen wir als Beispiel die Begriffsbestimmung, die das neueste theologische Wörterbuch französischer Sprache bringt: «Der Begriff ‹Fundamentaltheologie› bezeichnet entweder eine Funktion der Theologie schlechthin – die Funktion der Verteidigung und Begründung – oder einen Teil der Theologie, der das Studium des Wortes Gottes und die Aufnahme dieses Wortes von seiten des Menschen umfaßt.»[2] Für Y. Congar, von dem diese Definition stammt, läßt sich die Fundamentaltheologie wirklich als integrierender Teil der Theologie (Traktat vom Wort Gottes und seiner Annahme durch die Menschen) oder doch zumindest als potentieller Teil verstehen (d. h. als Verteidigungs- und Rechtfertigungsfunktion).[3]

Wir könnten uns durchaus versucht fühlen, in dieser Rechtfertigungsfunktion die am meisten charakteristische Aufgabe der Fundamentaltheologie zu erblicken. Tatsächlich darf die Fundamentaltheologie sich nicht unter dem Vorwand, die apologetischen Übertreibungen der alten wissenschaftlichen Apologetik vermeiden zu wollen, auf die Rolle eines theologischen Traktates über die Offenbarung oder die Loci theologici[4] abdrängen lassen. Sie muß immer das Anliegen vertreten, die Vernunftgemäßheit des Glaubensaktes sichtbar zu machen. Eine dritte Funktion der Fundamentaltheologie nennt Congar überhaupt nicht ausdrücklich und unmittelbar: die Funktion, in kritischer Form Wesen und Methode der Theologie als Wissenschaft zu durchleuchten, oder mit anderen Worten gesagt: ihr ihre Epistemologie und Methodologie zu liefern.[5]

Diese Verschiebung im Verständnis der Fundamentaltheologie warnt uns auf jeden Fall, sie in einer allzu starren Form zu verstehen, als sei ihr ein für allemal und in vollem Umfang ihr Gegenstand, ihre Themen und ihre Methoden gleichsam gesicherter Besitz. Wenn man berücksichtigt, daß ihre besondere Rolle darin besteht, den Forderungen des menschlichen Verstandes gegenüber das Christentum vernunftgemäß zu begründen, so ahnt man bereits, daß der Kanon ihrer Themen, ja selbst ihre Methode, sich im Zusammenhang mit der historisch bedingten Geisteshaltung und geistigen Grundstimmung entwickeln müssen. Mehr noch als alle anderen Zweige der Theologie muß man daher der Fundamentaltheologie einen beträchtlichen Anteil an historisch bedingter Relativität, sowohl in der Struktur als auch in der konkreten Tätigkeit, zugestehen.

Im Lichte dieser Erkenntnis wollen wir im folgenden versuchen, die jüngste Geschichte der Fundamentaltheologie zu interpretieren. Natürlich kann keine Rede davon sein, eine, wenn auch nur rasch skizzierte historische Darstellung der Fundamentaltheologie seit Anfang dieses Jahrhunderts zu geben.[6] Immerhin glauben wir, drei große Tendenzen erkennen zu können, die chronologisch aufeinander folgen, und zwar mit einer gewissen historischen Logik. Beginnen wir damit, uns einige Gedanken zu machen über den Niedergang der Apologetik als objektive Wissenschaft zu Gunsten einer Fundamentaltheologie, deren Ausgangspunkt entschieden theologisch und historisch verstanden werden will. Danach werden wir uns der *anthropozentrischen* Zielrichtung bewußt werden, welche die Mehrzahl der zeitgenössischen fundamentaltheologischen Arbeiten beherrscht. Und schließlich werden wir feststellen, daß sich gegenwärtig eine Tendenz abzeichnet, die, über den Objektivismus und die Anthropozentrik hinaus, die soziale und politische Existenz des Menschen ernst zu nehmen sucht.

I. VON DER APOLOGETIK ZUR FUNDAMENTALTHEOLOGIE

1. Kurzer historischer Rückblick

Der Gedanke einer «Apologie des Glaubens» geht bis auf die Ursprungszeiten des Christentums zurück. Er ist bereits im Neuen Testament vorhanden, und der Text des Ersten Petrusbriefes 3, 15 bildet gleichsam ihre Charta: «Seid alle Zeit bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch (lebt).» Doch erst im 17. Jahrhundert, im Zusammenhang mit den Kontroversen zwischen den Bekenntnissen, bildete sich eine eigene apologetische Wissenschaft im Sinne eines methodischen Bemühens um Rechtfertigung und Begründung des christlichen Glaubens. Heute ist das Wort «Apologetik» anstößig und verdächtig geworden, und man kann sagen, daß die Ära der «apologetischen Lehr- und Handbücher» zu Ende ist. Heute geht man zur Bezeichnung dieser Disziplin, welche die Grundlagen des Glaubens und damit der Theologie begründen und motivieren will, mehr und mehr zu dem bereits im 19. Jahrhundert gebräuchlichen Ausdruck «Fundamentaltheologie» über.

Sehr aufschlußreich ist jedoch eine Überlegung über diese apologetische Aufblähung der katholischen Theologie in der modernen Zeit, wie ihres gegenwärtigen Rückganges. Man kann diese apologetische Tendenz nur von der Reformation, dem Triumph des Rationalismus und der *Aufklärung* sowie vom Atheismus als kulturellem Phänomen her erklären.[7]

Die lutherische Theologie hob besonders die subjektiven Faktoren hervor – vorab die Rolle des Heiligen Geistes –, die im gleichen Augenblick, wie sie den Gläubigen zur Zustimmung zum Inhalt der Offenbarung bewegen, die Gewißheit ihres göttlichen Ursprunges vermitteln. Im allgemeinen Klima der Gegenreformation betont die katholische Theologie daraufhin vor allem die objektiven Faktoren: die normative Vorlegung des Glaubensgegenstandes durch die Kirche *(ministra objecti)* und die Möglichkeit einer rationalen Begründung und Motivierung der Tatsache der Offenbarung. Im Gegensatz zur patristischen und mittelalterlichen Tradition, für die das Glaubenslicht mit der gleichen Sicherheit zur Anerkennung der *Tatsache* wie des *Inhaltes* der Offenbarung bewegt, macht sich die katholische Theologie jetzt eine sehr anfechtbare Unterscheidung zwischen Offenbarungs*inhalt* (Gesamtheit von unbeweisbaren Wahrheiten) und *Tatsache* der Offenbarung, die als solche beweisbar sein soll, zu eigen. Diese Tendenz verstärkt sich noch durch die Auseinandersetzung mit den Rationalisten und Deisten der *Aufklärung*, welche bestrebt sind, die Glaubenswahrheiten auf für die Vernunft verständliche Wahrheiten zu reduzieren.

Nun bleibt aber die katholische Theologie gerade in dem Augenblick, in dem sie durch nachdrückliche Betonung des unergründlichen und unbeweisbaren Charakters der im strengen Sinne übernatürlichen Wahrheiten gegen diese Auflösung der Theologie in Philosophie reagiert, Gefangene des Rationalismus und sucht um jeden Preis, eine rationale Begründung der Glaubenstatsache zu geben. So wird in dieser Epoche eine ganze Apologetik der äußeren Zeichen, der Prophetien und vor allem der Wunder, entfaltet, die mit möglichster Evidenz die Tatsache beweisen soll, daß Gott sich geoffenbart hat.

2. Der Entwurf einer Apologetik als objektive Wissenschaft

Im 18. Jahrhundert findet man daher apologetische Lehrbücher, die bestrebt sind, sowohl den Rationalisten, als auch den Schriften der Reformation gegenüber die Wahrheit der katholischen Religion zu verteidigen. Sie tun dies auf drei Ebenen: Die erste ist die der Existenz Gottes und der Religion *(demonstratio religiosa)*; die zweite ist die der Existenz der wahren Religion *(demonstratio christiana)*; die dritte die der Existenz der wahren Kirche *(demonstratio catholica)*.[8]

Doch erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts tauchen apologetische Abhandlungen auf, die versuchen, ihre Position sowohl im Hinblick auf die Philosophie als auch im Hinblick auf die dogmatische Theologie epistemologisch zu bestimmen. Hier sind vor allem zwei Werke zu nennen, die seinerzeit Epoche gemacht haben: Gardail, *La crédibilité et l'apologétique* (1908), und Garrigou-Lagrange, *De Revelatione* (1930).

Was diese verschiedenen Konzepte einer wissenschaftlichen Apologetik charakterisiert, ist ihre Absicht, einen Standort innerhalb des Glaubens zu beziehen (die Apologetik kann nicht die Evidenz ihres eigenen Ausgangspunktes, der Offenbarung, beweisen; sie kann nur die *Evidenz der Glaubwürdigkeit* der Offenbarung beweisen) und dabei – eine Folge ihres rationalistischen Komplexes – zugleich eine Apologetik als objektive Wissenschaft, die zu einem Höchstmaß von Evidenz gelangt, aufzu-

bauen. Für Gardail «ist die Apologetik die Wissenschaft von der rationalen Glaubhaftigkeit der göttlichen Offenbarung». Ihr Gegenstand ist die Glaubwürdigkeit des katholischen Dogmas. «Die Glaubwürdigkeit ist die Eigentümlichkeit, die dem katholischen Dogma von der Tatsache des göttlichen Zeugnisses her zuteil wird.» Das bedeutet aber in der Praxis «die Eigenschaft der natürlichen Beweisbarkeit der Offenbarung». So ist die Apologetik von ihrem Formalobjekt her theologisch und ihrer Methode nach eine streng rationale und auf schlüssige Beweise bedachte Wissenschaft. Ganz entsprechend besteht für Garrigou-Lagrange die eigentümliche Funktion der Apologetik darin, die geoffenbarte Religion «*sub ratione credibilitatis evidentiae*» darzustellen. Sie setzt den Glauben voraus, beruft sich dabei aber nur auf Vernunftargumente.[9]

3. Der Mißerfolg der Apologetik als objektive Wissenschaft

Seit etwa 30 Jahren ist man sich, zum Teil auf Grund der Erneuerung der bibelwissenschaftlichen Studien, mehr und mehr der ernsten Grenzen der klassischen Apologetik und ihrer Lehr- und Handbücher, vor allem was ihre Konzeption von der *Offenbarung* anbetrifft, bewußt geworden. So hat man mit Recht gesagt, daß die Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanums den Fortschritt der Fundamentaltheologie in den letzten 30 Jahren bestätigt habe.[10] Denn diese geht heute nicht mehr, wie die klassische Apologetik, von einem allgemeinen apriorischen Offenbarungsbegriff aus, sondern setzt von Anfang an, einer entschieden historischen und theologischen Methode folgend, bei dem konkreten Ereignis der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung an.

a) Eine der Hauptgrenzen der Apologetik als objektiver Wissenschaft liegt darin, daß sie die Glaubwürdigkeit als gemeinsames Merkmal aller Dogmen versteht, noch ehe sie zu einer theologischen und kritischen Überlegung über das grundlegendste Dogma, nämlich das der Offenbarung selbst, geschritten ist. Die Offenbarung ist eine *transzendentaltheologische* Bestimmung in dem Sinne, daß sie allen einzelnen theologischen Inhalten und Begebenheiten vorausliegt und sie – zugleich – umgreift.[11] Daher muß jede Fundamentaltheologie als kritische Rechtfertigung der *Fundamente* der Theologie mit einer Untersuchung des Offenbarungsbegriffes beginnen. Offenbarung aber ist nicht etwas, das durch ein rationales Verfahren bewiesen wird. Sie ist grundlegende Voraussetzung, von der man ausgeht, und ohne die alle Wahrheiten, von denen die Theologie handelt, zusammenbrechen. Es geht also nicht wie in den Traktaten der alten Apologetik darum, sich nacheinander die Frage nach der Möglichkeit, der Angemessenheit und der Notwendigkeit der Offenbarung zu stellen. Man geht unmittelbar vom Ereignis der Offenbarung aus, so wie es in der Schrift niedergelegt ist, und sucht seine globale Bedeutung für den Gläubigen und für den Menschen allgemein in einer bestimmten, vorgegebenen kulturellen Situation herauszukristallisieren.

Betrachtet man die von der wissenschaftlichen Apologetik praktizierte apriorische Methode, so begreift man, daß der Begriff *Apologetik* mehr und mehr disqualifiziert worden ist und daß man ihm heute den der *Fundamentaltheologie* vorzieht, verstanden als Wissenschaft vom Fundament des Glaubens (und damit auch der Theologie), das heißt vom Dogma der Offenbarung selbst. «...die Apologie dieses Dogmas und damit der Nachweis seiner Glaubwürdigkeit wird eo ipso zur Sicherung der Glaubwürdigkeit aller übrigen Dogmen, die darin ihre Quelle haben, und bedeutet somit dem Glauben sein Fundament und der Theologie ihre Prinzipien geben.»[12]

b) Eine andere Grenze der Apologetik als objektive Wissenschaft, die eine unmittelbare Konsequenz aus ihrem abstrakten Offenbarungsbegriff darstellt, liegt in ihrer Annahme, die Unterscheidung zwischen «dem, was Gott offenbart», und der «Tatsache, daß Gott offenbart», ergebe sich gleichsam von selbst. Diese Unterscheidung führt in einer gefährlichen Weise zu der Vorstellung eines nur äußeren Nebeneinanders des Glaubwürdigkeitsurteils, das die Tatsache der Offenbarung feststellt, und der Glaubenszustimmung zum Offenbarungsinhalt. Sie setzt ein intellektualistisches Verständnis der Offenbarung voraus, die dabei als «Mitteilung unbeweisbarer Wahrheiten» verstanden ist, und vergißt, daß doch gerade die Offenbarung den Gegenstand der Frohen Botschaft des Evangeliums bildet. Unter Bultmanns Einfluß könnten manche Autoren sich zu der Annahme versucht fühlen, man müsse die ganze Aussage umkehren in dem Sinne, daß alle Menschen bereits ein gewisses Vorverständnis des Offenbarungsinhaltes als Heilsbotschaft besitzen können, daß aber die unvorhersehbare und unbeweisbare Frohe Botschaft in der Tatsache besteht, daß das Heil uns effektiv in Jesus Christus gegeben ist.[13]

So weit und so lange man bei einem völlig abstrakten Begriff von der Offenbarung blieb und sie

als Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten verstand, konnte man den Anspruch erheben, die Evidenz der Glaubwürdigkeit der Offenbarungstatsache nachzuweisen (eine solche Offenbarung begegnet weder von seiten des Menschen noch von seiten Gottes einem physischen oder moralischen Widerstreben), ohne sich weiter um ihren Inhalt zu bekümmern. Wenn man dagegen den biblischen Offenbarungsbegriff wieder entdeckt: einen historischen, personalistischen und christozentrischen Begriff, wie er in der Konstitution *Dei Verbum* herausgestellt worden ist, – begreift man, daß die genauen Grenzen zwischen Fundamentaltheologie und dogmatischer Theologie gar nicht so leicht zu bestimmen sind. Die Fundamentaltheologie befaßt sich auch mit dem, was in den Bereich der übrigen dogmatischen Traktate fällt. Doch muß man sich dabei fragen, unter welchem besonderen Gesichtspunkt die Fundamentaltheologie die Glaubensgeheimnisse betrachtet.

c) Und schließlich bleibt noch der schwerwiegendste Mangel der Apologetik als objektive Wissenschaft zu nennen: der Mangel, der von den heutigen Apologeten am häufigsten kritisiert wird. Man wirft ihr vor, daß sie eine *rationale Glaubensmotivierung* entwickelt, die zusammenhanglos neben der *gelebten Glaubensmotivierung des Gläubigen* steht. Daher rührt auch die enttäuschende Wirkung jener wissenschaftlichen Apologetiken, die durch apodiktische Argumente metaphysischer, physischer und historischer Art die Wahrheit der christlichen Religion und der katholischen Kirche nachweisen wollen, dabei aber in Wirklichkeit niemals irgend jemanden zu überzeugen vermochten. Heute ermißt man besser die Abwegigkeit, die darin liegt, daß man sich einer Apologetik bedient, die aus konfessionellen Kontroversen entstanden ist und von außen herangebrachte Glaubwürdigkeitsmotive zur inneren Rechtfertigung des konkreten Glaubensschrittes des einzelnen Menschen anhäuft.

Hier erkennt man, wie stark der sozio-kulturelle Kontext auf Methode und thematische Akzentsetzungen einer Fundamentaltheologie einwirkt. Eine in einer ganz andersartigen kulturellen Landschaft, nämlich der des Rationalismus, entstandene wissenschaftliche Apologetik auf unsere Zeit übertragen, hieße von vornherein die Gefahr des Scheiterns heraufbeschwören. Ein solcher Versuch hieße vergessen, daß die Mentalität sich beträchtlich gewandelt hat. Wie Walgrave sagt, «ist für den Menschen von heute die schlußfolgernde Vernunft nicht mehr ein *intellectus separatus*, der die Wahrheit des Lebens im Hinblick auf eine anschließende Anwendung in der Praxis auf Grund seiner eigenen Einsichten definiert. Es hat sich immer deutlicher gezeigt, daß das Denken allgemein – und die gedankliche Auseinandersetzung mit den Wahrheiten des Lebens insbesondere – nicht in einem Raum außerhalb oder oberhalb des Lebens schweben kann, sondern sich innerhalb des als Ganzheit verstandenen bewußten Lebens vollziehen muß».[14]

Mit anderen Worten: Wenn es sich um einen Wert wie die Religion handelt, kann das Glaubwürdigkeitsurteil nicht rein rational sein. Es hängt von einer freien existentiellen Option ab oder doch zumindest von einem grundlegenden ethischen Urteil. Wenn daher auch heute noch eine rationale Rechtfertigung des Glaubens ihre Berechtigung behält, so wird sie doch nicht allein von äußeren Beweisen für die göttlichen Ursprünge des Christentums ausgehen, sondern von einer Durchleuchtung und Erhellung der gläubigen Existenz innerhalb der Kirche und der Welt. Den Glauben rechtfertigen heißt, den Sinn des Christentums im Hinblick auf ein moralisch engagiertes und historisch situiertes menschliches Bewußtsein herausstellen.

4. *Die menschliche Glaubwürdigkeit des Christentums*

Von diesen schwerwiegenden Mängeln der objektiven, allzu intellektualistischen und allzu sehr von außen her kommenden Apologetik aus ist auch der Erfolg der *Immanenzapologetik* (vgl. Blondel, *Action*, 1893) und der Thesen von Rousselot zu verstehen.[15] Und das ist das Verdienst der sogenannten *subjektiven* Apologetik: Sie hat deutlich sichtbar gemacht, daß die formal gesehene Glaubwürdigkeit der objektiven Apologetik, die nur die Aktivierung der Vernunft gelten läßt und von den affektiven Elementen wie der *intentio fidei* absieht, nur ein Skelett, eine reine Abstraktion, ist.

Doch hat sich in den letzten 30 Jahren auch das apologetische Denken bemüht, aus der im Grunde falschen Alternative: objektive Apologetik – subjektive Apologetik, herauszukommen. Man begann von einer *integralen Apologetik* zu sprechen. Man bezeichnet damit eine Art von Apologetik, die, ohne irgendwie die äußeren Beweismittel für die Wahrheit des Christentums zu entwerten, vor allem die in dem tatsächlichen, realen Glaubensmotiv wirksamen affektiven Elemente aufzuwerten sucht. Sie beschränkt sich dabei nicht auf eine Theologie der Bekehrung oder eine apologetische Kunstfertigkeit, sondern sucht die objektiven Strukturen der gläubigen Subjektivität zu analysieren. In diesem Zusammenhang erweisen sich die Analysen von

Blondel, der die innere Logik des menschlichen Handelns herauszufinden sucht, als außerordentlich fruchtbar. So wäre der Gegenstand eines solchen apologetischen Vorgehens nicht mehr allein die rationale Glaubhaftigkeit, sondern die *menschliche Glaubwürdigkeit* des Christentums.[16] Und schließlich hat man deutlich erkannt, daß man sich unmöglich damit zufrieden geben kann, die Wahrheit des Christentums von historischen Beweisen aus zu begründen.[17]

Am Ende dieses kurzen Überblickes wird man verstehen, weshalb die christliche Apologetik viel eher den Namen *Fundamentaltheologie* verdient, nämlich keineswegs nur, weil heute, in der Zeit des Dialoges, das Wort «Apologetik» in Mißkredit geraten ist. Der Grund liegt viel tiefer. Er liegt darin, daß wir uns der Unzuverlässigkeit einer apologetischen Wissenschaft bewußt geworden sind, die den Anspruch erhebt, die *Tatsache* der Offenbarung anhand historischer Argumente nachzuweisen. Die Gewißheit der göttlichen Offenbarung läßt sich einzig und allein innerhalb der Glaubenserfahrung nachprüfen. Von ihrem Ausgangspunkt an versteht sich die Fundamentaltheologie also entschieden als theologisch und historisch. Dabei fragt sie sich *kritisch* nach den beiden großen Fundamenten der christlichen Existenz: der Offenbarung und dem Glauben. Und eben in dieser kritischen Überlegung über die «Fundamente» nimmt sie ihre Begründungs- und *Rechtfertigungsfunktion* wahr. Sie begründet den vernunftgemäßen Charakter des Glaubensaktes, indem sie die Entsprechung von Christentum und menschlicher Existenz in allen ihren Dimensionen sichtbar macht. Dieses Hauptanliegen der heutigen Fundamentaltheologie möchten wir nun hervorheben, wenn wir von ihrer *anthropozentrischen* Zielrichtung sprechen.

II. DIE ANTHROPOZENTRISCHE ZIELRICHTUNG DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Sucht man die Entwicklung zu deuten, welche die Fundamentaltheologie seit etwa 30 Jahren genommen hat, so stellt man fest, daß sie dem Wunsche entspricht, die intellektualistische und objektivistische Problematik des Neuthomismus zu überwinden. Man kann sich nicht mehr damit begnügen, eine rein rationale Analyse der Glaubwürdigkeit zu geben, weil dies nicht mehr der von unserer modernen Zeit bestimmten Geisteshaltung entspricht. Hat die Fundamentaltheologie das Bestreben, den Glauben in den Augen des Ungläubigen wie des Gläubigen zu «rechtfertigen», so muß sie notwendig auf die philosophischen und kulturellen Bedingtheiten des Geistes Rücksicht nehmen. Daher werden die besten Baumeister einer zeitgerechten Fundamentaltheologie bemüht sein, der nachkantianischen Prägung des Geistes und Verstandes Rechnung zu tragen. Sie werden den historischen Charakter des Menschen ernst nehmen und nicht vergessen, daß wir uns im Stadium der Kritik oder besser gesagt: der Hermeneutik, befinden. Vor diesem Hintergrund ist das «anthropozentrische» Anliegen zu verstehen, das in vielen fundamentaltheologischen Arbeiten zutage tritt.

1. Die funktionelle Orientierung der Theologie

Sehr treffend ließe sich das Programm der Fundamantaltheologie in der Feststellung fassen, daß sie die Aufgabe hat, zur *Vermittlung für die anthropozentrische Dimension der Gesamttheologie* zu dienen. Denn diese Berücksichtigung des menschlichen Gesichtspunktes entspricht einem allgemeinen Bestreben der ganzen dogmatischen Theologie; doch ist es die besondere Aufgabe der Fundamentaltheologie, dieses Bestreben kritisch zu begründen von der transzendentalen Analyse des menschlichen Subjektes her.

Die traditionelle Theologie, die ihren vorzüglichen Ausdruck in Thomas von Aquin und seinem Werk gefunden hat, stellt ein staunenswertes Bemühen des menschlichen Verstandes um den ewigen Gehalt des Geheimnisses Gottes und des Glaubens dar. Die heutige Theologie dient stärker dem Anliegen, die *Bedeutung* des christlichen Mysteriums in seiner Ganzheit für den heutigen Menschen sichtbar zu machen. Die moderne Theologie versteht sich daher in höherem Maße als existential, als anthropozentrisch. Diese Tendenz entspricht im übrigen dem Fortschritt der theologischen Reflexion über die Offenbarung, wovon wir bereits gesprochen haben. Die biblische Offenbarung berichtet uns von Gottes *Sein-an-sich (en-soi)* nur in seinem Handeln *für uns* und von diesem ausgehend: Sie ist immer ökonomisch und funktional, das heißt heilsbezogen. Auf der anderen Seite läßt sich die Reflexion über das Geschehen der Offenbarung in der Geschichte und über ihr Geschehen im glaubenden Subjekt nicht voneinander trennen. Im Gegensatz zu extrinsezistischen Schemata, nach denen die Offenbarung als Mitteilung von übernatürlichen Wahrheiten an ein als passiv verstandenes menschliches Subjekt aufgefaßt wird, muß gesagt werden, daß ein wesentliches Tätigwerden des Gottesvolkes als konstituierendes Element in die Offenbarung

selbst eintritt. Man kann daher sagen: Die Offenbarung als solche ist bereits eine Weitergabe, ja sogar eine Hermeneutik.

Und schließlich sucht die moderne Theologie aus Bultmanns grundlegender Intuition von dem bei jedem Bemühen um Relektüre der christlichen Botschaft mitbeteiligtem *Vorverständnis* ihre Schlüsse zu ziehen. Sie möchte in einem und untrennbar Hermeneutik des Wortes Gottes und der menschlichen Existenz sein. Es gibt keine Offenbarung im strengen Sinne, wenn das Geschenk eines bisher unausgesprochenen Wortes von Gott her nicht mit einem Sich-selbst-offenbar-Werden des Menschen zusammentrifft. Wie Paul Ricœur sagt, ist «das Geoffenbarte als solches eine Existenzöffnung (ouverture d'existence), eine Existenzmöglichkeit (possibilité d'existence).[18] Das Verständnis des Christentums ist so untrennbar mit einer Besinnung über den Menschen als Mysterium des Offenseins, als Suchen nach Sinn verbunden».

Mehrere Autoren suchen daher, eine Dialektik der menschlichen Existenz zu entwickeln, auf deren Grundlage das Christentum dann als Sinn und Vollendung des Menschen erscheinen kann. Wir haben bereits auf das apologetische Konzept von H. Bouillard angespielt, der sich, auf der Linie Blondels, bemüht, ausgehend von dem Abstand zwischen wollendem Willen (oder Willen als Wollen; volonté voulante) und gewollten Willen (Willen als Gewolltes; volonté voulue) zu zeigen, daß der christliche Glaube notwendige, wenngleich vom Menschen aus unerreichbare Grundlage und Voraussetzung für das menschliche Leben ist. Vor allem aber möchten wir auf die Überlegungen von Karl Rahner über die notwendigen Beziehungen zwischen Theologie und transzendentaler Anthropologie aufmerksam machen.

2. *Anthropozentrische Zielrichtung und transzendentale Problematik*

Unter «transzendental» ist das zu verstehen, was die vorgegebene Bedingung für das Leben des Geistes bildet, was ein beliebiges Objekt des Denkens, des Wollens oder der Liebe erst möglich macht. Und für Rahner ist es Gott, der die vorgegebene Bedingung für all unsere geistigen Schritte darstellt. «Wenn man also die ganze Dogmatik als transzendentale Anthropologie betreiben will, so bedeutet das, daß man eben bei jedem dogmatischen Gegenstand nach den notwendigen Bedingungen seiner Erkenntnis im theologischen Subjekt mitfragt, nachweist, daß es solche apriorische Bedingungen für die Erkenntnis dieses Gegenstandes gibt, zeigt, daß sie selbst schon über den Gegenstand, die Weise, die Methode und die Grenzen seiner Erkenntnis etwas implizieren und aussagen.»[19]

Die Anwendung einer transzendentalen Methode in der Theologie besteht letztenendes darin, den Zusammenhang zwischen den dogmatischen Aussagen und der menschlichen Erfahrung in reflexiv thematisierter Form deutlich zu machen. Die Offenbarung betrifft immer das Heil des Menschen. Allzu häufig aber wirken die dogmatischen Aussagen des christlichen Glaubens esoterisch oder mythisch, weil sie ohne Beziehung zur Erfahrung des Menschen bei seinem Bemühen um Selbstdeutung bleiben. Die Aufgabe des Theologen wird also darin liegen, die anthropozentrische Dimension der Glaubensaussagen zu «vermitteln», das heißt die Verbindung zwischen dem, was bei den Aussagen angesprochen ist, und dem Verständnis des Menschen von sich selbst deutlich zu machen. Wir sagen, daß dies die besondere Aufgabe des Fundamentaltheologen ist, denn indem er diese anthropozentrische Dimension der ganzen Theologie herauskristallisiert, zeigt er zugleich, daß die Mysterien des christlichen Glaubens glaubens- und vertrauenswürdig sind.

Karl Rahner leugnet natürlich nicht den grundlegend «theozentrischen» Charakter der christlichen Theologie, was ihren Inhalt anbetrifft. Doch glaubt er, daß wir, wenn wir die anthropologische Orientierung der modernen Philosophie ernst nehmen, bestrebt sein müssen, den erkennbaren Sinn der Offenbarung für unsere Zeitgenossen auf der Grundlage eines zutiefst «anthropozentrischen» Verständnishorizontes sichtbar zu machen.

Die Gefahr dabei liegt, wie man unschwer erkennen wird, darin, daß man den freien, ungeschuldeten Charakter der Offenbarung als Heilsgeschichte seiner Bedeutung entleert und «sämtliche theologischen Sätze aus dieser Selbsterfahrung des Menschen als deren begriffliche Objektivation und Artikulation einfach zwingend» ableitet.[20] Rahner distanziert sich ausdrücklich von einer solchen neuen Form von Modernismus. Doch das ganze Problem einer Fundamentaltheologie, die auf diese Weise die transzendentale Methode anwendet, liegt in der rechten – sehr delikaten – Verbindung zwischen menschlicher Existenz als transzendentalem Apriori des Glaubens und dem Christentum als historischem Aposteriori. In der Praxis kann Rahner der Gefahr einer «zwingenden» Ableitung nur dadurch entgehen, daß er eine Anthropologie als

Ausgangspunkt nimmt, die bereits manches der Offenbarung verdankt. Seine Konzeption von der Theologie als transzendentaler Anthropologie ist unverständlich, wenn man seinen kühnen Standpunkt in der Frage der Beziehungen von Natur und Gnade vergißt. Wenn man eine Entsprechung zwischen den Strukturen der menschlichen Existenz und dem Inhalt der dogmatischen Aussagen aufzeigen kann, dann weil die «‹Natur› – verstanden als personal-geistige und transzendentale – ein inneres konstitutives Moment zwar nicht abstrakt an der Gnade als solcher, aber an der Wirklichkeit und dem Vorgang ist, darin die Gnade real gegeben sein kann».[21]

Man kann ihm also nicht den Vorwurf machen, er gehe von einer Anthropologie aus, die der Offenbarung nichts verdanke und diese allzuleicht auf ihr eigenes Maß reduzieren könne.[22] Was man ihm vielmehr vorwerfen könnte, ist, daß er eine anfechtbare Auffassung von der Eigengesetzlichkeit der Philosophie vertritt. Doch damit sind wir bei der nie endenden Diskussion über die Beziehungen zwischen Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie angelangt. Blondels Beispiel zeigt uns jedenfalls, daß es möglich ist, die Eigengesetzlichkeit der Philosophie zu achten, ohne dadurch von vornherein auf den neuen Beitrag der Offenbarung auch für die Philosophie zu verzichten.

3. Fundamentaltheologie und dogmatische Theologie

Noch wichtiger ist es für uns zu betonen, daß dieser transzendentale Charakter der Fundamentaltheologie uns nötigt, die Beziehungen zwischen Fundamentaltheologie und dogmatischer Theologie neu zu durchdenken. Wenn heute viele Menschen an der *Tatsache* einer göttlichen Offenbarung zweifeln, dann weil sie mit ihrem *Inhalt* nicht zurechtkommen. Es scheint also, als müsse die kritische und rechtfertigende Funktion der Fundamentaltheologie mehr und mehr in allen theologischen Traktaten zum Tragen kommen. Wie K. Rahner zu bedenken gibt, sollten wir darauf achten, daß die «Perichorese» zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik bedeutend inniger wird als sie heute für gewöhnlich ist.[23] Ohne daß wir die eigene, spezifische Rolle der dogmatischen Theologie als Bemühen um verstandesmäßige Erfassung des Inhaltes der einzelnen Glaubensmysterien damit in Frage stellen wollen, glauben wir behaupten zu können: Je mehr die Theologie Hermeneutik wird, desto mehr verwischt sich die Unterscheidung zwischen Fundamentaltheologie und dogmatischer Theologie.

Wo Rahner von «Anthropozentrik» der Theologie spricht, könnte man ebensogut von ihrem hermeneutischen Anliegen sprechen, jedoch in dem recht allgemeinen Sinn, daß es in der Theologie keine Aussage über Gott gibt, die nicht eine Aussage über den Menschen impliziert – oder, um es anders zu formulieren: daß wir eine theologische Erkenntnis haben, die nicht ausschließlich darauf gerichtet ist, die objektive Wahrheit der dogmatischen Formulierungen zu erforschen, sondern auch ihren Sinn für das Hier und Heute herauszukristallisieren. Die hermeneutische Funktion der Theologie mit berücksichtigen heißt, die Folgerungen aus Heideggers hermeneutischer Phänomenologie ziehen, wenn er uns sagt, daß sich alle Seinserkenntnis nur auf dem Weg über die Erhellung des Seins gewinnen läßt, das sich selbst die Frage nach dem Sein stellt, das heißt: des Menschen.[24]

Wir müssen dieses hermeneutische Anliegen festhalten können, ohne daß wir am Ende bei den Ergebnissen der radikalen Bultmann-Anhänger anlangen, unter deren Händen die Theologie Gefahr läuft, sich in Anthropologie aufzulösen. Ich kann diese Geschichte nur deuten, wenn ich von mir selbst ausgehe als historischem Wesen, das seinen Blick ständig auf eine Selbsterfüllung gerichtet hat. In diesem Sinne ist auch das Wort von Schillebeeckx zu verstehen: «Glaubensverständnis und Selbstdeutung lassen sich nicht voneinander trennen».[25]

Gern würde man daher heute die Fundamentaltheologie als *kritische* und *hermeneutische* Funktion der Gesamttheologie definieren. – Als *kritische* Funktion in dem Sinne, daß sie analysiert, was Voraussetzung für die historische Möglichkeit des Glaubens und was transzendentale Voraussetzung des Glaubens ist: das Ereignis der Offenbarung auf der einen und die menschliche Existenz als apriorische Glaubensvoraussetzung auf der anderen Seite. Ihre eigentümliche und komplexe Aufgabe würde dann darin bestehen, wechselseitig eins durch das andere – das Apriori und das historische Aposteriori des Glaubens – zu erhellen und zu erklären. Dadurch zeigt sie dann, daß der christliche Glaube vernunftgemäß und glaubenswürdig ist. – Als *hermeneutische* Funktion in dem Sinne, daß sie den bleibenden Sinn der Glaubensaussagen unter ihrer biblischen, dogmatischen und theologischen Form herauszuarbeiten sucht, ausgehend von dem Selbst-Verständnis des Menschen und dem Verständnis seiner Beziehungen und seines Verhältnisses zur Welt.

Im Hinblick auf das eben Gesagte ließe sich das Studium der Fundamentaltheologie in zwei große

Teile aufgliedern: auf der einen Seite die Untersuchung des Offenbarungsgeschehens in der Geschichte, – auf der anderen die Untersuchung des Offenbarungsgeschehens im gläubigen Subjekt. Dabei muß allerdings ganz klar gesagt werden, daß es sich hier nur um eine formale Unterscheidung handelt, denn die Offenbarung impliziert mit Notwendigkeit die Subjektsrolle des Menschen, in der sie sich durch den Glauben vollzieht, und der Glaube läßt sich nicht näher untersuchen, ohne daß man sein Verhältnis zu dem historischen Offenbarungsereignis einbezieht.

Mag es daher durchaus richtig sein, daß diese kritische und hermeneutische Funktion heute eine Forderung an jede Theologie ist, so ist sie doch in einer besonderen Weise in den beiden Hauptkapiteln der klassischen Fundamentaltheologie: Offenbarung und Glauben – thematisch konzentriert.

III. DIE «ZUKUNFT» ALS BLICKFELD DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Wir haben uns die anthropozentrische Orientierung der heutigen Fundamentaltheologie klar zu machen und zu vergegenwärtigen gesucht. Diese neue Orientierung muß als Zeichen der historischen Situation gesehen werden, die sich für den Glauben in der Welt ergeben hat. Viele Menschen bejahen das Christentum global, verspüren dabei aber doch dieser oder jener Einzelaussage des christlichen Glaubens gegenüber ein nicht zu leugnendes Unbehagen. Es wäre nun gerade eine Aufgabe dieser Fundamentaltheologie neuen Stiles, wie sie von Karl Rahner verfochten wird, eine Rechtfertigung des Glaubens zu geben, der erst gelebt und danach gedanklich durchdrungen wird.[26] Es wäre wertvoll, wenn man einmal eine Bestandesaufnahme dessen machte, was auf existentieller und vorwissenschaftlicher Ebene den Glauben eines gebildeten Menschen von heute *legitimieren* muß (denn der Glaube soll «vernunftgemäß» sein).[27]

Wer jedoch die jüngsten und bedeutendsten Arbeiten auf dem Gebiet der Fundamentaltheologie zu interpretieren versucht, wird sehr deutlich feststellen, daß man bereits die Grenzen und Gefahren dieser anthropologischen Übersteigerung bemerkt. Auf der einen Seite fürchtet man, daß der Mensch zum Maßstab für das Wort Gottes wird. Auf der anderen Seite macht man der «transzendentalen Problematik» den Vorwurf, sie gebe der transzendentalen Subjektivität den Vorrang zum Schaden des Menschen als historisches und politisches Wesen und überwinde den Idealismus nur scheinbar.

Der Mensch als Maßstab der Offenbarung: Man könnte den gleichen Vorwurf gegen das anthropologische Konzept der Fundamentaltheologie erheben wie gegen die existentiale Hermeneutik eines Bultmann. Unter dem Vorwand, daß die Sprache der Offenbarung für viele unserer Zeitgenossen unverständlich geworden ist, paßt man sie so weitgehend dem Verständnishorizont des modernen Menschen an, daß selbst der Inhalt der Botschaft Gefahr läuft, entleert zu werden. Man reduziert Gott auf die Bedeutung, die er für den Menschen in seinem Selbstverständnis und dem Verständnis seines Verhältnisses zum Mitmenschen besitzt, und der Mensch selbst wird zum Maße der Offenbarung.

Das Werk von Hans Urs von Balthasar – einer der bedeutendsten Beiträge zur Fundamentaltheologie unserer Zeit – stellt eine ernste Warnung vor den Gefahren der anthropozentrischen Orientierung in der Theologie dar. Ohne direkt Rahner zu zitieren, erblickt er in der Verwendung der Immanenzmethode oder der transzendentalen Methode die Gefahr eines heimlichen, bisweilen sogar erklärten Philosophismus, bei dem das innere Maß des Geistes, der sucht, auf diese oder jene Weise zum Maß der Offenbarung gemacht wird, auch wenn der Geist dabei als «Leere», «Hohlraum», «cor inquietum», «potentia oboedientialis» usw. verstanden ist.[28] «Ihre extremistische Ausprägung erhält diese Sicht» nach seiner Auffassung «im Modernismus, wo die objektiven Offenbarungstatsachen ganz in Funktionen des innern subjektiven Offenbarungsdynamismus zwischen Gott und der Seele aufgelöst werden und solange für den Glaubenden gültig sind, als sie wirksam diesen Dynamismus tragen und fördern.»[29]

Im Gegensatz zu dieser Tendenz bemüht sich von Balthasar aus einer kontemplativen Perspektive, den Glanz und die Herrlichkeit der Gestalt Christi (was er als ästhetische Aspekte der Offenbarung bezeichnet) als Kundgabe und Feier der absoluten Liebe, das heißt der innertrinitarischen Liebe und der Liebe Gottes zu den Menschen, darzustellen. «Allein die Liebe ist glaubwürdig...» Christus als konkrete Gestalt der absoluten Liebe hat seine Rechtfertigung in sich selbst, wie auch die subjektiven Bedingungen beim einzelnen Menschen beschaffen sein mögen. «Die geschichtlich begegnende Gestalt ist an sich selbst überzeugend, weil das Licht, wodurch sie einleuchtet, von ihr selbst ausstrahlt und sich evidentermaßen, als ein solches von der Sache her leuchtendes erweist.»[30]

Im Grunde erinnert von Balthasar die Theologen daran, daß sie nicht so sehr darauf bedacht sein

sollen, ausgehend von einem vorgegebenen Fundament, das sich am Ende auf den *Logos* der menschlichen Vernunft zurückführen läßt, die Neuheit der Offenbarung darzulegen, daß sie vielmehr die Offenbarung ihren Sinn kundtun lassen sollen, ausgehend von ihrem Ursprungsort: der Gestalt des menschgewordenen Wortes. Man möchte fast sagen, von Balthasar habe die Warnung Heideggers beherzigt, solange die anthropologisch-soziologische Konzeptualisierung, sowie die des Existenzialismus nicht überwunden und beseitigt sei, werde die Theologie niemals zu der Freiheit finden, auszusprechen, was ihr anvertraut ist.[31]

Hier ist nicht die geeignete Stelle, uns auf eine Diskussion über den Pluralismus der Theologien innerhalb des Christentums einzulassen. Wir möchten nur im Anschluß an Malevez feststellen, daß auch von Balthasar nicht ohne ein gewisses Vorverständnis auskommt. Ich kann die Schönheit des Mysteriums Christi nur von einer in mir selbst liegenden Schönheitsnorm aus erfassen, und aufgrund dieser inneren Beziehung geht mir ihre Glaubwürdigkeit auf.[32] Gerade darin aber besteht die Aufgabe des Fundamentaltheologen, dieses Vorverständnis thematisch zu fassen. Andererseits läßt sich bei Bultmann selbst das historische Aposteriori der Offenbarung als Gnadenereignis niemals vom Verständnishorizont des Menschen ableiten. Ja, gerade das ist eine Wesensbestimmung der Offenbarung, daß sie nicht der menschlichen Fassungskraft entspricht. Und schließlich darf man, wie schon gesagt, nicht vergessen, daß die transzendentale Anthropologie, von der aus Autoren wie Rahner die Glaubwürdigkeit des Christentums sichtbar machen, bereits viel von den durch die Offenbarung eröffneten Erkenntnissen profitiert hat.

1. Ein zu individualistisches Menschenbild

Die Problemstellung der transzendentalen Anthropologie wird nicht allein von denen kritisiert, die ihr den Vorwurf machen, sie verenge den Geheimnisgehalt der Offenbarung allzusehr auf den Verständnishorizont des Menschen. Andere suchen gegenwärtig über diese Problematik hinauszukommen indem und insoweit sie den Standpunkt vertreten, sie verwende zu viele individualistische Kategorien und klammere sich zu ausschließlich an das *Jetzt* des Glaubens als existentielle Begegnung zwischen Gott und Mensch. Eine rein transzendentale, personalistische und existentiale Theologie aber ist gerade in dem Augenblick nicht ausreichend, in dem das neue Verständnis der Welt, wie wir es in dieser Zeit der Säkularisierung erleben, eine weiterreichende Reflexion über die Beziehungen zwischen christlichem Glauben und Welt verlangt. Vor allem ist sie unfähig, die Welt wahrhaft als *Geschichte* zu verstehen. Unter den scharfsinnigsten Vertretern dieser neuen Richtung sind vor allem – auf evangelischer Seite J. Moltmann und auf katholischer J. B. Metz zu nennen.[33] Sie möchten zu verstehen geben, daß das Hauptthema einer Fundamentaltheologie nicht mehr wie früher allein die Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft ist, sondern die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, das heißt eine Überlegung über die sozialen und politischen Implikationen des christlichen Glaubens. Daher wird die Fundamentaltheologie jetzt und in Zukunft mehr und mehr zum Ort des Dialoges zwischen Glauben und menschlichen Wissenschaften und nicht mehr allein zwischen Glauben und Philosophie, wie dies in der Vergangenheit der Fall gewesen ist.

2. Die Fundamentaltheologie als «politische Theologie»

In der nachreligiösen Situation unserer Zeit, in der die Welt nicht mehr ein Schauspiel ist, das der Mensch betrachtet, sondern ein ungeheurer Werkplatz, und in der der Mensch sich geradezu durch seine unbegrenzte Leistungsfähigkeit und den Aufbau einer immer neuen Welt definiert, dürfte die spezifische Verantwortung des Fundamentaltheologen darin liegen, die «Dimension der Zukunft» und die sozio-politische Orientierung des Christentums zu entwickeln und zu klären. Konkret gesehen bestände diese Aufgabe vor allem darin, das biblische Fundament (die Worte des Alten Testamentes sind Worte der Verheißung) einer Zukunftsausrichtung unserer modernen Kultur und Zivilisation und eines Verständnisses der Welt als Geschichte, wie es sich daraus ergibt, aufzuzeigen.

Mit anderen Worten: Die *Zukunft* ist der Denkhorizont, der die Grenzen einer anthropozentrischen Theologie überwindet, die allzu einseitig darauf bedacht war, den gegenwärtigen Augenblick der Glaubensentscheidung aufzuwerten. Von diesem Denkhorizont aus «wird die Welt primär als... Geschichtswelt, Geschichte primär als Endgeschichte, Glaube primär als Hoffnung, Theologie primär als eschatologisch-gesellschaftskritische Theologie sichtbar».[34] J. B. Metz genügt es nicht, vom Fundamentaltheologen zu erwarten, daß er die anthropozentrische Dimension der Gesamttheologie vermittelt (médiatiser); die geistige Si-

tuation, in der wir stehen, drängt ihn, die eschatologische Dimension der ganzen christlichen Theologie sichtbar zu machen. «Eschatologie darf in einer christlichen Theologie nicht nur regional, sie muß radikal verstanden werden: als Form aller theologischen Aussagen. Der Versuch, die ganze Theologie als Anthropologie zu lesen und zu verstehen, ist eine wichtige Errungenschaft gegenwärtiger theologischer Arbeit...» Doch diese existentiale und «anthropozentrische» Theologie kann leicht der Welt und der Geschichte fremd bleiben, wenn die Eschatologie dabei nicht als wesentlich gesehen wird. «Nur im eschatologischen Horizont der Hoffnung erscheint die Welt als Geschichte. Nur im Verständnis der Welt als Geschichte kann die fundamentale und bleibende Bedeutung des Menschen und seiner freien Tat für das theologische Verständnis von Welt begründet werden.»[35]

Die Welt ist nichts anderes als das ungeheure Feld des «Verfügbaren», das der ganz auf die Zukunft hin gerichteten freien Schöpferkraft des Menschen dargeboten ist. In einer Zeit der Säkularisierung ist die einzige Theologie, die in der Lage ist, zugleich und in einer untrennbaren Verbindung von christlicher und von irdischer Hoffnung Zeugnis zu geben, weder eine Theologie des Kosmos, noch eine transzendentale Theologie, beziehungsweise eine Theologie der menschlichen Existenz, sondern eine *politische* Theologie, das heißt eine Theologie, welche die soziale und politische Dimension der menschlichen Existenz, so wie sie sich heute versteht, voll und ganz ernst nimmt. Nach J. B. Metz ist die Aufgabe einer solchen Theologie eine doppelte: Auf der einen Seite wird sie eine kritische Funktion der «Privatisierung» vieler heutiger theologischer Strömungen gegenüber zu erfüllen haben; ist doch zweifellos die Sphäre des Privaten und der unaussprechlichen Begegnung zwischen Gott und dem Menschen der bevorzugte Bereich der existentialen Hermeneutik und eines gewissen theologischen Personalismus. Auf der anderen Seite – und das ist die positive Aufgabe der «politischen» Theologie – «sucht (sie) das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen».[36]

3. Fundamentaltheologie und Grenzprobleme

Diese neue «politische» Orientierung der Fundamentaltheologie zeigt uns, wie sehr die Problemstellung durch die Situation bedingt ist, in der sich der Glaube in der Welt befindet. Gewiß müssen die traditionellen Probleme der Fundamentaltheologie (Thematisierung der historischen und rationalen Fundamente des Christentums; kritische Durchleuchtung des Wesens, der Methode und der Sprache der Theologie) nach wie vor den Gegenstand einer immer anspruchsvolleren Forschung bilden. Wenn aber die Hauptaufgabe der Fundamentaltheologie darin besteht, in einer gegebenen historischen Situation von der christlichen Hoffnung Rechenschaft zu geben, wird sie mehr und mehr zum bevorzugten Ort der Begegnung zwischen Kirche und Welt auf der Linie der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Der Theologe ist nicht allein Zeuge des Wortes Gottes in seinem bleibenden Gehalt, er ist auch Zeuge der neuen Fragen der Menschen an den Inhalt der Offenbarung. Wenn er im Lichte des Glaubens ein wirklich kritisches Urteil über die großen Probleme abgeben will, die das christliche Bewußtsein bedrängen, so muß er damit beginnen, daß er an dem Selbstverständnis des Menschen, an seinem Verständnis seiner Welt und seiner Zukunft, teilnimmt. Wie Schillebeeckx sagt, «stellt derjenige, der sich die Frage nach der Inspiration des Evangeliums außerhalb des konkreten Gehaltes unserer eigenen Existenzerfahrung stellt, letzten Endes eine Frage ohne Inhalt, auf die es nur eine unzulängliche Antwort ohne existentiellen Bezug geben kann».[37] Allzu häufig haben Gläubige wie Ungläubige das Empfinden, die christlichen Kirchen verkündeten nach wie vor eine wunderbare Lehre, die aber keinerlei Auswirkung auf die dringendsten Fragen der Menschen besitzt. Man darf sich nicht auf einen wunderbaren Wesenskern des Christentums berufen, um die Mängel des historischen Christentums zu entschuldigen. Man muß im Denken und Handeln die kritische und befreiende Kraft des Evangeliums offenbar machen. Die Antwort des Evangeliums wird stets paradox sein. Sie bestreitet das Selbstgenügen des Menschen; sie stellt die Ideologien in Frage, welche die Zukunft allzu optimistisch sehen. Kraft ihrer eschatologischen Dimension aber, macht sie zugleich die irdischen Hoffnungen des Menschen frei und gibt ihnen ihre Anregung: die Hoffnungen im Zusammenhang mit der Humanisation des Menschen, der Sozialisation der Menschheit, der Errichtung einer Ordnung der Gerechtigkeit und eines allumfassenden Friedens.

Wir können hier nicht alle «Grenzprobleme» aufzählen, die in den Zuständigkeitsbereich einer Fundamentaltheologie unserer Zeit hineingehören. Wir können nur ohne die Gefahr einer Täuschung

sagen, daß sie vor allem die Beziehungen zwischen dem Glauben und den neuen Formen des Atheismus (Theologie des Unglaubens), die christliche Deutung des ideologischen und religiösen Pluralismus (Theologie der nichtchristlichen Religionen), die Konfrontierung des Glaubens mit der politisch-sozialen Wirklichkeit (Theologie der Gewalt) und die Neuinterpretation des christlichen Lebens, ausgehend von seinem lebendigen Konzept einer säkularisierten Welt (Theologie der irdischen Wirklichkeiten), betreffen werden.

Am Ende dieser kurzen historischen Untersuchung scheint die Feststellung berechtigt, daß die lebendigste Forschungsrichtung in der Fundamentaltheologie bemüht ist, ebenso den Objektivismus der neuscholastischen Theologie, wie den Anthropozentrismus der existentialen Theologie zu überwinden. Wir erleben die Geburt einer Fundamentaltheologie neuen Stiles, die den neuen Verständnishorizont des modernen Menschen ernst nehmen will, namentlich seine irdische Zukunftsplanung. Sie wird, wie in der Vergangenheit, bemüht sein, das Christentum glaubhaft zu machen, jedoch vor allem dadurch, daß sie seine soziale und eschatologische Dimension sichtbar macht. Und nur diejenigen, welche vergessen, daß die Kirche und die Welt im Plane Gottes eine einzige Bestimmung haben, können erstaunt und überrascht sein, wenn sie sehen, daß die Fundamentaltheologie sich mit solchem Eifer auf außertheologische Probleme einläßt.

[1] Von den zahlreichen Arbeiten möchten wir erwähnen: A. Gaboardi, Teologia fondamentale. Il metodo apologetico = Problemi e Orientamenti di teologia dommatica I (Mailand 1957), 57–92; A. Lang, Fundamentaltheologie. Die Sendung Christi (München ^{3}1962) 8–40; G. Söhngen, Fundamentaltheologie: LThK 4, 452–459; A. Kolping, Fundamentaltheologie I (Münster 1968) 21–87; N. Dumas, Les problèmes et le statut de l'Apologétique: RSPhTh 43 (1959) 643–680; H. Bouillard, Logique de la foi (Paris 1964) 15–44.

[2] Dictionnaire de la foi chrétienne I (Paris 1968) 769.

[3] Y. Congar, La foi et la théologie (Paris 1962) 183.

[4] H. Bouillard schlägt vor, bei der Bezeichnung des Studiums der «Loci theologici» von «Prolegomena der Dogmatik» zu sprechen und den Begriff «Fundamentaltheologie» für das zu reservieren, was man für gewöhnlich «Apologetik» nennt. Vgl. H. Bouillard, Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie: Concilium 6 (1965) 84.

[5] Diese dritte Bedeutung wird vor allem von G. Söhngen in seinem (Anm. 1) zitierten Artikel betont. Siehe auch die zutreffenden Bemerkungen von J. P. Torrel, der diese kritische Funktion der Fundamentaltheologie mit der Rolle der «Kritik» in der Philosophie vergleicht (vgl. Chronique de théologie fondamentale: RThom 64 [1964] 101–102).

[6] Einen solchen historischen Überblick gibt A. Kolping aaO. 35–70.

[7] Vgl. J. H. Walgrave, Parole de Dieu et existence: Cahiers de l'actualité religieuse 22 (Paris 1967) 198–201 und seinen Artikel in diesem Heft von «Concilium».

[8] Schon zur Reformationszeit finden wir diesen dreischichtigen Aufbau bei Pierre Carron, Des trois vérités (1514) und bei dem evangelischen Autor Hugo Grotius, De veritate religionis christianae (1627).

[9] Siehe auch den Artikel «Apologétique» von P. Le Bachelet: Dictionnaire d'apologétique, wo die Apologetik folgendermaßen definiert ist: Die Apologetik ist «die Wissenschaft, deren Gegenstand der Erweis der Tatsache der göttlichen Offenbarung, gesehen als Fundament der wahren Religion, oder die Wissenschaft von der Glaubwürdigkeit der christlichen und katholischen Religion ist» (I, 225). Noch die Enzyklika Humani generis erklärt, daß die von Gott ausgestellten äußeren Zeichen «der natürlichen Vernunft, auch wenn sie auf sich selbst gestellt ist, gestatten, mit Sicherheit den Ursprung der christlichen Religion zu beweisen».

[10] Vgl. H. de Lubac, Commentaire du préambule et du chapitre I = La Révélation divine I (Paris 1968) 283 (Unam Sanctam 70a), der seinerseits P. Dejaifve: NRTh 1966, 124 zitiert.

[11] Das ist die Formulierung, die H. Fries, Die Offenbarung: Mysterium Salutis I (Einsiedeln 1965) 159 verwendet.

[12] N. Dunas, Les problèmes et le statut de l'apologétique: RSPhTh 43 (1959) 679. Selbst wenn sie nicht ausreicht, das Gesamtprogramm einer Fundamentaltheologie zu erfassen, würden gewiß viele Autoren ohne weiteres folgende Definition akzeptieren: «Eine kritische Theologie des Wortes Gottes in seinem Wesen und seinen Kundgebungen, in seinen Quellen und seinen Ausdrucksmitteln.» (aaO. 680).

[13] Vgl. L. Bakker, Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen?: Concilium 1 (1967) 9–17.

[14] J. H. Walgrave aaO. 202.

[15] Während die traditionelle Apologetik einräumte, daß das Glaubwürdigkeitsurteil früher ist als der Glaubensakt und diesen vernunftgemäß macht, nimmt Rousselot an, dieses Urteil sei nicht früher, sondern liege in dem Glaubensakt selbst: Das Glaubenslicht läßt die Glaubwürdigkeit erkennen. Auf dem gleichen Boden wie Rousselot stehen namentlich auch die Arbeiten von Tiberghien und Masure.

[16] Der Ausdruck «menschliche Glaubhaftigkeit» des Christentums ist in den Vordergrund gerückt worden durch PA. Liege, Bulletin d'Apologétique: RSPhTh 33 (1940) 67.

[17] H. Bouillard, Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie: 6 Concilium (1965) 493–498. Aus der Perspektive einer integralen Apologetik muß auch die apologetische Konzeption von P. Bouillard verstanden werden, der sich, auf die Immanenzmethode M. Blondels zurückgreifend, bemüht zu zeigen, was unser Verhältnis zum Absoluten ist und sein soll im Hinblick auf unsere Willensdynamik, um dann anschließend herauszuarbeiten, daß das Christentum die historische Determinierung dieses Verhältnisses darstellt.

[18] P. Ricœur, Le langage de la foi: Bulletin du Centre protestant d'Études 16 (Juni 1964) 31.

[19] K. Rahner, Theologie und Anthropologie = Schriften zur Theologie 8 (Einsiedeln 1967) 44.

[20] K. Rahner aaO. 60.

[21] K. Rahner aaO. 60.

[22] Dies ist der einzige Punkt, in dem wir uns von P. Malevez und seinem sehr ausgewogenen Artikel trennen, in dem er sich mit der zweifachen Tendenz der heutigen Theologie auseinandersetzt, Présence de la théologie à Dieu et à l'homme: NRTh 90 (1968) 799.

[23] aaO. 60. Siehe auch: Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute = Schriften zur Theologie 6 (Einsiedeln 1965) 154.

[24] Zur hermeneutischen Phänomenologie Heideggers, die sich auf die «Hermeneutik der Faktizität» gründet, siehe O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963) 70ff.

[25] «... die Offenbarung setzt als Bedingung für ihre eigene Bedeutung das Suchen des Menschen nach sich selbst voraus. Daher können der Glaube, das Glaubensbekenntnis und das Dogma nur im menschlichen Selbstverständnis eine Bedeutung haben... Das menschliche Selbstverständnis ist also eine in der Offenbarung selbst liegende Dimension.» Vgl. E. Schillebeeckx, Intelligence de la foi et interprétation de soi = Théologie d'aujourd'hui et de demain (The Word in History, New York) (Paris 1967) 132.

[26] K. Rahner, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute = Schriften zur Theologie, 6 (Einsiedeln 1965) 152.

27 K. Rahner aaO.
28 H. Urs von Balthasar, Herrlichkeit I (Einsiedeln 1961) 142 (zitiert von L. Malevez aaO. 795).
29 Ders. aaO.
30 Ders. aaO. 446.
31 Zitiert von H. Ott, Was ist systematische Theologie? = Der spätere Heidegger und die Theologie = Neuland in der Theologie I (Zürich 1964) 132.
32 Siehe L. Malevez aaO. 797.
33 Hier sind vor allem zu nennen J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1965) und J. B. Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt = Künftige Aufgaben der Theologie, hrsg. T.-P. Burke (München 1967). Ders., Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit: Concilium 6/7 (1968) 403–410.
34 J. B. Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt = Künftige Aufgaben der Theologie 12.
35 Ders. aaO. 21.
36 Ders., Das Problem einer «politischen Theologie»... aaO. 405.
37 E. Schillebeeckx, La théologie du renouveau parle de Dieu = La théologie du renouveau I (Montréal-Paris 1968) 102.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CLAUDE GEFFRÉ

geboren am 23. Januar 1926 in Niort (Frankreich), Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar St. Sulpice in Paris, am Angelicum in Rom und an den philosophischen und theologischen Fakultäten Le Saulchoir. Seit 1957 ist er Professor für Dogmatik in Le Saulchoir und seit 1965 Rektor der Fakultäten. Er veröffentlichte zahlreiche Artikel und arbeitet u. a. mit an: «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» und «La Vie Spirituelle».

René Latourelle

Zerstückelung oder Erneuerung der Fundamentaltheologie?

I. AUF DER SUCHE NACH EINEM ZENTRALEN EINHEITSPRINZIP

Von der Fundamentaltheologie konnte man vor dem Konzil immer wieder hören, sie sei auf der Suche nach ihrer Identität, das heißt nach ihrem spezifischen Gegenstand, ihrer eigenen Methode, ihrer Struktur und ihrer Abgrenzung.[1] Nun, wo das Konzil vorüber ist und die theologischen und kirchlichen Studien sich in drei Zyklen neu gliedern, ist bei der Fundamentaltheologie die Krise keineswegs behoben. Es sieht vielmehr ganz danach aus, als verschärfe sie sich weiter. Da im ersten Zyklus die Zeit für eine Gesamtdarstellung des christlichen Mysteriums immer knapper wird, entsteht die große Versuchung, eine bereits so sehr bedrohte Disziplin ganz zu opfern. Erfahrungen, die man gegenwärtig in Europa oder Amerika macht, zeigen, daß die Fundamentaltheologie unter den augenblicklichen Umständen vor der Alternative steht, sich aufzuspalten und zu verschwinden oder aber ein ganz neues Leben zu beginnen.

An manchen Stellen besteht die Fundamentaltheologie als solche schon gar nicht mehr. Ein Teil ihres Arbeitsbereiches ist an die Christologie übergegangen (Gottheit Christi), ein anderer an die Exegese (Problem der Evangelien), und was dann noch übrig bleibt, an die Religionsphilosophie und die Religionsgeschichte. An anderen Stellen ist sie in der Dogmatik aufgegangen und hat mit ihren eigenen Themen und Problemen gar keine Eigenexistenz mehr als gesonderter Bezirk im Ganzen der theologischen Wissenschaft. Sie ist koëxtensiv mit der Dogmatik als eine ihrer Dimensionen: Sie taucht bei bestimmten *Gelegenheiten* auf, wenn die theologische Reflexion nicht ohne sie auskommt. An wieder anderen Stellen fällt die religiöse Verifikation oder das Problem der Glaubwürdigkeit des Christentums mit der Gesamtdarstellung des christlichen Kerygmas zusammen. Man betont, daß das Kerygma einen *Sinn* hat – in sich selbst und für den Menschen –, und daß dieser Sinn es für den Menschen annehmbar macht. Was dabei vor allem interessiert, ist der Christus des Glaubens.

Wo die Fundamentaltheologie als solche noch existiert, ändert sich ihre Stellung und Bedeutung von einem Land zum anderen. Die einen setzen sie an den Beginn der theologischen Studien; andere an den Schluß der Theologie als kritische Rückbesinnung auf den gesamten, bereits bekannten und in seinem Bestand gesichteten Glaubensgegenstand; wieder andere tendieren zu einer globalen Darstellung des Themas der Offenbarung und des Glaubens zu Beginn des theologischen Studiums, um dann nachher bestimmte Fragen im Zusammenhang der dogmatischen Theologie in einer größeren Tiefe erneut aufzugreifen. Was aber vor allem von einem Land zum anderen wechselt, sind die Akzente. In manchen Ländern steht man unter dem Eindruck der Wichtigkeit historischer und exegetischer Fragen. Hier geht es um den Nachweis, daß das Christentum wirklich historische Wurzeln hat. Aus dieser Perspektive betont man vor allem die Heilsgeschichte, das Auftreten, das Zeugnis und die Zeichen Christi, die Bedeutung der Evangelien als historische Dokumente und die Probleme der

Hermeneutik und der Entmythisierung. Andere befassen sich vor allem mit der Frage nach dem *Sinn* der Offenbarung und des Mysteriums für den Menschen. Daraus ergibt sich eine besondere Bedeutung der philosophischen Methoden und Aspekte im Geiste von Männern wie M. Blondel, K. Rahner, H. Bouillard. Wieder andere gehen möglichst schnell über die Probleme der historischen Kritik hinweg und entwickeln im Rahmen der Fundamentaltheologie ganz entschieden eine Theologie der Offenbarung, des Glaubens und der Kirche.

Aus dieser Perspektive einer Fundamentaltheologie, die sich die Frage nach sich selbst, ihrem Daseinszweck und ihrem zentralen Einheitsprinzip stellt, möchten wir ganz kurz ausführen, was nach unserer Meinung Gegenstand, Methode, bleibende und sich ändernde Elemente sowie die dringendsten Aufgaben der heutigen Fundamentaltheologie sind. Anschließend sollen einige Anregungen pädagogischer Art folgen.

II. DIE THEOLOGIE DES WORTES GOTTES UND DES GLAUBENS

Wenn wir uns fragen: Was ist der Schwerpunkt und das Einheitsprinzip für die offenbar sehr heterogenen Fragen, mit denen sich die Fundamentaltheologie befaßt, so glauben wir: Dieses Einheitsprinzip ist das *Wort Gottes*, und das, was ihm *auf seiten des Menschen* begegnet – *der Glaube*.

Damit ist die Fundamentaltheologie vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie die *erste* Wirklichkeit des Christentums studiert, nämlich die Offenbarung oder das Wort Gottes an die Menschheit.

Nun zeigt aber diese Wirklichkeit, die den Hauptgegenstand der Fundamentaltheologie ausmacht, einen zweifachen Aspekt: Sie ist zugleich *Ereignis* der Geschichte, vorgefunden in der Zeit, und *Mysterium* des Glaubens. Sie ist das Grundmysterium, das alle anderen trägt, wie auch das erste und entscheidende Ereignis des Christentums. Ja, die Offenbarung verdankt einen Teil ihres Reichtums diesem doppelten Aspekt als Mysterium und Ereignis. Daraus folgt: Will die Fundamentaltheologie ihrem Gegenstand treu bleiben, so muß sie sich um das Verständnis des Wortes Gottes, jedoch in seiner *Ganzheit* bemühen, das heißt um das Verständnis des Wortes Gottes in seinem Wesen als Mysterium, in seinem historischen Auftreten, in den Zeichen dieses Auftretens, in den objektiven Formen, in denen es sich ausdrückt und durch die Jahrhunderte hin weiterlebt (Tradition, Schrift), sowie in seinem authentischen Interpretationsorgan (dem Lehramt). In dieser Weise verfährt im übrigen auch die dogmatische Konstitution *Dei Verbum*, die geradezu eine Grundsatzerklärung der Fundamentaltheologie sein könnte. Die Konstitution geht nämlich zunächst auf das Mysterium der Offenbarung (Wesen, Gegenstand, Zielsetzung) ein; dann betrachtet sie die Offenbarung in ihrer historischen Entfaltung (Vorbereitung im Alten Testament, Erfüllung und Vollendung in Jesus Christus) und in dem Glauben oder der Antwort des Menschen. Und schließlich handelt sie von der Weitergabe der Offenbarung durch die Tradition und die inspirierte Schrift, die beide wiederum durch das Lehramt interpretiert werden, welches zugleich Hörer und Diener des Wortes ist. Offenbarung und Glaube (Ereignis und Mysterium), Weitergabe (Tradition und Schrift) und Interpretation der Offenbarung (Lehramt) – bei all dem handelt es sich um einen und denselben Gegenstand.

Derart um das Wort Gottes und die Antwort des Menschen kreisend, entwickelt die Fundamentaltheologie gleichzeitig die *Grundkategorien* der Theologie. Offenbarung und Glaube, Tradition und Inspiration, Dogma und Lehramt sind die theologischen Entsprechungen der Begriffe des Seins, der Wahrheit, der Gewißheit, der Evidenz und der Objektivität in der Philosophie. Es gehört also zum ersten Glaubensverständnis, diese Grundbegriffe, die jeder theologische Vorgang impliziert, zu sondieren und zu definieren.

Bei diesem Verständnis einer Fundamentaltheologie mit dem zentralen Einheitsprinzip Wort – Glaube, stehen dogmatische und apologetische Behandlung keineswegs zueinander im Gegensatz, vielmehr ergänzen und beleben sie sich gegenseitig, um einer besseren Erfassung des zur Untersuchung stehenden Gegenstandes willen. Warum soll man auch durch eine ebenso willkürliche wie gefährliche Vivisektion das Ereignis vom Mysterium trennen, wo doch eins das andere umfaßt? Die Fundamentaltheologie wird also in dogmatischer Weise vom Mysterium und in apologetischer vom Ereignis sprechen. Wenn sie ihr Verfahren in dieser Weise verschieden gestaltet, dann aus Treue zur Wirklichkeit.[2]

III. KONSTANTEN UND VERÄNDERLICHE ELEMENTE DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Die Zweiheit Wort – Glaube samt den damit zusammenhängenden Themen, bildet das, was man als bleibende Elemente oder *Konstanten* der Funda-

mentaltheologie bezeichnen kann. Niemals kann die Theologie darauf verzichten, über diese Themen nachzudenken, denn sie bilden das Knochengerüst des Christentums. Neben diesen Konstanten der Fundamentaltheologie gibt es Faktoren der Variabilität, die mit ihrem Wesen als Grenzdisziplin zusammenhängen und sie zu einer ständig neuen Abstimmung aufeinander zwingen. Nennen wir einige von diesen *veränderlichen Größen*, mit denen die Fundamentaltheologie heute zu tun hat:

1. *Die Kategorie der Geschichte.* – Der heutige Mensch ist sich des wesenhaft historischen Charakters seiner Situation und Verfassung bewußt geworden. Selbst die Theologie betont, ohne das *Insich* (en-soi) der Mysterien anzutasten, nachdrücklich den geschichtlichen Charakter der Offenbarung und des Heiles. Sie kreist geradezu um die Heilsgeschichte und das *Heil-in-der-Geschichte*. Der Gott der Offenbarung ist ein Gott, der in einer Reihe von Ereignissen, welche in dem höchsten Ereignis, Christus, gipfeln, in die Geschichte *eingreift*.

2. *Die Anthropozentrik und der Personalismus.* – Das heutige Denken entfaltet sich in einer anthropozentrischen Struktur. Der Mensch ist nicht mehr allein ein Thema unter anderen, er ist zum Zentrum von allem geworden, zum allgemeinen Beziehungspunkt. Die mittelalterliche Theozentrik ist der Anthropozentrik gewichen. Daher will auch die Fundamentaltheologie nicht allein Verständnis des Wortes Gottes sein, sondern auch Einsicht in den Sinn, den Gottes Eingreifen in die menschliche Geschichte durch die Annahme menschlichen Fleisches und menschlicher Sprache für den Menschen haben kann. Sie fragt sich, welchen *Sinn* für den Menschen eine «christische» Religion haben kann.

3. *Die soziale oder «politische» Dimension.* – Lange Zeit hat die Theologie den Glauben auf eine Option streng privaten Charakters reduziert. Dem entsprechend vollzog sich das Heilsgeschehen, einschließlich des Zielbildes, in der strengen Intimität der beiden Partner: Gott – ich. Die heutige Theologie ist dabei, den sozialen oder «politischen» Charakter des Christentums wiederzuentdecken.[3] Es ist Sache der Fundamentaltheologie, diese wesentliche Dimension der Offenbarung, des Glaubens und des Heils zur Geltung zu bringen.

4. *Eine ganzheitliche Perspektive.* – Wie in den übrigen theologischen Disziplinen, so ist auch in der Fundamentaltheologie eine Tendenz zur Schaffung einer Einheit wirksam. Ihr Anliegen ist es, das *Gesamt* des Wirklichen zu erfassen. So schafft sie keinen Gegensatz zwischen Offenbarung–Ereignis und Offenbarung–Lehre, Offenbarung–Begegnung und Offenbarung–Wahrheit, sondern ist vielmehr darauf bedacht zu zeigen, daß die Offenbarung, je nachdem von welchem Standpunkt aus sie betrachtet wird, zugleich göttliches Handeln, Ereignis der Geschichte und selbst Geschichte, Zeugnis und Botschaft, Begegnung und Gemeinschaft ist. Beim Glauben betont sie nicht allein den Charakter der Zustimmung zur Botschaft der Offenbarung, sondern auch den der Ganzhingabe (Verstand und Willen) an den sich offenbarenden und sich schenkenden Gott.[4]

5. *Ökumenische Dimension.* – Unter dem Einfluß des gegenwärtigen ökumenischen Klimas entwickelt sich die Fundamentaltheologie in einem Geist des Dialoges. Der Dialog zwischen den Theologen wird auf die anderen christlichen Gemeinschaften, auf die großen Weltreligionen, ja selbst auf den heutigen Atheismus ausgedehnt: eine Haltung der Offenheit, beruhend auf der Anerkennung des Wahrheitsgehaltes anderer Denk- und Glaubenssysteme. Besonders intensiv ist der Dialog, der mit der heutigen Philosophie aufgenommen worden ist.

6. *Der Dienst an den Gläubigen.* – In einer Welt, in der alle Arten von Geistesgemeinschaften und vielerlei Formen von Glauben und Nichtglauben Seite an Seite leben, entdeckt der Gläubige auch in seinem eigenen Herzen die Frage des Nichtglaubenden. Mehr denn je empfindet er das Bedürfnis, vor sich selbst seine gläubige Existenz zu motivieren. Man muß es unumwunden sagen: Die erregendsten Probleme des heutigen christlichen Bewußtseins beziehen sich auf *Gott-in-Jesus-Christus* und das sind Probleme der Fundamentaltheologie. So muß die Fundamentaltheologie auch zunächst im Dienste des Glaubenden stehen.[5]

IV. DRINGENDE AUFGABEN DER HEUTIGEN FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Drei Probleme erscheinen uns gegenwärtig besonders schwerwiegend: das Problem der historischen Dimension der Offenbarung; das Problem der religiösen Verifikation oder das Problem der Zeichen und das hermeneutische Problem. Im Grunde handelt es sich dabei um ein und dasselbe Problem, nämlich das des Eingreifens Gottes in die Welt des Menschen: in der Zeit, im menschlichen Leib und in der menschlichen Sprache.

1. *Christentum und Zeitlichkeit*

Das Problem der Beziehungen zwischen Christentum und Geschichte wirft eine ganze Reihe Pro-

bleme auf, die wie Kaskaden aufeinander folgen. Eine erste Gruppe von Problemen betrifft die Geschichte des Heiles selbst. Ist das Heil die Geschichte und die freie, liebende Selbstmitteilung Gottes an die Menschen aller Zeiten, – welche Beziehung besteht dann zwischen dieser transzendentalen (fundamentalen, universalen) Offenbarung und der jüdisch-christlichen Offenbarung? Mit anderen Worten: Wenn Jahrtausende Adam von Moses und den Propheten trennen, sind dann die Menschen der vorchristlichen Zeit in den Genuß der Offenbarung und des Glaubens gekommen? Und wenn auf der anderen Seite Gottes Selbstmitteilung an den Menschen als historisches und soziales Wesen dahin tendiert, sich zu objektivieren und sich in Riten, Lehren und Handlungsweisen formell auszudrücken, was bedeuten dann die nichtchristlichen Religionen in der Ökonomie der Offenbarung und des Glaubens? Sind sie nicht gültige und gewollte Ausdrücke der an die Menschheit ergangenen grundlegenden Offenbarung?[6]

Doch auch die jüdisch-christliche Offenbarung wirft Probleme auf. In Israel offenbart sich der Unendliche in Formen und Gestalten einer zeitlichen und endlichen Existenz. Er nimmt Gestalt an in einem Volk, das die Offenbarung in seiner Geschichte empfängt und sie in Kategorien einer bestimmten Zeit und in vorgegebenen Institutionen: Königtum, Tempel, Jerusalem, nachgestaltet. Wie kann eine so sehr an die Kategorien einer bestimmten Epoche und an die Handlungen eines bestimmten Volkes gebundene Offenbarung sich dem Einfluß der historischen Wechselfälle entziehen?[7] Und vor allem: Wie kann sie den Anspruch erheben, für die Menschen aller Zeiten Gültigkeit zu besitzen?

Wir wissen, daß die Geschichte ein interpersonales Ereignis ist, das uns ins Herz der menschlichen Personen hineinführt: Sie ist ein Zeugnis. Das gilt insbesondere für das Zeugnis der Apostel. Apostel und Evangelisten sprechen uns von dem Schock, den die Begegnung mit dem Gott-Menschen auf sie ausgeübt hat. Wir stehen vor einem historischen Zeugnis, das zugleich und unablösbar ein Zeugnis des Glaubens ist: Ereignis und heilswirksamer Wert. Ist es dann aber überhaupt möglich, in diesen Bekenntnissen des Glaubens, wie sie die Evangelien darstellen, die authentische Gestalt Jesu von Nazareth wiederzuentdecken und seine Botschaft zu vernehmen? Hat nicht die Interpretation – zunächst der Apostel, sodann der Kirche – die Fakten in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung entstellt, übertrieben oder doch zumindest verformt? Wie läßt sich das Ur-Kerygma unter den Schichten wiederfinden, die sich in Gestalt der Apostelpredigt, der kirchlichen Verkündigung und der Redaktion durch die Evangelisten darüber gelegt haben?

2. *Das hermeneutische Problem*

Wie man sieht, führt uns das Problem der Beziehungen zwischen Christentum und Geschichte an das hermeneutische Problem heran, das heißt, an die Frage nach dem Verhältnis der Schrift zum Wort und des Wortes zum Ereignis. Die Konfrontierung der Schrift mit den kritischen, philologischen und historischen Wissenschaften hat uns für die Probleme der Interpretation aufgeschlossener und empfänglicher gemacht als früher. Das hermeneutische Problem kann nur dann geklärt werden, wenn es auf allen seinen Ebenen in Angriff genommen ist.[8]

Es gibt zunächst eine Geschichte des hermeneutischen Problemes. Diese Geschichte hat drei Hauptmomente erlebt. Eine erste Phase in der Anfangszeit des Christentums galt der Aufschlüsselung des Alten Testamentes durch das Neue. Die zweite Phase, die mit dem Mittelalter und seiner Theorie von dem vierfachen Schriftsinn zusammenfällt, stellte ein Bemühen um Interpretation der menschlichen Existenz, vorab des sittlichen Lebens, und der gesamten menschlichen Wirklichkeit im Lichte der Schrift dar. Die dritte Phase hat mit der relativ jungen Entdeckung eingesetzt, daß das Neue Testament nicht allein Interpretationsschlüssel für das Alte ist, sondern seinerseits in seinem Literalsinn interpretiert werden muß. Diese Notwendigkeit einer Interpretation hängt innerlich, wie wir gesehen haben, mit dem Zeugnischarakter des Kerygmas zusammen. Ferner rührt sie von der zwar geringen, aber realen zeitlichen Distanz zwischen dem Ereignis auf der einen Seite (Leben und Worte Christi) und seiner Verkündigung und schriftlichen Niederlegung auf der anderen Seite her. Das Neue Testament entschlüsseln bedeutet das Zeugnis der Urkirche über Jesus von Nazareth interpretieren, das Verhältnis zwischen Glaubensgegenstand und Glaubensbekenntnis klären.

Mit dieser dritten Phase der Geschichte der christlichen Hermeneutik, ist das Problem der *Entmythisierung* verknüpft, da dieses aus dem Verlangen entstanden ist, den Text, der das Ereignis ausdrückt, besser zu erfassen. Bei der Entmythisierung, wie sie in ihrer ursprünglichen Form von Bultmann konzipiert und durchgeführt worden ist, müssen wir zwischen dem Werk der Wissenschaft, dem Werk der Philosophie und dem Werk des Glaubens

unterscheiden. Ferner ist unbedingt darauf hinzuweisen, in welcher Weise diese drei Formen und Ebenen sich überlagern und zu abwegigen Schlußfolgerungen führen können. Wenn es auch zum Beispiel vollkommen berechtigt ist, die Spuren eines vorwissenschaftlichen und überholten Weltbildes aus der Bibel auszuräumen, so ist es doch unannehmbar, wenn, im Namen der ebenfalls überholten Philosophie des 19. Jahrhunderts, jedes Eingreifen Gottes in die menschliche Geschichte in der Form des Wunders, der Auferstehung und der Menschwerdung, mit ausgeräumt wird. Solche Überschreitungen von Bereichen führen nicht zur Entmythisierung, sondern zu einem univoken und internen Dialog des Menschen mit dem Menschen.

Und schließlich gibt es eine Überlegung zum hermeneutischen Problem, die bis zur Phänomenologie der Sprache und zur Ontologie des sprachlichen Ausdrucks (discours) vorstoßen muß. In dieser Hinsicht hat der Strukturalismus, indem er die menschliche Sprache mit einem schweren Verdacht belastete, die Gültigkeit der religiösen Sprache selbst in Frage gestellt.[9] Ist diese religiöse Sprache wirklich fähig, den Glauben in einem wahrhaft sinngefüllten Wort auszudrücken? Ist das Wort Gottes, wenn es sich in der Sprache einer Epoche inkarniert, nicht Gefangener der Kräfte des Zwanges und der Einschränkung, mit denen die Sprache (System und Strukturen) auf den Menschen wirkt? Wenn die Sprache unfähig ist, das sprechende *Subjekt* auszudrücken, wie kann sich dann Gott ihrer bedienen, um sein eigenes Mysterium auszudrükken? Die gegenwärtigen Diskussionen über den Strukturalismus haben bereits Überlegungen ausgelöst, die für eine Theologie der Offenbarung nützlich sind. Sie haben zum Beispiel gezeigt, wie sich im Vorgang der Rede *Sprache* (System und Strukturen) und *Wort* (Akt des Subjektes und der Schöpferkraft) verknüpfen, und wie das Subjekt die Sprache ihrer Anonymität entreißt. Sie haben gleichermaßen die volle Bedeutung der Symbolsprache als bevorzugter Ausdrucksform des Geheimnisses der Person hervorgehoben.[10]

3. Die religiöse Verifikation oder das Problem der Zeichen

Ein drittes dringendes Problem der heutigen Fundamentaltheologie und zugleich ein Problem der Interpretation und des Sinnes ist die Frage nach der Identifikation Christi als Sohn Gottes anhand der Zeichen seiner Herrlichkeit. Wegen der Schwerfälligkeit der Apologetik ist die Theologie der Zeichen seit einigen Jahrzehnten in den Hintergrund der theologischen Überlegung gerückt, zum großen Schaden des Glaubens selbst, denn das Problem der religiösen Verifikation läßt sich nicht umgehen: Der Glaube bedeutet vorbehaltlose Hingabe des Menschen an Gott, aber kein Abgleiten ins Unbewußte. Da Christus die menschliche, körperliche Gestalt ist, in der Gott dem Menschen begegnet und sich ihm kundtut, ist die heilbringende Gegenwart Gottes in der Welt nur verifizierbar über den Menschen Jesus. Es gilt also ihn, das Rätsel, das Mysterium, zu entschlüsseln. Die Frage der Juden bleibt unsere Frage: «Was für ein Zeichen zeigst Du uns vor?» (Jo 2,18; 6,30). Andernfalls bleibt nur noch die Lösung des Fideismus. Die Theologie kehrt also zum Studium der Zeichen zurück, aber diesmal mit einem kritischen und wachsameren Sinn, besser ausgerüstet auf exegetischer und historischer Ebene, in klarerem Bewußtsein von der Komplexität der Probleme, die sie hier anrührt, und folglich weniger kategorisch in ihren Aussagen.

Das Studium der Zeichen der Offenbarung steht ebenfalls unter dem Einfluß des hermeneutischen Problems. Was auf jeden Fall dafür charakteristisch bleibt, ist das Anliegen, die Zeichen mit Christus und seiner Person rückzubinden. Die Zeichen, welche die Identifikation Christi gestatten, sind nicht außerhalb von Christus: Sie sind Christus selbst, der lebendige und ganze Christus, in der vielfältigen Ausstrahlung seiner Epiphanie auf die Welt.

Eine Theologie der Zeichen hat auch die Widerstände von seiten des modernen Menschen in Rechnung zu stellen. Was aber den modernen Menschen vor allem aus der Fassung bringt, ist die Art *Unverstehbarkeit*, die das Zeichen (vor allem das Wunder, die Auferstehung) in eine Welt hineinbringt, die ihre eigene Verstehbarkeit besitzt. So erscheint es vordringlich, sichtbar zu machen, wie die Ökonomie der Zeichen sich mit der Ökonomie des Heiles zusammenfügt. Denn wenn es sich zeigt, daß die Zeichen der Offenbarung nicht als zusammenhanglose Elemente in einer Ordnung stehen, die ihren Eigenstand hat, sondern organische Elemente einer *Ökonomie* bilden, die einerseits in wunderbarer Form auf eine Offenbarung abgestimmt ist, welche auf den Wegen der Geschichte und des menschlichen Fleisches auf uns kommt, und andrerseits auf das tiefste Wesen des Menschen, an den sie sich wendet; wenn sichtbar wird, daß diese Ökonomie nicht minder bewunderswert ist, als jene, welche die Mysterien untereinander zu einer Einheit zusammenfügt – dann wird der Mensch zweifellos mit

weniger Widerstreben dem Gedanken eines Eingreifens Gottes in den Kosmos und in die Geschichte gegenübertreten.

Bisher hat die Theologie der Zeichen unter dem Einfluß der antirationalistischen Apologetik des Ersten Vatikanums dem Wunder und der prophetischen Weissagung eine Vorzugsstellung eingeräumt. Eine Theologie der Zeichen aber, die authentisch und vollständig sein will, müßte vor allem die grundlegenden Zeichen des Christentums in den Mittelpunkt stellen, nämlich Christus, die Kirche und die Heilsbotschaft selbst. Das Zweite Vatikanum hat in einem Vorgang der Personalisierung und Innenwendung, der für das gesamte Werk des Konzils charakteristisch ist, dem Zeugnis des heiligen Lebens einen neuen Wert gegeben. Das ist sehr berechtigt, denn seit der Verkündigung des Evangeliums und der Sendung des Geistes zur Belebung des Wortes, ist das große Heilszeichen ein Leben nach dem Evangelium, das heißt die Umformung des Menschen in ein neues, vom Geist beseeltes und belebtes Geschöpf, und die Umformung der zusammengeführten Menschheit in der Einheit der Liebe.[11] Es besteht also aller Grund, auch das Zeichen der Kirche aufzuwerten durch eine methodische Besinnung auf das Handeln des Geistes in der Geschichte und im Leben der Kirche.

V. PÄDAGOGISCHE FOLGERUNGEN

Nach diesen Überlegungen über das Hauptthema, die Methode, die Leitlinien und die dringlichen Aufgaben der Fundamentaltheologie in unserer Zeit möchten wir einige pädagogische Hinweise geben.

Beim ersten Zyklus (Grundkursus) gewinnt man, wenn man das äußerst vielfältige, ja buntscheckige Ausbildungsprogramm der Studenten und ihren Reifegrad auf der einen Seite, sowie Art und Wesen der behandelten Probleme auf der anderen berücksichtigen will, den Eindruck, als müsse die Fundamentaltheologie an beiden Enden der Theologie ansetzen. Denn zweifellos ist eine erste Reihe von Problemen, mit denen sich die theologischen Anfänger zu befassen haben (Offenbarung und Zeichen, Tradition und Inspiration, Dogma und Lehramt, Glaube und Theologie) und eine zweite Reihe von Problemen zu unterscheiden, die zwar nicht weniger wesentlich sind, die aber an den Abschluß der theologischen Ausbildung (oder selbst in den zweiten Zyklus) gehören, sei es aufgrund der ihnen innewohnenden Schwierigkeit, sei es weil sie, um sachlich richtig behandelt zu werden, einen Gesamtüberblick über die Theologie voraussetzen.

Wenn sie derart auf das Wort Gottes und den Glauben des Menschen als erste und grundlegende Wirklichkeiten des Christentums zentriert ist, zugleich aber empfänglich und aufgeschlossen für die geistigen Strömungen und Probleme des heutigen Menschen, wird die Fundamentaltheologie sich nicht in ihre Bestandteile auflösen und untergehen, sondern hat durchaus die Chance, einen neuen Frühling zu erleben, bis neue Zeichen der Zeit sie dazu bewegen, sich neu zu durchdenken und neu zu definieren.

[1] R. Latourelle, Apologétique et Fondamentale. Problèmes de nature et de méthode: Salesianum 28 (1965) 256–273; A. Kolping, Fundamentaltheologie im heutigen Hochschulunterricht: ThGl 54 (1954) 115–126.

[2] R. Latourelle, Théologie, science du salut (Brügge-Paris-Montreal 1968) 101–105; ders., Théologie de la Révélation (Brügge-Paris [3]1969).

[3] J. B. Metz, Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit: Concilium 6/7 (1968) 403–410.

[4] Alfaro, Der Glaube als persönliche Hingabe des Menschen an Gott: Concilium 1 (1967) 49–59; R. Latourelle, Théologie, science du salut 245–247.

[5] J. B. Metz, Apologetik = Sacramentum mundi 1, 269–270; ders, Der Unglaube als theologisches Problem: Concilium 6 (1965) 63–81.

[6] A. Darlap, Fundamentaltheologie der Heilsgeschichte = Mysterium salutis I (Einsiedeln 1965) 3–153; G. Thils, Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes (Paris 1966).

[7] R. Latourelle, Théologie de la Révelation 417–434.

[8] R. Marlé, Le problème théologique de l'herméneutique (Paris 1963); P. Ricœur, Vorwort zu R. Bultmann, Jésus. Mythologie et démythologisation (Paris 1968) 9–28.

[9] Siehe dazu: Esprit (Mai 1967 und November 1963). Namentlich: R. Ricœur, La structure, le mot et l'événement: Esprit (Mai 1967) 801–821; J.-P. De Rudder, Strukturelemente im Offenbarungswort: Concilium 6/7 (1968) 65–71; F. Tricaud, Vérité, langage, tradition, structure: Lumière et Vie 88 (1968) 9–26; F.-M. Genuyt, Peut-on parler de Dieu?: Lumière et Vie 88 (1968) 42–77.

[10] A. Dulles, Myth, Symbol and the Biblical Revelation = Revelation and the Quest for Unity (Washington 1968) 20–46.

[11] R. Latourelle, Le Christ, Signe de la Révélation selon la Constitution Dei Verbun: Gr 47 (1966) 685–709; ders., L'économie des signes de la Révélation: Sciences Ecclésiastiques 19 (1967) 7–31; ders., Vatican II et les signes de la Révélation: Gr 49 (1968) 225–252; ders., La sainteté, signe de la Révélation: Gr 46 (1965) 36–65.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

RENÉ LATOURELLE

geboren am 28. Oktober 1918 in Montreal (Kanada), Jesuit, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Montreal und an der Gregoriana, ist Master of Arts (französische Literatur), Lizentiat der Philosophie, Doktor der Geschichtswissenschaften (1950) und der Theologie (1957). Seit 1959 ist er Professor für Fundamentaltheologie an der Gregoriana. Er veröffentlichte: Theologia, scientia sacra (Rom 1965), Théologie de la Révélation (Paris [2]1966), und er arbeitete vor allem an der Zeitschrift «Gregorianum» mit.

Raymond Panikkar

Metatheologie oder diakritische Theologie als Fundamentaltheologie

1. Ein Gleichnis

Ein Lehrer, der stark europäisiert oder nach europäischen Grundsätzen ausgebildet war, wollte fast verzweifeln, denn nachdem er eine sorgfältig aufgebaute wissenschaftliche Erklärung von der Malaria, ihrer Weiterverbreitung, ihren Gründen usw. gegeben hatte, mußte er den Eindruck gewinnen, als hätten die Jungen seiner Volksschulklasse in Uganda nichts davon begriffen. «Weshalb bekommt jemand denn Malaria?» erkundigte sich schüchtern ein Junge. – «Weil ein Moskito, der Träger des Parasiten ist, ihn gestochen hat», antwortete der Lehrer und schickte sich an, die ganze Erklärung noch einmal vorzutragen. Danach rief die Klasse, immer noch wenig überzeugt und eisern hinter dem mutigen Frager stehend: «Aber wer hat den Moskito geschickt, daß er den Menschen sticht?» In den Augen dieser Jungen aus Uganda hatte der Lehrer weder etwas verstanden noch etwas erklärt. Die Tatsachen, das wissenschaftliche «Wie» oder die Ursachen interessierten sie gar nicht, sondern vielmehr die lebendige Welt (und vielleicht auch die Erstursache) und die existentiell relevante Frage. Und diese wirklich reale Frage über die Malaria (wobei man sich vorstellen muß, man selbst oder ein Mitglied der eigenen Familie sei daran erkrankt) lautet: Weshalb ist dieser bestimmte Mensch von diesem bestimmten Moskito gestochen worden? Die Fundamentaltheologie hält es wie der Lehrer, und zwei Drittel oder vielleicht sogar drei Viertel unserer heutigen Generation gleichen den Jungen aus Uganda. Solange ich nicht erklären kann, weshalb der Moskito mich gestochen hat...

2. Die beiden Auffassungen von der Fundamentaltheologie

Nach allgemeiner Auffassung ist die Fundamentaltheologie eine vortheologische oder philosophische Überlegung über die Fundamente der Theologie. Diese Überlegung zielt darauf hin, entweder die Aussagen der christlichen Lehre zu motivieren – was man traditionell als Apologetik bezeichnet – oder die wahren Quellen und Fundamente der Theologie zu finden. Das erste besagt, daß es sich um eine rationale oder zumindest nach Maßstäben der Vernunft vorgehende Rechtfertigung der von der Theologie entwickelten Elemente handelt; das zweite weist sie aus als Enthüllung des eigentlichen Fundamentes des theologischen Selbstverständnisses. Auf diesen zweiten Aspekt möchte ich mich bewußt beschränken.

3. Annahmen und Voraussetzungen

Dieser Fundamentaltheologie, wie sie inzwischen traditionell geworden ist, liegt eine Reihe von *Annahmen* und eine Reihe von *Voraussetzungen* zugrunde. Einige von den *Annahmen* besagen: daß die Theologie eine Grundlage braucht, die in gewisser Hinsicht außerhalb ihrer selbst liegt und daß diese Grundlage zu erfassen ist.

Diese Annahmen waren schon vorhanden, als die Disziplin ihren heutigen Namen erhielt. Man könnte darüber diskutieren, worin diese Fundamente bestehen und wie groß die Schwierigkeit ist, sie zu erfassen. Doch die christlichen Theologen hielten es, sobald die Disziplin einigermaßen Bestand gewonnen hatte (das heißt, sobald sie es als Notwendigkeit empfanden, daß die Theologie einer Begründung von außen her bedarf) für gewährleistet, daß dies der richtige Weg sei, das Problem anzufassen. Eins der eindrucksvollsten Beispiele für diese Denkweise war das Erste Vatikanische Konzil, das in vielen seiner Aussagen eine fundamentaltheologische Ausrichtung erkennen läßt.

Als zentraler Beweggrund steht hinter dieser Denkweise eine dualistische Auffassung von der Wirklichkeit: Gott–Welt, ungeschaffen–geschaffen, Fundament – darauf errichtetes Gebäude. In diesem zweistöckigen Gebäude: Natur – Bereich des Übernatürlichen, baut die Gnade auf der Natur auf, der Glaube auf der Vernunft, die Theologie auf der Philosophie und so fort. Natürlich werden die Grundlagen *praeambula* und nicht *fundamenta* genannt, um auf keinen Fall die Freiheit und den «ungeschuldeten Charakter» des oberen Stockwerks anzutasten, doch kommt es in der Praxis auf dasselbe heraus. Denn wenn jemand zum Beispiel leugnet, daß es einen Gott und eine Seele gibt, wie kann dann die christliche Lehre für den Betreffenden überhaupt sinnvoll sein?

Zu den *Voraussetzungen* gehört die, daß die oben

genannten Grundlagen menschlich und universal sind, oder mit anderen Worten: unterschiedslos gültig für alle Menschen. Folglich hielt man einen gewissen Grad von «Zivilisation» für notwendig als Voraussetzung für die Annahme der Botschaft der Kirche. Und so betrachtete man Methoden wie die sogenannte präkatechetische Unterweisung oder *évangélisation de base* (Grundevangelisation, soweit man das französische Wort überhaupt übersetzen kann), die in einer gewissen philosophischen Einführung in die Begriffe «Person, Natur, Substanz, Individuum, Privateigentum» bestehen, sowie etwa in der Forderung der Einehe und der Bemühung, die Menschen davon zu überzeugen, daß andere, ihnen bisher unbekannte, fremde Formen von Essen, Kleidung usw. besser seien als ihre bisherigen, als Teile des christlichen Kerygmas und hielt sie für notwendige Vorbedingungen für die Verkündigung des Evangeliums.

4. Die Krise der Voraussetzungen

Die Unterscheidung zwischen Voraussetzungen und Annahmen scheint mir von ganz wesentlicher Bedeutung. Eine *Annahme* ist etwas, das ich mir aus mehreren möglichen Gründen, traditionellen, heuristischen, axiomatischen, pragmatischen, hypothetischen usw. – zu eigen mache. Eine Annahme ist ein Prinzip, das ich mehr oder weniger ausdrücklich an den Ausgangspunkt eines Denkvorganges stelle. Eine *Voraussetzung* dagegen ist etwas, das ich unkritisch und unreflektiert für gegeben ansehe. Das gilt für den Mythos, von dem ich ausgehe und dem ich das Rohmaterial entnehme, von dem sich mein Denken nährt. In dem Augenblick, in dem erkannt ist, daß eine solche Voraussetzung Denkgrundlage oder Ausgangspunkt eines Denkvorganges ist, hört sie auf, *Voraus*-Setzung zu werden. Nur ein anderer Mensch – oder ich selbst in einem zweiten Denkvorgang – kann mir meine Voraussetzungen bewußt machen. Wenn das geschieht, kann ich nicht mehr an ihnen festhalten wie bisher, sondern sehe mich gezwungen, entweder auf sie zu verzichten oder sie als «Setzungen» oder als Annahmen beizubehalten. Daher beginnen auch die Theologen – da die gegenwärtige Theologie sich ihrer Voraussetzungen stärker bewußt wird, sowohl durch Kritik von außen als auch durch eine eigene kritischere Perspektive – nach der bisher fraglos hingenommenen Grundlage ihrer Wissenschaft zu fragen. Die auf diese Weise ausgelöste Krise ist so wie jede lebendige Wirklichkeit sie bei ihrem Wachstum durchzustehen hat.

Nun waren aber Theologie und Fundamentaltheologie gemeinsam in einer partikulären Kultur und einem besonderen Weltbild beheimatet: Was sie als gesichert annahmen, waren die Voraussetzungen der westlichen Welt. Die beiden Wissenschaften standen auf der Grundlage des gleichen Mythos und teilten viele gemeinsame Einzelvoraussetzungen; manche von diesen sind heutzutage durch die Begegnung mit andersartigen Mentalitäten bloßgelegt worden, mit der Folge, daß auf dem Feld der Theologie eine große Verwirrung entstanden ist.

Ja, diese entlarvten Voraussetzungen sind sogar als Annahmen in Frage gestellt worden. Die heutige Generation findet das traditionelle Schema unzureichend. So ist der Grund, auf dem die Theologie ruht, heutzutage problematischer geworden als der christliche Gehalt selbst.

5. Die Herausforderung der Universalität

Die wirkliche Herausforderung an den christlichen Glauben kommt heutzutage von innen her, das heißt von seiner eigenen Forderung nach Universalität, von seinem eigenen Anspruch, wahrhaft «katholischen» Charakter zu haben. Jede Botschaft, die sich heute an die gesamte Menschheit wendet, dabei aber einen Teil für das Ganze nimmt oder die Verschiedenheit der Völker, Kulturen und Religionen übersieht, wird zwangsläufig von vornherein abgelehnt. Entweder nimmt der christliche Glaube diese Herausforderung an, oder er erklärt sich in spezieller Weise an eine bestimmte Einzelkultur gebunden und verzichtet damit auf seinen Anspruch, Träger einer für alle annehmbaren Botschaft zu sein, die keinen positiven Wert zerstört, gleich wo sie ihn findet.

Das Problem der heutigen Fundamentaltheologie läßt sich nicht allein dadurch lösen, daß man ohne vorherige Rechtfertigung und Prüfung eine Reihe von Sätzen extrapoliert, die in einem bestimmten kulturellen oder religiösen Zusammenhang ihren Sinn haben können, aber außerhalb von diesem irrelevant, sinnlos oder sogar unannehmbar sind. Soll die Fundamentaltheologie in unserer Zeit der weltweiten Kommunikation überhaupt noch eine Relevanz haben, so muß sie auch für die Menschen, die außerhalb der westlichen Welt leben, einen Sinn annehmen, und – nebenbei gesagt – ebenso für diejenigen innerhalb der westlichen Welt, die in ihrem Denken, ihrer Vorstellungswelt und ihrem Handeln nicht mehr mit den traditionellen fundamentaltheologischen Paradigmen in Ein-

klang zu bringen sind. Ein flüchtiger Blick auf die Weltgeschichte wird uns davon überzeugen, daß die Unterschiede zwischen den Kulturen keineswegs unbedeutend sind und daß, was wir als unumstößlich sichere Prinzipien auffassen, in einer anderen Kultur ganz anders aufgefaßt und beurteilt werden kann. Die Welt neigt heute nicht mehr zu der irrigen Vorstellung, jedermann denke und empfinde gleich, nur weil die äußeren Kundgebungen des menschlichen Verhaltens ähnlich sind. Die Begegnung der Völker, Kulturen und Religionen stellt für die Fundamentaltheologie ein Hauptproblem dar, das tatsächlich eine Herausforderung an ihre anthropologischen und philosophischen Grundlagen bedeutet. Im Zusammenhang mit diesem Sachverhalt möchte ich einige Überlegungen anstellen.

6. Apriorische und aposteriorische Grundlagen

Das Problem ist so schwerwiegend und zentral, daß es nicht übersehen oder wegdiskutiert werden kann mit der Annahme, die anderen würden früher oder später unseren eigenen Standpunkt begreifen und sich zu ihm bekehren. Diese Zeiten sind vorüber. Uns ist das Problem aufgegeben, nach den Grundlagen der christlichen Theologie zu forschen, auf einer Basis, die es zumindest auch für die Völker sinnvoll und verständlich macht, die außerhalb des Kulturbereiches leben, in dem die Fundamentaltheologie ihrer konkreten Tradition nach entstanden ist.

Es gibt nur eine mögliche Methode, diese Grundlagen der Theologie zu finden, – die aposteriorische. Das bedeutet: Die Fundamentaltheologie steht nicht am Anfang der theologischen Reflexion, sondern an ihrem Ende. Der christliche Glaube ruht also nicht auf diesen Grundlagen, – vielmehr führt uns das Bemühen, ein christliches Faktum zu verstehen zur Entdeckung einiger Vorbedingungen für seine Verstehbarkeit unter bestimmten gegebenen Umständen.

Die Geschichte ist auch hier eine weise Lehrmeisterin. Es ist noch nicht lange her, daß man allerlei Ideen als grundlegend für die christliche Theologie ansah, die heute als akzidentell abgetan sind, weil andere, vermutlich viel verständlichere Interpretationsmöglichkeiten entdeckt wurden; Interpretationen, die den Anspruch erheben, die wahre Botschaft gerade dadurch zu retten, daß sie sie von ihren aus längst überholten Weltbildern stammenden Anhängseln reinigen.

Die wirkliche Schwierigkeit liegt darin, das Kriterium für dieses Verfahren zu finden. Wie soll ich erkennen, ob etwas für meinen Glauben wesentlich ist oder nicht? Wo wird, wenn ich einmal mit der Entmythisierung begonnen habe, dieser Vorgang enden?

7. Die Einheit von Theologie und Fundamentaltheologie

Die These, die ich hier vorlege, sucht die Einheit – und damit die Harmonie – zwischen Theologie und Fundamentaltheologie wieder herzustellen. Sie betrachtet die letztere weder als notwendige epistemologische Vorbedingung für die erste, noch als ihre ontologische Grundlage. Wenn die Theologie von der Anerkennung einer außertheologischen Basis abhängig wäre, würde sie nicht allein ihren Charakter als eigenständige Wissenschaft einbüßen, sondern auch ihre gesamte intellektuelle Überzeugungskraft. Sie würde auf Gnade und Ungnade derjenigen Philosophie verfallen, die ihr die jeweils besseren Hilfen für ihre theologische These bietet. Damit wäre die Theologie völlig abhängig von der Auktion auf dem philosophischen (oder auch nichtphilosophischen) Großmarkt.

Was ich vorschlage, ist die Wiederentdeckung der Fundamentaltheologie als fundamental theologisches Bemühen, das heißt als fundamental theologisch. Durch die Wiedereingliederung der Fundamentaltheologie in das Ganze der Theologie wird der nur allzu enge Käfig gesprengt, in den die Theologie bisweilen verbannt worden ist; dadurch wird die Theologie von der Vormundschaft der Philosophie befreit und ist vor allem nicht mehr abhängig von einer einzelnen Philosophie, einem einzelnen Weltbild oder irgendetwas anderem, das außerhalb ihrer selbst liegt.

Demnach wird die Fundamentaltheologie als die theologische Funktion (für die in gewissen theologischen Systemen oft kein Raum ist) betrachtet, die ihre Annahmen kritisch prüft und ständig bereit ist, ihre eigenen Voraussetzungen in Frage zu stellen, jedoch nicht als gesonderte Plattform, auf der der Glaube in einem zweiten Akt ein neues Gebäude seiner selbst errichtet, sondern vielmehr als das rechte Bemühen um Verständlichkeit der wirklichen theologischen Situation in einem bestimmten vorgegebenen Zusammenhang. Natürlich besteht ein Unterschied zwischen dem Inhalt des christlichen Glaubens als solchem und den Voraussetzungen für seine Verständlichkeit. Doch ist dies nicht ein Unterschied in der Sache, denn der Inhalt meines Glaubens ist nichts als eine verständliche Kristallisierung des Glaubens als solchen. Inhalt

bedeutet verständlicher Inhalt. Und ein Inhalt wird dieser Bezeichnung nicht gerecht, wenn er auf ausdrücklich nicht verstandenen Prämissen ruht.

Ich sage damit, daß die für das Verständnis und die Annahme der christlichen Botschaft notwendigen anthropologischen Voraussetzungen sich auf keinen Fall von den Interpretationen des Inhaltes der Botschaft loslösen lassen. Diesen Punkt möchte ich anhand eines Beispieles weiter ausführen.

8. Ein Beispiel: der Buddhist, der Hindu, der Säkularisierte

Die Existenz Gottes hat man traditionell als von jeder Theologie unabhängige philosophische Wahrheit betrachtet, so daß man sie als eine der Grundlagen der christlichen Lehre voraussetzt, während man dagegen die Auferstehung Christi als voll und ganz der theologischen Ordnung angehörend versteht. So sagt man für gewöhnlich: Wer nicht die Existenz Gottes anerkennt, kann überhaupt nicht begreifen, was der christliche Glaube ist. Ebenso allgemein ist die Behauptung: Wer die Auferstehung Christi nicht anerkennt, kann nicht als Christ bezeichnet werden. Und darin besteht nun der Unterschied zwischen beiden Behauptungen: Während man zur Anerkennung der Existenz Gottes nicht den spezifisch christlichen Glauben braucht, ist er für die Anerkennung der Auferstehung Christi erforderlich, so daß der Satz «Christus ist auferstanden» als kürzester und exaktester Ausdruck des christlichen Glaubens verstanden werden kann.

Doch heute ist die Situation bedeutend komplexer. Konfrontieren wir das oben entwickelte Beispiel einmal mit einer dreifachen Wirklichkeit: der eines Buddhisten, der an keinen Gott, gleich welcher Art, glaubt, dabei aber eine hochentwickelte und verfeinerte Religion hat, – der eines Hindu, der keinerlei Einwand gegen die Auferstehung Christi erhebt – und der eines säkularistischen Theologen oder modernen westlichen Menschen, der sich als Christ bezeichnet, und weder Gott noch die Auferstehung, wie sie traditionell verstanden werden, anerkennt.

Der Buddhist würde gern an die ganze Botschaft Christi glauben und ist ehrlich der Auffassung, daß er sie annehmen, ja, sogar besser verstehen kann, wenn sie sich von dem reinigen ließe, was er als ihre theistische Superstruktur betrachtet. Der Hindu wiederum versteht nicht, weshalb er sich einer physischen und kulturellen Gemeinschaft anschließen soll, nur weil er an die Gottheit Christi und seine Auferstehung glaubt. Der «Tod-Gottes-Theologe» oder was für eine Bezeichnung wir für diesen Dritten finden, wird sagen, daß er gerade weil Christus der Erlöser ist, auf irgendeine Konzeption eines transzendenten Gottes oder eines physischen Wunders verzichten kann.

Die Antwort auf die Frage, welche von diesen drei Personen man als Christ bezeichnen kann, wird von der Interpretation dessen abhängen, was sie sagen, das heißt von dem, was sie wirklich sagen wollen. Die oben dargestellten Gedankengänge sollen hier nicht gewertet werden. Doch eins möchte ich sagen: Alle drei Standpunkte zeigen dasselbe Muster, und es wäre künstlich und würde zu keiner richtigen Klassifizierung führen, wollte man den ersten der Fundamentaltheologie oder den zweiten der Theologie und den dritten der Philosophie zuordnen. Alles hängt davon ab, was wir unter Gott verstehen und welches Bild wir von der Auferstehung Christi haben; von unseren Annahmen, von dem Zusammenhang und davon, wie der christliche Glaube innerhalb derart verschiedener religiöser, epistemologischer, metaphysischer Muster bestehen bleiben kann. Muß man zum Beispiel, um dem christlichen Glauben treu zu sein, unbedingt eine theistische und substantivierte (substantivized) Konzeption von der Gottheit haben? Muß man, um rechtgläubig zu sein, einem buchstäblichen und fundamentalistischen Bild von der Offenbarung huldigen? Ist es wesentlich, daß man am Schema der aristotelischen-thomistischen Philosophie festhält, wenn man in sinngemäßer Weise die christliche Botschaft annehmen will? Muß ich wirklich eine Anzahl *praeambula fidei* als Teil des Glaubens selbst hinnehmen, oder hängt das ganz von meiner Interpretation dessen ab, was der Glaube mir sagt, so daß derselbe Glaube in anderen Worten eine andere *praeambula* haben kann?

Vom katholischen Standpunkt aus ist die existentielle Antwort für den Einzelmenschen sehr klar: Deine Interpretation, das heißt dein Verständnis der christlichen Wirklichkeit muß persönlich einsichtig sein, sich aber außerdem in Übereinstimmung mit der Tradition und somit mit dem Lehramt befinden, weil das Dogma auch eine historische Wirklichkeit ist. Doch haben wir es hier nicht mit einem Problem der Disziplin oder einem individuellen Fall zu tun. Meine Frage lautet: Haben die Tradition und das Lehramt ein Recht, denen den Zutritt zur Kirche zu verwehren, die sich in ihrem Leben von abweichenden Verständlichkeitsmustern leiten lassen. Oder, um dasselbe Problem in spezieller Weise zu formulieren: Ist die heutige

historische Kristallisation des christlichen Glaubens die einzig mögliche? Das hat die Kirche grundsätzlich niemals gesagt, doch die Schwierigkeit liegt darin, herauszufinden, ob es äquivalente Formulierungen gibt und wie sie lauten. Das Problem bleibt, ob und in welchem Umfang die verschiedenen Muster das christliche *Kerygma* tragen und mitteilen können. Und hier hat nur die Geschichte das letzte Wort. Die Kirche selbst ist in den historischen Prozeß einbezogen.

9. Die Funktion der Fundamentaltheologie

Wenn man sich des Problems bewußt wird, so ist das schon der erste Schritt zu seiner Bewältigung. Das Seltsame aber ist, daß dieses Bewußtsein für den größeren Teil der christlichen Theologen jetzt erst aufzudämmern beginnt. Das soll kein Vorwurf sein, sondern nur Feststellung einer Tatsache. Angesichts der historischen Entwicklung der christlichen Theologie konnte es gar nicht anders sein. Neuen Wein heute in die alten Schläuche schütten, ist nicht gut, war es aber, als diese Schläuche selbst noch neu waren.

Die Rolle der Fundamentaltheologie besteht deshalb darin, die Verständlichkeit der Theologie auch außerhalb der Kultur, ja, der Religion zu erarbeiten, worin diese Theologie bis dahin gewachsen ist und geblüht hat. Paradox formuliert möchte ich sagen: Wenn die Fundamentaltheologie heute ihrer Rolle gerecht werden will, so kann diese nicht nur darin bestehen, ihre eigene Tradition zu durchleuchten und zu klären, sie muß überdies Haus und Sippe verlassen und auswandern in ein *unbekanntes Land*, wenngleich ein Land der Verheißung. Und hier liegt die ungeheure Schwierigkeit. Die Fundamentaltheologie ist eine Exodustheologie. Doch das ganze ist nicht allein eine Frage des Mutes, es ist auch eine Frage der Durchführbarkeit. Ist es überhaupt möglich, Wurzeln zu schlagen in einem fremden oder gar jetzt noch gar nicht vorhandenen Boden? Ist es möglich, gleichsam über den eigenen Schatten zu springen?

Wir müssen die Unterschiede zwischen Völkern, Kulturen und Religionen sehr ernst nehmen. Auf keine andere Weise läßt sich der Abgrund zwischen ihnen überbrücken. Heute leben zwei Drittel der Weltbevölkerung in einer nicht-historischen Dimension; die Hälfte der Menschheit hat nicht den theistischen Gottesbegriff, nach dem die Kinder Abrahams zwischen «Gläubigen» und «Ungläubigen» unterschieden; einem Drittel der Menschheit fehlt ein klares Bewußtsein einer eigenständigen Individualität. Das sind einige der vielen wichtigen Verschiedenheiten, die sich namhaft machen lassen. Kurzum: Die Funktion der Fundamentaltheologie besteht darin, eine theologische Rechtfertigung eines sowohl theologischen als auch religiösen Pluralismus zu liefern.

10. Metatheologie

Die Fundamentaltheologie wird weithin zu einer Art *diakritischer Theologie*, in dem Sinne wie «diakrisis (διάκρισις)» in Platos *Sophist* oder «viveka» in Shankara's *Vedanta* verstanden ist. Doch habe ich das Empfinden, als sei der einfachere Begriff *Metatheologie* passender, denn er läßt, so scheint mir, an eine total menschliche Haltung denken, die auf der einen Seite die intellektuellen Bearbeitungen der Botschaften der verschiedenen Religionen (Theologien) transzendiert, auf der anderen Seite sowohl den «theos (θεός)» als Gegenstand, auf den sich diese Haltung richtet, als auch den «logos (λόγος.)» als das Werkzeug, das sich damit befaßt. Ich sage nichts gegen diesen Gottesbegriff oder diese Verwendung des Logos. Ich setze mich nur dafür ein, daß Gott nicht von vornherein als selbstverständlich und der Logos als vergöttlicht betrachtet wird. Metatheologie ließe sich auch definieren als das religiöse Bemühen des Menschen, sich die menschliche Ur-Bezogenheit, auf die er trifft, wenn er sich mit den letzten Problemen auseinandersetzt, bewußt zu machen, sie zu analysieren und zu verstehen, – und das nicht von einem einzelnen Menschenbild aus, sondern als Frucht einer pluritheologischen Forschung. Ich nehme nicht an, daß dazu eine Art objektivierbare gemeinsame Grundlage oder bestimmte allgemein formulierbare gemeinsame Erklärungen notwendig sind. Ich spreche nur für einen wirklich offenen Dialog, bei dem der Boden, auf dem man sich trifft, möglicherweise erst geschaffen werden muß, bei dem aber aus dem Zusammenfließen religiöser Strömungen, Ideen und Glaubensrichtungen ein kraftvollerer Strom von Erleuchtung, Dienen und besserem gegenseitigen Verständnis entstehen wird. Was ich im Auge habe (und irgendwie auch prophezeie), ist ein ernstes religiöses Ringen, ein echter menschlicher Austausch auf der grundlegendsten Ebene des menschlichen Lebens, eine Frucht der Liebe – und nicht der Leidenschaft oder des Ehrgeizes –, die schwanger geht mit der Frohen Botschaft einer neuen Schöpfung. Die Christen sollten gewiß keine Angst davor haben, wiedergeboren zu werden und natürlich ebensowenig die Anhänger anderer Re-

ligionen. Ebensowenig sollte auch nur ein Glaube sich von dem ehrlichen Suchen nach der Wahrheit dispensieren. Das Vertrauen auf die Wahrheit ist bereits eine grundlegende religiöse Kategorie.

11. Das Verständnis des christlichen Kerygmas

Zwei wichtige Gedanken lassen sich aus dem bisher Gesagten ableiten. Der erste betrifft die Notwendigkeit, die Ausrichtung der Fundamentaltheologie radikal zu ändern, mit anderen Worten: ihre Umkehr oder ihr Umdenken (*μετάνοια*). Ich möchte dieses Anliegen von einem im Inneren des Christentums liegenden Standpunkt aus, jedoch in einer Art und Weise vertreten, die in sich der gewohnten nahezu entgegengesetzt ist (wobei ich jedoch gleich hinzufüge, daß ich mit dieser unkonventionellen Formulierung durchaus im Rahmen der Tradition stehe, die zumeist sehr paradox gewesen ist und dabei verschiedentlich, ja bis in unsere Tage hinein, auch diese Richtung eingeschlagen hat). Ich möchte sagen: Die Rolle der Fundamentaltheologie besteht nicht darin, verschiedene außertheologische Prinzipien zu finden, auf denen ihre Spekulation aufbauen kann. Sie soll vielmehr zeigen, daß die christliche Botschaft in jeder echten, ehrlichen menschlichen Haltung und für jeden redlichen philosophischen Standpunkt Sinn und Bedeutung bekommen kann; sie soll beweisen, daß das christliche *Kerygma* nicht an irgendein bestimmtes philosophisches oder kulturelles System gebunden ist; sie soll – da es ebensowenig an eine einzelne religiöse Tradition gebunden ist – erklären, daß zum Beispiel die Annahme der Existenz Gottes keineswegs eine notwendige Vor-Bedingung für Verständnis und Annahme des christlichen Glaubens ist, sondern daß auch unter der Hypothese, es gebe keinen Gott, wenn diese existentiell gegeben ist, die christliche Verkündigung mit einer Rechtfertigung und einem Sinn rechnen kann. Ebensowenig aber ist Metatheologie ein neues System von Theologie, etwa wie die Metaphysik eine verfeinerte physikalische Wissenschaft ist. Ein theologisches System mag theistisch sein. Die Metatheologie braucht es nicht zu sein, sondern kann durchaus nicht-theistische theologische Überlegungen anstellen. Sie greift nicht in die verschiedenen Systeme selbst ein oder bringt die verschiedenen theologischen Schulen der unterschiedlichsten Systeme und Religionen in Gefahr. Und doch gehört sie in den Bereich der theologischen Forschung. Tatsächlich wandelt sie das jeweils vorliegende System wie auch das christliche Verständnis, und zwar nicht nach Maßgabe irgendeines vorgefaßten Musters, sondern als echtes Ergebnis der metatheologischen Tätigkeit selbst.

Ich könnte diesen Gedanken aus einer zweifachen Perspektive heraus klären. Von einem spekulativen Standpunkt aus könnte ich sagen: Die Fundamentaltheologie sucht die fundamentale theologische Frage (für den christlichen Glauben Christus) in einer bestimmten philosophischen, religiösen und kulturellen Situation zu erfassen. Vom pastoralen und christlichen Standpunkt aus möchte ich hinzufügen, daß sie in einem anderen Zusammenhang zu tun und zu sagen sucht, was Christus an dem Ort und zu der Zeit seines Lebens auf Erden gesagt und getan hat. Das aber ist unmöglich, wenn man sich nicht selbst verständlich macht. Und dies wiederum kann nur soweit geschehen, wie man die Annahmen des Volkes teilt, mit dem und für das man spricht.

12. Der ekklesiale und der dialogale Charakter

Der zweite Gedanke hat sich im Vorigen bereits abgezeichnet. Es ist der «kommunitäre» oder ekklesiale Charakter dieses Werkes. Das heißt, es kann niemals Werk des Einzelchristen oder ausschließlich des «religiös gläubigen» Volkes sein, sondern muß aus dem gemeinsamen Bemühen all derer erwachsen, die daran interessiert sind (oder dazu verurteilt, wie Fichte gesagt haben würde, obwohl ich persönlich lieber sagen möchte: aufgerufen), dieses große Werk des Dialoges, des Austausches und der gemeinsamen Teilhabe zu vollbringen, trotz der Konflikte, die entstehen können, ja, durch diese selbst.

Hier ist der Punkt, an dem Theologie und Religion zusammentreffen, wo Leben und Spekulation einander begegnen, und wo der Gelehrte um so weiser ist, je schlichter er als Mensch dasteht. Doch kann nicht eine Seite oder Partei allein die Spielregeln aufstellen oder die Bedingungen festlegen oder bestimmen, was bei dieser Erfahrung herauskommen soll. Die Fundamentaltheologie wird gelebte Religion, mystischer Glaube (weil sie vor oder jenseits irgendeiner Formulierung steht). Sie ist die religiöse Frage nach einer Grundlage des Verständnisses, nach einem gemeinsamen Anliegen, das erst noch gelegt, umgrenzt und in Worte gefaßt werden muß. Sie ist ein Dialog, der den Logos transzendiert, der damit beginnt, daß er ein «dia-logos» ist, das heißt ein «Hindurchgehen durch den Logos», gleichsam ein Durchdringen des Logos, in der Absicht, Klarheit darüber zu bekommen, welchen Logos wir anwenden wollen und ob überhaupt der

ganze Grund unseres Suchens und Forschens dem Logos oder dem Geist angehört.

Methodisch falsch wäre es zum Beispiel, von der Behauptung auszugehen, daß der Stein des Anstoßes im christlich-hinduistischen Dialog die Leugnung des personalen Charakters des Göttlichen ist; ebenso wie es ungenau ist, wenn man von Anfang an sagt, daß, solange man nicht die Ebene eines alles durchdringenden eigenschaftslosen Brahmanen (als höchstmögliche religiöse Erfahrung und Bewußtwerdung verstanden) erreicht hat, keine Möglichkeit für eine Begegnung des Hinduismus mit den übrigen Weltreligionen besteht.

Worauf ich hinaus will, ist dies: Ich möchte feststellen, daß der Dialog nicht einfach ein Mittel zur Diskussion oder Klärung von Meinungsverschiedenheiten ist, sondern selbst eine religiöse Kategorie darstellt, daß er ein religiöser Akt, ein Akt des Glaubens (der vom Hören kommt), eine gegenseitige Anerkennung unserer menschlichen Situation ist und so zum Zustandekommen unserer Bezogenheit aufeinander maßgeblich beiträgt.

Wenn das Ziel der Fundamentaltheologie darin liegt, die Annahmen zu erarbeiten, auf denen jede mögliche Theologie beruht, so verlangt dies notwendig einen Dialog auf der Ebene der Gleichheit, die Mitarbeit und den positiven Beitrag der «Anderen». Nur andere können mir helfen, meine eigenen Voraussetzungen bloßzulegen und die meiner Wissenschaft zugrundeliegenden Prinzipien. Kurz gesagt: «Das Ungedachte» kann mir nur eröffnet werden durch den, der nicht «denkt» wie ich. Er hilft mir, das Magma des Ungedachten, aus dem heraus mein Denken sich kristallisiert, entdecken; und ich meinerseits kann ihm den gleichen Dienst erweisen.

Dieses Verfahren treibt uns einander in die Arme. Die Höhe des Risikos und des guten Glaubens, der hierbei verlangt wird, ist nicht zu leugnen. Doch handelt es sich dabei um einen wahrhaft religiösen Akt, voll von Glaube, Hoffnung und Liebe. Ebenso handelt es sich um eine methodologische Notwendigkeit. Wenn ich eine Grundlage schaffen will, auf der der andere ebenfalls stehen kann, brauche ich seine Hilfe, zumindest in dem Sinne, daß er mir sagen kann, ob der Grund, den ich finde, auch für ihn Grund ist.

Ich brauche seine Interpretation meiner selbst und meiner Theologie, um mich und meine Theologie zu verstehen; und er braucht dasselbe von meiner Seite. Die Fundamentaltheologie ist keineswegs eine esoterische Wissenschaft oder eine Disziplin «ad usum delphini»; sie ist das Forum einer weltweiten ekklesia (ἐκκλησία) all derer, denen die Sorge um den anderen ebenso heilig ist, wie die Sorge um die eigenen Angelegenheiten. Niemals werde ich fähig sein, meinen Nächsten wie mich selbst zu lieben, wenn ich ihn nicht wie mich *selbst* kenne. Dieser Satz bringt ganz deutlich beide Wege in Anwendung. Der Platz in der Mitte, wo wir uns treffen, ist die Grundlage für die Fundamentaltheologie und ebenso für die menschliche Begegnung.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

RAYMOND PANIKKAR

geboren am 3. November 1918 in Barcelona, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Bonn, Barcelona und Madrid sowie in Rom. Er ist Lizentiat der Chemie, Doktor der Philosophie (1945), der Naturwissenschaften (1958) und der Theologie (1961). Er ist Senior Research Fellow am «Institute for Advanced Studies in Philosophy» an der Banaras Hindu Universität und Gastprofessor am «Center for the Study of World Religious» der Harvard Divinity School (Cambridge/USA). Er veröffentlichte u. a.: Offenbarung und Verkündigung. Indische Briefe (Freiburg 1967).

Heinrich Fries

Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie

I.

Apologetik kommt von «Apologia». Obwohl dieses Wort ursprünglich im umfassenden Sinn Antwort, Rechenschaftsablage bedeutet, hat sich die theologische Disziplin der Apologetik im Lauf der Geschichte in eine unverkennbare Engführung begeben. Apologetik verstand sich als Verteidigung des je Eigenen und als Abwehr des Anderen. Dies trat im konfessionellen Zeitalter in besonderer Weise zutage. Die Apologetik hat ihre Aufgabe und Funktion darin gesehen, innerhalb einer christlich bleibenden und bleibenwollenden Welt und Gesellschaft die Sache der eigenen Konfession gegen die andere zu verteidigen, die Position der andern zurückzuweisen, zu widerlegen, zu erschüttern und sie auf ihren Irrtum festzulegen.

Die damals noch christliche Gesellschaft glaubte, auf dem Hintergrund eines unangefochtenen Gottesglaubens und einer als selbstverständlich angenommenen Christlichkeit, die Unterschiede zwischen den Konfessionen in der Verteidigung – wozu Kampf und Abwehr gehören – ausdrücklich artikulieren, betonen und abwehren zu müssen, um die Wahrheit des eigenen Glaubens zu bewahren und wiederherzustellen.

Heute ist jedoch weder der Gottesglaube noch die Christlichkeit eine vorauszusetzende Selbstverständlichkeit – sie sind im Gegenteil das radikal Gefragte und in Frage Gestellte. Wenn die Konfessionen und ihre Theologien sich heute darauf beschränkten, Apologetik gegeneinander zu betreiben, dann wäre dies schlechterdings anachronistisch. Die Reaktion hieße verständlicherweise: Die hier auszutragenden theologischen Differenzen stammen aus alten Zeiten, ich verstehe sie nicht, sie interessieren mich nicht, sie kommen für mich nicht in Frage, nicht einmal als Frage kommen sie in Frage.

Anderseits: wenn die Theologie, wie es zum großen Teil in der Vergangenheit geschah, sich den radikalen und fundamentalen Fragen des Menschen von heute nur «apologetisch» stellte und sie als Irrtum, Abfall oder als Schuld deklarierte und alles aufböte, dies abzuwehren – dann bestünde die Gefahr, etwas zurückzuweisen, das im Ernst und in der Radikalität seiner Frage noch nicht gesehen und angenommen wurde.

Es geht heute nicht in erster Linie und im ersten Ansatz darum, Irrtümer abzuweisen, sondern Voraussetzungen zu schaffen, Zugänge zu finden, zu hören, zu fragen und auf diese Fragen eine Antwort zu suchen.

Es ist für die Apologetik, die sich als Verteidigung versteht, charakteristisch, daß sie in dem zu Verteidigenden gleichsam eine unerschütterliche Bastion sieht. Im Zug der Verteidigung arbeitet sie an ihrer weiteren inneren Befestigung. Das führt zur Geschlossenheit, aber auch zur Abgeschlossenheit.

Apologetik als Verteidigung sieht im andern nur das Trennende, das Fremde, das dem Eigenen Feindliche. Sie fragt weder nach einem möglichen Gemeinsamen noch nach der Möglichkeit, ob vielleicht in dem Fremden eine echte, nicht gesehene oder aufgearbeitete Frage an das Eigene gelegen sein könnte.

Die Apologetik, als Verteidigung verstanden, ist – das liegt im Zug ihrer Methode – vor allem darauf bedacht, das Eigene und das Andere des Glaubens zu objektivieren, das heißt in bestimmten Fassungen, Formen, Sätzen zu artikulieren und damit besser zu handhaben. Dabei besteht die Gefahr, daß der Akt des Glaubens als personale Entscheidung und daß die Person des Glaubens nicht genügend in den Blick genommen wird, oder daß der Glaubende auch persönlich in die Gegensätzlichkeit und die ihr entsprechende Qualifikation hineingenommen wird, die das objektivierende Denken bestimmt.

Bei diesem Verfahren kommt die Apologetik nicht selten in Gefahr, sich ein selbstgeschnitztes Bild vom anderen zu machen, um dagegen umso leichter anzugehen.

Ein Sprichwort sagt, wer verfolgt, folgt. Das heißt, er läßt sich vom andern das Thema bestimmen, und er kann nur immer in der Weise der Reaktion, des Sekundären tätig sein. Er sagt das Eigene nicht aus sich selbst, er sagt es auch nicht im Blick auf den andern oder im Dialog mit ihm, was ebenso legitim wie notwendig wäre, er sagt es ausdrücklich im Gegensatz zu ihm. Endlich ist diese Methode von einem heute fragwürdig gewordenen Optimismus hinsichtlich der Kraft der Beweise getragen. Dahinter steht die Meinung, nur mangelnde Intelligenz oder böser Wille lasse die Demonstration nicht zum erhofften Erfolg kom-

men. Dabei wird ganz vergessen, daß der Glaube sich selbst aufheben würde, wenn er nur die Resultante aus evidenten Beweisen wäre. Eine solche Position ist etwas ganz anderes als die zum Glauben selbst gehörende Möglichkeit und Funktion, über den Glauben nachzudenken, zu versuchen, ihn zum Verstehen zu bringen und als Antwort auf die Frage zu artikulieren, die der Mensch selbst ist.

II.

Apologetik versteht sich heute als Fundamentaltheologie. Sie markiert ihre Geschichte als Weg von der Verteidigung zur Grundlegung. Sie ist überzeugt, daß erst von diesem positiv zu verstehenden Umfassenden und Grundlegenden aus eine Antwort gegeben werden kann. Erst innerhalb dieses Ganzen und Grundlegenden kann und muß auch die legitime Funktion der Verteidigung und der Auseinandersetzung gesehen und geführt werden. Diese Grundlegung ist zunächst deshalb geboten, weil es um die Grundlagen geht, die heute nicht mehr wie einst unbefragt und selbstverständlich vorausgesetzt werden dürfen, sondern die neu zu erschließen und freizulegen sind. Die Grundlegung ist ferner deshalb geboten, weil der Mensch von heute primär nicht durch Widerlegung oder Verteidigung, sondern durch das Ernstnehmen seiner Frage, durch Verstehen und dialogisches Bemühen, durch Erschließung von Zugängen, durch die Konfrontation mit Wirklichkeit, durch Erfahrung ansprechbar ist.

In diesen Horizont ist jene theologische Wissenschaft einzuordnen, der es um die Fundamente des Glaubens geht, die Fundamentaltheologie. Fundamente sind hier gemeint als Voraussetzungen, als Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens, als Überlegungen, die den Glauben als Frage und als mögliche Antwort in Frage kommen lassen.

Grundlage des Glaubens, des christlichen Glaubens, ist in einem doppelten Sinn gegeben. Der Glaube kann nur dann als glaubwürdig übernommen werden, wenn geklärt ist, was – ich konzentriere die Fragestellung – es mit Jesus Christus auf sich hat und seinem Anspruch, das Wort, der Gottgesandte, der Offenbarer schlechthin, der Weg, die Wahrheit, das Leben, das Heil zu sein. Das konvergiert in die schon der Bibel bekannte Frage: «Was dünkt euch von Christus – wessen Sohn ist er?» (Mt 22,41). Ist er einer von vielen oder jener, auf den das Entscheidende ankommt im Sinn des absolut gebrauchten Anspruchs: «Ich bin es» (vgl. Jo 8,28)?

Früher – das ist ein Weiteres – konnte man sagen, Erweis und Motiv der Glaubwürdigkeit des Christusglaubens seien die Wunder und die erfüllten Weissagungen, die die göttliche Autorschaft des Offenbarungsgeschehens fast evident machen. Was früher ein Motiv der Glaubwürdigkeit war, wird heute in der Zeit der kritischen Vernunft und im Horizont des modernen Weltbildes zu einem ausgesprochenen Problem, ja zu einer Schwierigkeit des Glaubens selbst, die nicht unlösbar ist, aber einen anderen Stellenwert als einst einnimmt. Dies gilt in noch größerem Maße von der Aussage des 1. Vatikanums, daß «die Kirche schon durch sich selbst ein großer und steter Grund der Glaubwürdigkeit sei und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung, kraft ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten, in ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Beständigkeit» (DS 3013).

Die Frage der Grundlegung als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens ist unaufgebbar, denn sie markiert das Woraufhin des Glaubens an Gott und an Jesus Christus und die Frage seiner Vermittlung und Begründung. Obwohl hier viele Einzelfragen anstehen, muß es dennoch möglich sein, vom Ganzen und vom Eigentlichen des christlichen Glaubens eine Vorstellung zu vermitteln. Dieses Ganze ist zugleich radikal einfach. Man muß – das folgt daraus – in ein paar Sätzen sagen und verständlich machen können, was es um den christlichen Glauben ist, was seine Mitte und Hauptsache ist, worin alles Einzelne konvergiert. Diese kann zwar durch viele Einzelfragen differenziert und näher bestimmt werden – aber sie wird dadurch nicht außer Kraft gesetzt oder zeitweilig «suspendiert». In den Kurzfassungen des christlichen Bekenntnisses, wie sie schon im Neuen Testament antreffbar sind, ist etwa die Rede vom Bekenntnis zu «Jesus als dem Herrn» und vom Glauben, «daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat» (vgl. Röm 10,9); oder es wird der Weg zum Glauben beschrieben als die Weise, «wie ihr euch von den Götzen weg zum lebendigen Gott hingewendet habt, um dem lebendigen, wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel zu erwarten, den er von den Toten auferweckt hat: Jesus, der uns rettet vor dem kommenden Zorngericht» (1 Thess 1,9 f). Das Zweite Vatikanum spricht im Missionsdekret davon, daß der Glaubende erkennen müsse, «daß er der Sünde entrissen, eingeführt werde in das Mysterium der Liebe Gottes, die ihm in Christus mitgeteilt wird». Und Karl

Rahner hat für die unmittelbare Gegenwart eine «Kurzformel des christlichen Glaubens» zu geben versucht.[1] Die Ermittlung der Grundlage des Glaubens in diesem Sinn, die Bemühung um eine Art transzendentaltheologischer Bestimmung, gehört zu den Fragen und Aufgaben der Fundamentaltheologie.

III.

Indes ist noch von einer Grundlegung in einem andern Sinn zu sprechen. Sie ist heute noch wichtiger und dringender. Sie geht von der einfachen Überlegung aus: was Gegenstand und Inhalt des Glaubens sein soll, und darüber hinaus der Akt des Glaubens als solcher, ist nur dann möglich, wenn er einen Bezug, und zwar keinen äußeren, sondern einen inneren und ursprünglichen Bezug zum Menschen und zu seiner Realität hat, wenn im Menschen selbst die Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens gegeben sind, wenn die Aussagen des Glaubens den Menschen angehen, so daß er in ihnen vorkommt und davon betroffen wird, daß er sich darin erst eigentlich und radikal versteht, daß er dabei sich nicht verfremdet, sondern verwirklicht, daß dabei Antwort auf seine Fragen gegeben wird. Sonst ist der Glaube Ideologie.

Der Aufweis dieser menschlichen Gegebenheiten als Besinnung auf die Grundlagen des Glaubens ist wiederum das Thema der Fundamentaltheologie. Dazu gehört zunächst der Hinweis darauf, daß der christliche Glaube darin eine Voraussetzung hat, daß Akt und Vollzug des Glaubens zu den Grundgegebenheiten des Menschen überhaupt gehören. Und zwar nicht in der Weise, daß der Glaube eine Vorstufe oder ein Ersatz des Wissens ist, sondern so, daß Glaube als Grundbefindlichkeit und ursprünglicher Vollzug zum Menschen gehört, und zwar in der Grundgestalt des Glaubens, die nicht heißt: ich glaube etwas (im Sinn von: ich vermute), sondern: ich glaube an Dich – ich glaube Dir. Der Glaube ist jene Weise, wie ich der Person begegne, Gemeinschaft mit ihr habe, wie ich gleichsam aus mir heraustrete und in einem andern gründe. Glaube ist ferner die Weise, wie ich die Person in ihrem letzten und tiefsten erkennen kann. Diesen Zugang gewinne ich nur, wenn und indem der andere sich mir eröffnet, sich mir erschließt, sich mir gewährt; wenn er sich mir offenbart. Daß er es tun kann, ist ein Zeichen dafür, daß er sich mitzuteilen vermag, daß er frei ist, und wenn er es tut, ist es ein Ausdruck seiner Liebe. Die Person ist unverfügbar. Vom Glauben in diesem Sinn lebt der Mensch im personalen, menschlichen Bereich – der durch Begegnung, durch die Gemeinschaft von Ich, Du und Wir charakterisiert ist und der sich in Wort, Liebe und Vertrauen manifestiert.

In dem Glauben als Begegnung und Hingabe an den andern und als Option für ihn gründet auch der Glaube in seiner Bezogenheit auf die Inhalte: auf das, was an Einsicht, an Erkenntnis, an Orientierung, an Verheißung erschlossen und eröffnet wird, das im Glauben übernommen und angeeignet werden soll.

In einer Bemühung wie dieser liegt ein wesentlicher Zugang zum Glauben im religiösen und im christlichen Sinn. Und zwar deshalb, weil der Glaube dadurch aus der falschen Verbindung und der fatalen Optik gelöst wird – als Widerspruch oder als Alibi des Wissens. Ein so mißverstandener Glaube wird notwendig immer mehr verdrängt, je mehr das Wissen wächst und sich ausbreitet; ein solcher Glaube stirbt den Tod der ständigen Einschränkungen.

Auch beim Glauben an Gott und im christlichen Glauben geht es primär nicht um Sachen und Sätze, sondern um den Glauben im Sinn des: ich glaube an Dich, ich glaube Dir. In dem so verstandenen Glauben geht es ferner um die Erschließung von Wirklichkeit, die ohne Glaube verschlossen bliebe und unzugänglich wäre, die aber für meine Existenz von entscheidender Bedeutung ist. Sie wird nicht an mein Leben als Zusatz angehängt, sondern als dessen Tiefe und Mitte, als dessen eigentliche Sinngebung erkannt.

Der Weg vom Glauben als innermenschlicher Bestimmung zum Glauben an Gott und zum christlichen Glauben wird dadurch eröffnet, daß erkannt wird, daß und wie sehr Gott zum Menschen gehört im Sinn des bekannten Axioms von Rudolf Bultmann: Vom Menschen reden, heißt von Gott reden.[2] Gott gehört in die Definition des Menschen, so daß der, der Gott leugnet, letztlich den Menschen verfehlt (Herbert Braun). Heute ist es allerdings weder leicht noch selbstverständlich, von Gott zu reden und ihn gleichsam ungefragt bei allen weiteren Überlegungen voraussetzen zu dürfen.[3] Ferner ist zu bedenken, daß es nicht mehr selbstverständlich ist, aus der «weltlichen Welt» den Weg zum unweltlichen Gott zu finden, wie es die Gottesbeweise früherer Zeiten glauben tun zu können. Die Welt erscheint heute mehr als Werk des Menschen denn als Werk des Schöpfers, dessen Spur sie tragen und aufweisen soll. Doch das alles heißt nicht, daß der heutige Mensch keinen Zugang zur Wirklichkeit dessen besäße, was mit dem

Wort Gott gemeint ist. Der Mensch findet diesen Zugang vielmehr gerade heute in sich selbst und in der aufmerksamen Reflexion darüber: in den Erfahrungen etwa einer unbedingten Verantwortung, eines ihn absolut einfordernden Gewissensspruchs, einer radikal selbstlosen Hingabe und Liebe, in der Tatsache des Vertrauens, in der Verpflichtung zur universalen Brüderlichkeit, in der Pflicht zur Versöhnung, ferner in den immer wieder sich aufdrängenden Tatsachen: daß über den Menschen verfügt ist und daß er sich radikal verdankt und beschenkt weiß, daß er keineswegs nur Täter, sondern Beschenkter und Empfangender ist, schließlich in den Erfahrungen der Grenzen und der schlechthinnigen Passivität, wie sie dem Menschen, wie immer schon, so auch und erst recht heute, im Leiden, im Scheitern, in der Tragik, in der Schuld und im Tod begegnen.

Diese Erfahrungen sind Verweise über den Menschen hinaus – nicht in eine geographisch verstandene Jenseitigkeit, sondern in eine Jenseitigkeit, die, wie Dietrich Bonhoeffer sagt, «mitten ins Leben anwesend» ist, die uns unbedingt angeht (Paul Tillich) und an die wir geraten, sobald wir den Mut zu uns selbst finden und nicht vor uns fliehen. Dazu kommt, daß der Glaube im innermenschlichen Bereich im Sinn des absoluten, unbedingten «Ich glaube Dir» weder möglich noch erlaubt ist, obwohl der Akt des Glaubens und der Mensch darnach verlangen. Was aber so unbedingt den Menschen als Person angeht und betrifft, als das tiefste Geheimnis seiner selbst, kann nicht unter dem Rang dessen stehen, was zur menschlichen Person gehört im Sinn der Selbstmächtigkeit, der Freiheit, der Liebe, der Selbstmitteilung, der Offenbarung.

IV.

Wenn sich Gottes Wirklichkeit dem Menschen anzeigt in den Phänomenen, die wir genannt haben, dann kann man nicht sagen, damit seien die Möglichkeiten Gottes erschöpft. Man kann auch nicht sagen, damit sei der Mensch erschöpft, weil er keine neue Erfahrung von seiten Gottes gewinnen, weil er kein neues Wort mehr vernehmen könne. Das trifft deshalb nicht zu, weil der Mensch ein grenzenlos Offener ist, wie es sich in der Unbegrenztheit seines Fragens zeigt, das, weil es Frage ist, immer noch hinter dem zurückbleibt, wonach es fragt. Dazu kommt: die Religionen der Welt als Ausdruck der Verwiesenheit des Menschen auf Gott sind von einer merkwürdigen Ambivalenz, Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit, von ihrem möglichen Mißbrauch der Religion gar nicht zu reden. Auch das Gewissen, als Ruf und Gehör zugleich (G. Ebeling), ist offen für eine noch konkretere Artikulation, für ein noch entschiedeneres Wort, zumal es oft genug geschieht, daß der Mensch die ihm aus dem Gewissen zukommende Wahrheit unterdrückt, «niederhält» (vgl. Röm 1,18) und zur Lüge macht. Endlich sei genannt die Sprachlosigkeit, vor die sich der Mensch gerade bei den wichtigsten Fragen seines Daseins gestellt sieht. Diese Erfahrungen machen den Menschen zum Hörer eines noch anderen Wortes, als es sein eigenes oder das Wort anderer Menschen ist, und lassen ihn nach einem solchen Ausschau halten.

Wenn aber eine mögliche Selbsterschließung Gottes für den Menschen erwartet werden sollte, dann kann diese nur im Raum der Geschichte erfolgen. Denn diese ist der Ort des Anderen, des Neuen, des Unerwarteten, der Freiheit; und diese neue «Offenbarung Gottes» kann nur in der Weise des Wortes geschehen. Denn durch das Wort wird Wirklichkeit angezeigt, wird Mitteilung ermöglicht und Begegnung geschaffen, wird Gemeinschaft gestiftet, wird die Person beansprucht; Träger und Vermittler einer solchen Offenbarung kann nur eine Person sein.

Natürlich ist damit eine neue und geschichtliche Offenbarung weder bewiesen noch gefordert, sie ist auch in ihrem Inhalt, in ihrer Botschaft und ihrem Vollzug nicht vorweggenommen; aber es wird gesagt, daß der Mensch einen Zugang zu dieser Realität hat, die wir Gott nennen, und darüber hinaus einen Zugang zu einer neuen Selbsterschließung dieses Gottes in der Geschichte und im Wort.

Auch zu der Grundthese des christlichen Glaubens, daß sich diese neue Offenbarung in einer konkreten Geschichte, zuletzt, zuhöchst und zugleich unüberbietbar in Jesus von Nazareth ereignete, hat der Mensch insofern einen Zugang von sich selbst her, als Geschichte immer konkrete Geschichte ist, als der Mensch selbst nicht nur auf Geschichte überhaupt, sondern auf eine besondere Geschichte verwiesen ist, auf ein konkretes Hier und Jetzt, in das sein Leben gestellt ist und in dem er immer wieder sich entscheiden muß: für eine Person, für einen Weg, für eine Tat, für eine Verpflichtung. Das gilt nicht nur insofern, als der Mensch in seiner Situation zwischen Herkunft und Zukunft, in der Spannung zwischen Gegebenem und Aufgegebenem in seiner konkreten Geschichte lebt, sondern insofern er die Antwort auf die ihn zutiefst angehende Frage, vor allem die Antwort auf die Sinnfrage, nicht aus den eigenen Möglichkeiten gewin-

nen kann, sondern gleichsam aposteriori in der Begegnung mit der Geschichte, im Hören auf ihr Wort findet. Der Mensch, der in dieser Weise auf Geschichte verwiesen ist, sieht sich *dem* gegenübergestellt und zur Entscheidung herausgefordert, was ihm innerhalb der Geschichte in der Geschichte Jesu, in seiner Person, in seinem Wort und Anspruch begegnet und was ihm durch die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden bezeugt, überliefert und vermittelt wird. Der oft gegebene Rat, sich nirgendwo festzulegen, führt zur Unverbindlichkeit und zu Entscheidungslosigkeit. Die Entscheidung für Eines und ein Einziges in der Geschichte ist dann legitim und gefordert, wenn ich von ihm aus den Blick für das Ganze bekomme, so daß recht verstanden, das Eine zugleich zum Ein und Alles führen und dafür frei machen kann.[4] Das ist in der Tat der Anspruch und die Aussage, die der christliche Glaube von Jesus Christus macht. Anders formuliert: die in ihm gegebene, von ihm beanspruchte Exklusivität enthält zugleich die universalsten Dimensionen.

V.

Gewiß, die Entscheidung für Jesus Christus im Gesamt der Welt- und Menschheitsgeschichte, im Umkreis der vielen Religionen und ihrer Geschichte, ist eine Option, eine Entscheidung, die mir durch noch so viele Hinführungen und Analysen der Möglichkeitsbedingungen nicht abgenommen werden kann. Kein Beweggrund des Glaubens dispensiert vom Glauben. Wenn ich mich andererseits für ihn entscheide, dann brauche ich keineswegs die Begründung dafür zu scheuen – wenngleich diese keine alles überwältigende Evidenz bringen kann, aber dann wäre der Glaube kein Glaube mehr. Denn Jesus Christus ist in seiner Person, in seinem Anspruch, in seinem Wort, Werk und Geschick anders als die andern – «mehr als» die Propheten und die Religionsstifter. Es gibt die Unterscheidung des Christlichen durch die Unterscheidung Christi, die man beschreiben kann. Andererseits ist in Jesus auf eine einzigartige Weise das erfüllt, was den Menschen letztlich bestimmt: nämlich das radikale Sich-Gründen in Gott, die Berufung zur Hingabe an Gott und die Menschen, die Annahme der Welt. Der Ausspruch des Pilatus: «Ecce homo», Sehet den Menschen (Jo 19,5), trifft auf Jesus zu, wie auf keinen Menschen sonst. Die Wahrheit dieses Satzes wird erst dann voll und ganz erbracht, wenn der Mensch sich selbst und in der Erfahrung des Lebens auf die Wirklichkeit einläßt, die mit Jesus Christus umschrieben ist und die Nachfolge Christi heißt.

Eines der Leitworte unserer Besinnung lautete: Vom Menschen reden, heißt von Gott reden. – Dieses Wort ist durch das Andere zu ergänzen: Von Gott reden, heißt vom Menschen reden, vom Menschen in seiner Eigentlichkeit.

Der Gott, von dem der christliche Glaube spricht, ist jener, der diese radikale Zuordnung zum Menschen hat, der die endgültige Antwort auf die Frage vermittelt: Was ist der Mensch, was ist der Sinn seines Daseins?[5] Das heißt nicht, daß Gott darauf eingeschränkt ist und sich darin erschöpft, nur Funktion des fragenden Menschen zu sein – dann wäre Gott nicht mehr Gott. Aber es heißt, daß der Mensch so verfaßt ist, als Fragender, Offener, daß nur Gott selbst und sein Wort diese Antwort sein kann, und zwar der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vater Jesu Christi, der Gott, der in Jesus Christus den Menschen brüderlich nahegekommen ist.

Alles, was Gott in der Geschichte Israels, in den Propheten und zuhöchst in Jesus Christus erschlossen hat, hat einen Bezug zum Menschen, damit er sich selbst radikal und eigentlich versteht und sich und die ihm überantwortete Welt menschlich verwirklicht. Alle Inhalte des christlichen Glaubens sind Antwort auf die Frage, die der Mensch in seiner Existenz und Sinnbestimmtheit ist. Deshalb kann, wie Paulus sagt, «durch die Offenbarung der Wahrheit Zutritt zu jedem Gewissen des Menschen» gesucht werden (2 Kor 4,2).

Der Unterschied zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden ist also nicht der zwischen unkritischen und kritischen Menschen, sondern der Unterschied zwischen Menschen, die das, was mit christlichem Glauben gemeint ist, nicht einfach beiseitetun, sondern sich von ihm als einer entscheidenden Wirklichkeit und Herausforderung angehen und betreffen lassen. Er ist auch nicht der Unterschied zwischen blindem Glauben und intellektueller Redlichkeit, sondern der Unterschied zwischen Menschen, die sich in absoluter Skepsis für nichts und niemand entscheiden, die alles prüfen, aber nichts behalten, und die eben damit doch eine Entscheidung getroffen haben[6], und solchen Menschen, die sich mit Grund und Verantwortung für den Glauben entschieden haben oder die die vorgegebene Entscheidung und Erfahrung ihres Glaubens sich neu und existentiell zu eigen gemacht haben.

Mit diesen Ausführungen ist das Thema «von der Verteidigung zur Grundlegung» noch keineswegs erschöpft; es müßte noch gesagt werden, daß

der Mensch von sich aus auch einen Zugang zu dem hat, was man Kirche nennt, in der dieser Glaube überliefert und vermittelt wird. Denn der Mensch ist auf Vermittlung, auf Gemeinschaft, auf Zusammenhang, auf Tradition angewiesen.

VI.

Die hier entwickelten Fragestellungen haben – das sei zum Schluß noch gesagt – eine ausgesprochen ökumenische Relevanz. Denn von ihnen ist nicht das konfessionell Unterscheidende, sondern das Christliche schlechthin und der Gottesglaube als solcher betroffen und herausgefordert. Die auf die radikalen Fragestellungen von heute zu gebenden Antworten sind gemeinsam zu geben in einer echten Cooperatio veritatis, wobei die Theologien der verschiedenen Konfessionen das ihnen je Eigene, das in ihnen und von ihnen Erworbene einbringen können und müssen. Die durch eine gemeinsame Herausforderung, Infragestellung und Beanspruchung bedingte Situation ist eine ökumenische Chance ersten Ranges.[7] Sie kann durch die Gemeinsamkeit von Ziel und Aufgabe noch wirksamer werden als durch die im ökumenischen Geist geführten Bemühungen, die kirchentrennenden Differenzen aufzuarbeiten. Diese Aufgabe wird dadurch nicht überflüssig; aber sie gewinnt einen neuen und größeren Horizont dazu.

Darüber hinaus tritt die Bemühung der Fundamentaltheologie in eine echte Konkurrenz zum Pluralismus der Weltanschauungen der Philosophie und der Antworten der Religionen auf die fundamentalen Fragen, die den Menschen angehen und betreffen. Diese Konkurrenz ist weder zu scheuen noch zu fürchten. Die jeweilige Verifizierung kann sich durchaus darnach bemessen, wo die unverkürzte und unverstellte Realität des Menschen und seiner Welt überzeugend angenommen, wo ihr glaubwürdig standgehalten und entsprochen wird, wo Glaube und wo Ideologie vorliegt.

[1] Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 159 ff. P. Brunner, G. Friedrich, K. Lehmann, J. Ratzinger, Veraltetes Glaubensbekenntnis? (Regensburg 1968).

[2] R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?: Glauben und Verstehen (Tübingen 1933) 26–37.

[3] Vgl. Wer ist das eigentlich, Gott? Hrsg. v. H. J. Schultz (München 1969).

[4] Vgl. B. Welte, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (Freiburg 1966) bes. 216–226.

[5] Vgl. H. Bouillard, Logik des Glaubens = Quaestiones Disputatae 29 (Freiburg 1966).

[6] Vgl. K. Rahner, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 54–76.

[7] Vgl. H. Fries, Die Herausforderung des Glaubens durch die säkularisierte Welt: Herausgeforderter Glaube (München 1968) 181–202.

HEINRICH FRIES

geboren am 31. Dezember 1911 in Mannheim, 1936 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Tübingen, an der er 1941 in Theologie doktorierte und sich 1944 habilitierte. Er ist seit 1958 o.ö. Professor für Fundamentaltheologie und Vorstand des Instituts für Ökumenische Theologie an der Universität München. Er veröffentlichte u.a.: Herausgeforderter Glaube (München 1968), betreute als Herausgeber das «Handbuch theologischer Grundbegriffe» (München 1962) und arbeitet vor allem mit an den Zeitschriften «Catholica» und «Hochland».

Juan Segundo

Dialog und Fundamentaltheologie

Wenn man die Fundamentaltheologie im weiten Sinn versteht als die Erforschung der Grundlagen für die Möglichkeit, daß Gott zu den Menschen gesprochen hat und daß diese sein Wort wahrnehmen, hören und annehmen, so lassen sich von ihr so gegensätzliche Aussagen machen wie die, daß einerseits dieses Problem die ganze Theologie zu beherrschen beginnt und daß anderseits die Fundamentaltheologie am Verschwinden ist.

Auch wenn man von ihrer epistemologischen Stellung, d. h. von ihrem Ziel, ihren Grenzen und Instrumenten absieht, spielt die Fundamentaltheologie in der Vorbereitung des Klerus auf seine Funktion eine wichtige Rolle und nimmt ein ganzes Jahr ein. Und es ist sehr bezeichnend, daß dieses Jahr dem künftigen Priester oft als das Jahr der «Grenzprobleme» hingestellt wird.

Im Vergleich mit den folgenden Jahren, die der Dogmatik gewidmet sind, erscheint denn auch die Fundamentaltheologie, eben weil sie dies und nicht Theologie im eigentlichen Sinne ist, als eine Brükkenzone, von der aus es möglich ist, mit den Nichtgläubigen auf gleicher Ebene und mit denselben Logik- und Sprachinstrumenten einen Dialog zu führen.

Sobald man jedoch die Schwelle zur Dogmatik überschritten und die Fundamentaltheologie hinter

sich gelassen hat, sind die Begegnungsmöglichkeiten beschränkter: eine Sprache, die nur für die Eingeweihten verständlich ist, Argumente, die vor der bloßen Vernunft nicht gelten – alles gehört bereits zu einer Welt, an der die übrigen Menschen keinen Anteil haben.

Welches auch die beste praktische Lösung für diese «epistemologisch-administrative» Schwierigkeit sein mag, so scheint mir diese doch eine entscheidende Frage zu stellen: mit welcher *epoché*, d. h. mit welcher Verkürzung, unter Weglassung welcher Elemente führt man im Vorfeld der Kirche den Dialog? Und insbesondere: stellt die sogenannte Fundamentaltheologie diese Initialtheologie dar, die mit dem Nichtgläubigen den Dialog führt?

I.

Zunächst einige Bemerkungen von der Art, die wir etwas pompös sozio-theologisch nennen könnten. Sie vermögen uns meines Erachtens einen günstigen Zugang zum Problem zu verschaffen.

Ich möchte deshalb an die Atmosphäre dieses Jahres erinnern, das sozusagen gänzlich einer Aufgabe gewidmet ist, die man unter dem Titel zusammenfassen könnte, den einer der Haupttraktate der Fundamentaltheologie trägt: «De vera religione».

Als Student mußte man vermuten, ein volles Jahr dieser Aufgabe widmen heiße, die Möglichkeit voraussetzen, diesen Punkt so klar zu erfassen, daß für keinen vernünftigen Zweifel mehr Raum bleibe. Es ließ sich unmöglich denken, daß eine so großangelegte Arbeit – die übrigens «Fundament» genannt wurde – zu einer bloßen Meinung führe, die kein größeres Gewicht habe als jede andere Meinung. Es war deshalb anzunehmen, daß in diesem Punkt anhaltende Gleichgültigkeit oder hartnäkkige Vorurteile den Blick von Männern trübten, die anderseits der Intelligenz nach sogar weit über unsern Professoren standen.

Ich erinnere mich insbesondere – man gestatte mir, diesen so bezeichnenden Fall anzuführen – an den Vorschlag, den eines Tages einer meiner Studienkollegen in allem Ernst machte: Könnte man nicht alle Regierungsmänner der ganzen Welt am Sitz der UNO versammeln und sie einige Tage lang die Argumente erörtern lassen, die wir eben studierten, und falls sie – wie es nicht anders sein konnte, wenn unser Studium ernstzunehmen war – zu einem Einvernehmen gelangten, so wäre die religiöse Frage auf weltweiter Ebene ein für allemal gelöst.

Wie ich mich erinnere, kam mir schon damals dieser Gedanke albern und halb verrückt vor, weil die mich umgebende Wirklichkeit mich an der «durchschlagenden» Überzeugungskraft dieser Argumente sehr zweifeln ließen.

Ich gab mir aber keine Rechenschaft über die theologische Implikation, die im erwähnten Vorschlag lag, und über ihren abwegigen Charakter, schloß doch dieser Vorschlag die Behauptung in sich, es sei «menschenmöglich», das Christentum als wahr zu anerkennen, bevor man wisse, was es überhaupt aussage, und obwohl man sich vage bewußt sei, daß große, anscheinend ehrliche Denker die christliche Lehre als für die Menschheit schädlich erklärten.

Man mußte kein großer Theologe sein, um schon damals zu wissen, daß im Dialog, der den Menschen dem Glauben näherbringen soll, «die Vorzüglichkeit der vorgelegten Lehre» den ersten Platz haben müsse. Dennoch sollte man infolge einer seltsamen Forderung der Logik zunächst mit einem Haufen von nicht immer klarem historischem Material die Echtheit der Evangelien, die Gottheit Christi, seine Absicht, die Kirche, und zwar die römische Kirche zu gründen, und deren Vollmacht, sein Wort richtig auszulegen usw., beweisen. Und von da an hatte dieses von der römischen Kirche autoritativ definierte Wort – gleich welches Wort – logischerweise als wahr zu gelten.

Eine weitere, ganz andere kirchliche Funktion hatte zu bestimmen, was dieses Wort konkret aussage, und es von veralteten, an andere Zeiten und Kulturen gebundenen Formen zu lösen, es mit Umständen und Problemen unserer Zeit in Beziehung zu bringen, darzutun, daß es den Forderungen der Vernunft entspreche oder, falls dies positiv nicht möglich war, sich auf das göttliche Mysterium zu berufen, das für seine Wahrheit bürgt.

Hinter dieser Erfahrung, die eigentlich nur die der früheren Generationen weiterführte, stand das folgende «theoretische» Pastoralschema: Es sind zwei pastorale Hauptfunktionen zu leisten. Erstens hat man, gestützt auf eine Autorität, die sie im Glauben bereits angenommen haben, die Gläubigen mehr oder weniger summarisch in der Glaubens- und Sittenlehre zu unterweisen und eventuell die gebildeten Katholiken mit einem apostolischen Rüstzeug zu versehen, das sie selbst zwar nicht nötig haben, das ihnen aber dienlich ist für den Fall, daß sie von seiten der Ungläubigen angegriffen werden. Zweitens hat man das Evangelium zu verkünden, d. h. den Ungläubigen die geschichtliche Botschaft Jesu vorzulegen.

Wie die Erfahrung aber zeigte, stand diese Aufgabenteilung: die Glaubenslehre für die Gläubigen, um sie zum Heil zu führen, und die Fundamentaltheologie für die Nichtgläubigen, um sie zum Evangelium zu führen, bloß auf dem Papier.

Die Fundamentaltheologie interessierte solche, denen es freistand, zuzuhören oder davonzulaufen, und die über ein wenig Bildung verfügten, nicht. Selbst dann, wenn man nach einem «immanenteren» Weg suchte, um die Glaubensüberzeugung an den Mann zu bringen (Laberthonnière, Blondel...), ließ sich nicht vermeiden, vom Christentum «auf gut Glück» hin zu reden und auf die Gefahr hin, daß alle Ausdrücke, in die man es fassen wollte, von der landläufigen, oberflächlich verbreiteten und assimilierten Theologie bereits entstellt worden waren.

Die Evangelisation bildete so für die Kirche eine «theoretische» Aufgabe, eine Beschäftigung für christliche Philosophen oder begnadete Prediger und Vortragsredner. Die zu den Nichtgläubigen gesandte Kirche entbehrte in der Praxis einer Pastoral der Hinführung zum Glauben.

Ein entscheidender Punkt in diesem Schema war die Frage: Wie können wir die Menschen dazu bringen, die Autorität anzunehmen? Bevor dies erreicht war, wußte man nicht so recht, wovon man sprechen konnte; darnach aber kam es gar nicht mehr so sehr darauf an, wovon man sprach, da dann alles *en bloc* geglaubt wurde.

Wir beendigen diesen Abschnitt mit einem weitern Beispiel, diesmal aus neuerer Zeit. Ein Seminarist, der an einem katechetischen Kurs teilnahm, berichtete, er habe in seinem theologischen Institut einen «glänzenden» Kurs über einige zentrale Themen der Dogmatik besucht: Dreifaltigkeit, Gnade, Erlösung... Und er fügte hinzu: «Selbstverständlich läßt sich nichts von dem weitergeben. Aber der Kurs war einfach glänzend...».

Wiederum liegt der gleiche implizite Gedankengang vor: Die Fundamentaltheologie muß sich den Nichtgläubigen mitteilen lassen (da diese ja die Autorität nicht annehmen); die dogmatische Theologie hingegen muß nicht so sein, daß sie sich den Nichtgläubigen mitteilen läßt, denn sie wendet sich an die Gläubigen (und diese nehmen ja die Autorität an).

Ich möchte die nicht lateinamerikanischen Leser auf den «realistischen» Inhalt des besagten Pastoralschemas aufmerksam machen. Gewiß besteht dieses Schema auch in Europa, aber es wird hier verdeckt durch den Kontext einer Kirche, die reich ist an verschiedenen Funktionen und vor allem an Laien, die ihren Glauben im Hinblick auf ihre Aufgaben in und an der Welt durchdenken. In einer armen Kirche hingegen, die fast erdrückt wird von den Ansprüchen, die eine «Volksreligion» stellt, wird das Prinzip, einfach all das anzunehmen, «was die Kirche lehrt», d. h. einfach ihre Autorität anzunehmen, zu einem Angelpunkt.[1] Von da an braucht es keine Glaubenspastoral mehr, und bis dahin geht es mit der Glaubenspastoral noch nicht.

II.

Meiner Ansicht nach hat das Konzil einen entscheidenden Punkt gesetzt, der das frühere Schema von Grund auf zerstört: der Dialog mit den Nichtgläubigen vollzieht sich in eben dem, was die dogmatische Theologie bildet.

Zusammenfassend könnten wir sagen: Jede Offenbarungsaussage hat sowohl Gott wie die menschliche Geschichte zum Gegenstand (Gaudium et spes 22). Der Gott, den wir kennen, ist ja der Gott der Liebe, und wir kennen ihn nur in seiner tatsächlichen, geschichtlichen Liebe, d. h. in seiner Intervention in eine Geschichte, deren Ursprung, Ziel und Gesetz die Liebe ist (ebd. 38 und 22).

Anderseits wissen wir, daß die Liebe, die von Gott ausgeht, allen Menschen geschenkt wurde (ebd. 24) und in der gesamten Menschheitsgeschichte am Werk ist (ebd. 22). Mit mehr oder weniger instinktiven und unmittelbaren Mitteln war dem Menschen von Anfang an immer die Hingabe seiner selbst, die Teilnahme am Paschamysterium Christi möglich. Doch in der Mitte der Hominisation lösten sich die mit der Liebe zusammenhängenden Probleme aus ihrer instinktiven Unmittelbarkeit und verlagerten sich auf die Ebene einer mehr mittelbaren, tiefen Reflexion (ebd. 3). Dies ist der historische Moment, den Gott wählte, um seine Offenbarung zu Ende zu führen und sie seiner Kirche zu übergeben. Diejenigen, die diese Botschaft über die Geschichte der Menschheit im Glauben annehmen (ebd. 15), besitzen in ihr ein Licht zur Lösung der menschlichen Probleme, die mit dem guten Willen, d. h. mit der Liebe, zusammenhängen (ebd. 11). Der Glaube wurde ihnen zur Lösung dieser Probleme gegeben und nicht als eine Zauberformel, durch die man das Heil erlangt, sofern man ihn nur vor Gott rechtgläubig formuliert.

Und hier stehen wir vor einer Paradoxie: Obwohl die Wahrheit, die der Glaube vermittelt, absolut ist, so bleibt sie in der konkreten Geschichte der Menschheit doch einer höheren, praktischen Wahrheit untergeordnet, die dem Aufbau der

Menschheit dient und in einem Dialog gefunden werden muß, zu dem alle Menschen ihre Erfahrungen, Fragen und Antworten beisteuern (ebd. 16).

Wenn man deshalb die christliche Wahrheit, obwohl sie absolut ist, nicht voll oder genügend mitten hinein in die andern Gegebenheiten stellen würde, könnte sie nicht zu den menschlichen Lösungen beitragen, die die Geschichte erfordert und die ein Prüfstein unserer wahren Rechtgläubigkeit sind (ebd. 19). Mit andern Worten: Die Offenbarungswahrheit ist nicht ein Kapital, das einsam und allein Frucht bringen kann, sondern eine Botschaft, die dazu bestimmt ist, an einem Dialog teilzunehmen und dadurch Eigenbesitz zu werden (ebd. 11). Der Christ besitzt dank der Offenbarung nicht fix und fertige Lösungen, und wenn er auch eine Wahrheit vertritt, die von Gott kommt, so ist er dadurch nicht von der Pflicht entbunden, noch nach der Wahrheit zu suchen, die im Menschen und seiner Geschichte endigt (ebd. 16).

Der Dialog, der die Offenbarungstat rechtfertigt, wird somit zwischen den Nichtglaubenden und den Glaubenden sich auf die Probleme erstrecken, vor die der Aufbau der Geschichte stellt (ebd. 3). Der Dialog wird dann Erfolg haben, wenn die absolute Wahrheit, die von Gott ausging, durch den Gläubigen zum schöpferischen Element absoluter Perspektiven geworden ist – zu einer gründlicheren, universaleren, reicheren, gangbareren und zukunftsträchtigeren Lösung, als wenn dieses Element gefehlt hätte.

Und eben dies ist die frohe Botschaft – eine dauernde, sich behauptende, stets neue, jedem Problem, jedem Wechselfall der Geschichte gewachsene Frohbotschaft (Lumen gentium 35). Um uns eines politischen Vergleichs zu bedienen: Das Konzil setzt gewissermaßen an die Stelle der ein für allemal vollzogenen Evangelisation jeder Person die dauernde Evangelisation der Menschheit, so wie Trotzki sich für die «Dauerrevolution» aussprach im Gegensatz zu der Doktrin Stalins, die Revolution sei vorerst in einem einzigen Land ganz zu Ende zu führen und erst dann in weitere Länder hineinzutragen.

Wir dürfen diese permanente Evangelisation nicht mit der Bekehrung von Einzelmenschen zum Christentum verwechseln. Dennoch wird diese in dem von Gott bestimmten Maß Folge dieser Evangelisation sein, nicht aber umgekehrt. Jede Lösung, die zugunsten der Liebe gefunden wird, stellt eine «Vorbereitung für die Frohbotschaft» (ebd. 16) dar. Für den Plan Gottes für die gesamte Menschheitsgeschichte kommt es in erster Linie darauf an, daß der Fortschritt der Liebe nicht deswegen gehemmt wird, weil ihm das geeignete Element fehlt, das er seiner Kirche anvertraut hat.[2]

Darin besteht die Fermentfunktion der Kirche, die dem Konzil zufolge geradezu ihre Existenz ausmacht (Gaudium et spes 40) und die logischerweise darin besteht, nicht die ganze Masse zum Sauerteig zu machen, sondern den Geschmack der ganzen Masse zu verändern mit einer «verborgenen» Dosis von Menschen, welche die Offenbarung in den Dienst der Lösung der menschlichen Probleme stellen und denen es deshalb unter der Führung durch den Geist Gottes gelingt, die Offenbarung zu kennen und sie stets von neuem zu besitzen. Wir wagen zu behaupten, daß die Kirche keine andere Sendung hat als die (ebd. 42). Hätte sie eine andere Mission, so wäre es der größte Unsinn gewesen, sie nach einer Million von Jahren eines harten, ungewissen, schwankenden Marsches der Menschheit zu gründen.[3]

In diesem Schema, das wir das der Dauerevangelisation nennen könnten, vollzieht sich der Dialog nicht vom Vorfeld des Dogmas, sondern vom Zentrum des Dogmas aus. Nicht die Fundamentaltheologie hat zum Auftrag, diesen Dialog anzuknüpfen, der im Zentrum der Sendung der in die Welt entsandten Kirche steht, sondern die Dogmatik.

III.

Deswegen können wir nicht darauf verzichten, die theologische Fundierung eines Dokumentes in Frage zu stellen, das anderseits willkommen und ermutigend ist: das Dokument des Sekretariats für den Dialog mit den Nichtglaubenden.

Das Dokument spricht von einer Divergenz, die zwischen dem Rundschreiben «Ecclesiam suam» Pauls VI. und der Konstitution «Gaudium et spes» bestehe: «In der Enzyklika ‹Ecclesiam suam› spricht Paul VI. ausführlich und vor allem vom apostolischen Standpunkt aus über den Dialog: Der so verstandene Dialog erlaubt es der Kirche, ihre vordringlichste Mission zu erfüllen, nämlich die Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen, um ihnen mit Achtung und Liebe die Gaben der Wahrheit und der Gnade anzubieten, die ihr Christus anvertraut hat.

In der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» handelt es sich mehr um den Dialog zwischen Kirche und Welt, also um einen Dialog, der nicht in erster Linie auf die Verkündigung des Evangeliums abzielt: Es handelt sich nämlich um den Dialog, den die Christen mit jenen Menschen aufneh-

men wollen, die nicht ihren Glauben teilen, sei es, um gemeinsam auf verschiedenen Gebieten die Wahrheit zu suchen, sei es, um gemeinsam an der Lösung jener großen Probleme zu arbeiten, vor die sich die Menschheit heute gestellt sieht. Die folgenden Erwägungen beziehen sich auf diese letztere Art des Dialogs zwischen Kirche und Welt.[4]

Von diesem vorausgesetzten Unterschied aus ergeben sich die charakteristischen Züge dieser beiden Dialoge: Beim ersten Dialog ist die Wahrheit im Christen bereits schon vorhanden, um weitergegeben und denen mitgeteilt zu werden, die sie zu hören wünschen, und dies ist die vordringlichste Mission der Kirche; beim zweiten Dialog besitzen weder die einen noch die andern die Wahrheit an und für sich, weil es sich um verschiedene Probleme handelt, die die Welt angehen, und wenn man gemeinsam nach diesen Wahrheiten – selbst insofern sie Wahrheit sind – sucht, vollbringt man nicht eine apostolische Tat und noch weniger übt man die vordringliche Funktion der Kirche, die Verkündigung des Evangeliums, aus.[5]

Hier handelt es sich um eine Rückkehr zu einer vorkonziliaren Theologie, und wir treten aufs neue in das Schema der Fundamentaltheologie ein, von dem wir eingangs gesprochen haben. Es ist bezeichnend, daß es sich bei keinem der Dialoge, von denen im Dokument die Rede ist, um die dogmatische Theologie handelt. Nicht beim ersten Dialog, da es diesem darum geht, den Nichtglaubenden das Evangelium zu vermitteln, und auch nicht beim zweiten, da man sich mit den Nichtgläubigen über verschiedene Probleme der heutigen Welt ausspricht. Die Dogmatik bleibt weiterhin eine Zone *ad intra* und wird zu keiner Stätte des Dialogs. Sie ist der Bereich der im Besitz gehaltenen Wahrheit, deren Schwelle sich der Mensch nähert kraft der Argumente, die die Wahrheit als glaubwürdig dartun sollen.[6] Die auf «apostolische» Proselytenmacherei reduzierte Fundamentaltheologie erlahmt, und die Evangelisation scheint aus einer säkularen Welt immer mehr hinausverlegt.

IV.

Wenn wir nun an die Stelle dieser Auffassung das Evangelisationsschema setzen, welches das des Zweiten Vatikanums zu sein scheint, so wird die Dogmatik die Aufgabe des für die Sendung der Kirche in die Welt wesentlichen Dialogs übernehmen müssen, selbstverständlich unter gewissen Bedingungen, die dieser *epoché* oder Verkürzung entsprechen, von der wir eingangs sprachen.

Zweifellos wird der Leser gleich an die Sprechweise denken. Doch das Problem einer gemeinsamen Sprache ist meines Erachtens sekundär, ja tritt zum großen Teil zurück hinter der andern, mehr theologischen Aufgabe.

Das erwähnte Beispiel eines «glänzenden Trinitäts- oder Gnadentraktates, der nicht Gegenstand eines Dialogs sein kann», verrät, daß zunächst nicht ein Sprachproblem, sondern eine Schwierigkeit theologischer Ordnung, d. h. des Verständnisses der Offenbarungsbotschaft, vorliegt.

Beispielsweise in bezug auf politische Probleme konkret zu wissen, was für ein Raum dem persönlichen schöpferischen Tun zu geben ist, wird für die Christen insoweit Gegenstand des Dialogs sein, als sie die Offenbarung der Dreifaltigkeit und der Gnade aufgenommen und verstanden haben. Wenn ein Studium der Gnadenlehre denen, die eine Gesellschaft mit größerer schöpferischer Initiative aufzubauen suchen, nicht als Frohbotschaft erscheint, so müssen wir annehmen, daß die Theologie schlecht verstanden wurde und daß, wenn auch unter traditionellen Formulierungen, eine Heterodoxie vorliegt wie die, die das Konzil im Fall unseres Gottesbildes signalisiert (Gaudium et spes 19).

Es ist hier nicht der Ort, die dogmatische Methodenlehre zu erörtern, die es der zentralen Botschaft des Christentums ermöglicht, beim Aufbau der Geschichte mit den Nichtgläubigen in ein Zwiegespräch zu treten. Zweifellos handelt es sich hierbei um eine Riesenarbeit.

Oft spricht man von Entmythologisierung als einer legitimen Ausübung des Verdachtes. Man muß denn auch den Verdacht hegen, daß eine Theologie, die durch die Geschichtsprobleme hindurch nicht «evangelisiert», sich von heterogenen, nebensächlichen Elementen einwickeln ließ.

Wird diese Entmythologisierung einseitig vorgenommen und durch die Säkularisierung akzentuiert oder, besser gesagt, sozusagen nur von einer Säkularisierung vorangetrieben, worin viele Elemente der Verarmung des gesellschaftlichen Lebens mitspielen, vor allem im kapitalistischen System, so ist sie typisch für die Wohlstandsgesellschaft und darf nicht ohne Gegengewicht verallgemeinert werden.

In einem Kontinent wie Südamerika ist die Theologie noch imstande, gleichzeitig die doppelte Funktion auszuüben, die sie zum Dialog befähigt, und so mit der Entmythologisierung als der Ausübung des Verdachts die Remythologisierung zu verbinden als Ausübung der Restauration des Sinns der Botschaft.[7]

Das Problem, die kirchliche Autorität *en bloc* annehmen zu lassen – und damit das Problem der Fundamentaltheologie –, geht so in eine anthropologische Propädeutik über oder dann in eine Forschung, welche die Dogmatik ergänzt und weiterführt. Dieser kommt es zu, im evangelisierenden Dialog mit dem Nichtgläubigen die zentrale Stelle einzunehmen.

Diese Verlegung des Grenzdialogs in die Dogmatik stellt meines Erachtens trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten heute die einzige Pastoralmethode dar, die für den lateinamerikanischen Kontinent gangbar ist.

[1] In bezug auf diesen Aspekt der lateinamerikanischen Wirklichkeit verweise ich den Leser auf meinen Beitrag zu dem von B. Catão, J. Comblin, S. Croatto, G. Gutiérrez und J. L. Segundo herausgegebenen Sammelband «Salvación y construcción del mundo» (Chile-Barcelona 1968). Dieser Aufsatz wird auch in das Buch «From Society to Theology» aufgenommen, das demnächst The Seabury Press in New York herausgeben wird.

[2] Vgl. unser Werk: Teología abierta para el laico adulto. Bd. 1, Esa Comunidad llamada Iglesia (Buenos Aires 1968) Kap. III.

[3] Vgl. ebd. die zweite allgemeine Bemerkung zu Kap. IV.

[4] Vgl. das von Kardinal F. König und von Sekretär Miano unterzeichnete Dokument des Sekretariats für die Nichtglaubenden: Herder-Korrespondenz 22/12 (1968) 572–577 (der zitierte Text S. 573). Was die Deutung der Dialogsauffassung betrifft, die «Gaudium et spes» hat oder habe, so liegt unseres Erachtens die Ambiguität nicht in den Texten selbst, sondern im Nebeneinanderstellen von Texten, die verschiedenen Auffassungen entstammen. Zum Interpretationsprinzip in solchen Fällen vgl. unser in Anm. 2 verzeichnetes Werk, Bd. II: Dimensiones de la existencia cristiana, allgemeine Bemerkung zu Kap. III.

[5] Darum schreckt man – ohne die theologische Grundlage genügend zu beachten – nicht davor zurück, die Opportunität, Nützlichkeit, ja sogar die Erlaubtheit des Dialogs zu leugnen, wenn dieser, wie dies meistens der Fall ist, der Intention des Gesprächspartners entsprechend «instrumentalisiert» ist. Dies würde nicht gelten, wenn es sich um den apostolischen Evangelisationsdialog handeln würde.

[6] Ich habe schon darauf hingewiesen, warum dieses Problem mir für die lateinamerikanische Pastoral als entscheidend erscheint. Die Pastoraltheologie dieses Kontinents kann jedoch ihre Stimme nur schwer zur Geltung bringen. Als ein hoher Funktionär des Sekretariats für die Nichtglaubenden dieses Schema an einem Theologentreffen in Santiago de Chile (das vom ehemaligen und vom jetzigen Sekretär des CELAM, Mc. Grath y Pironio präsidiert wurde) vorlegte, nahmen praktisch alle Anwesenden gegen die dem Dokument zugrundeliegende Theologie Stellung. Dennoch erklärte P. Miano dem Redaktor der «Informations catholiques internationales» (15/10/1968): «Man hat keinen Einwand erhoben, weder gegen die Lehre noch gegen irgend etwas anderes».

[7] «Die tiefe Einheit zwischen der Entmythologisierung und der Remythologisierung kann nur am Ende einer Denkaskese an den Tag treten, in deren Verlauf die Debatte, die das hermeneutische Feld dramatisiert, zu einer Denkdisziplin geworden sein wird», sagt P. Ricœur (De l'interprétation. Essai sur Freud [Paris 1965] 61). Der ganze erste Band dieses Werkes bietet durchgehend wertvolle theologische Hinweise. Worum es ihm zutiefst geht, sagt Ricœur im folgenden Satz: «Was diese Erwartung in sich schließt, ist ein Vertrauen auf das Sprechen, der Glaube, daß das Sprechen, das die Symbole trägt, weniger von den Menschen als zu den Menschen gesprochen wird, und daß die Menschen im Schoß des Sprechens, inmitten des Lichts des Logos geboren sind, ‹der jeden Menschen erleuchtet, der auf die Welt kommt›. Diese Erwartung... beseelt mein ganzes Forschen» (ebd. 38).

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN SEGUNDO

geboren am 31. Oktober 1925 in Montevideo, Jesuit, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät St. Albert in Löwen und an der philosophischen Fakultät der Universität Paris, ist Lizentiat der Theologie und Doktor der Philosophie (1963) und Direktor des Centro Pedro Fabro (Zentrum für soziale Forschung und Aktion). Er veröffentlichte u.a.: Berdiaeff. Une conception chrétienne de la Personne (Paris 1963).

Jan Walgrave

Beitrag zu Aufgabe, Methode und Aufgabenbereich einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie

Es läßt sich kein klares Wort über Aufgabe und Methode der Fundamentaltheologie in unserer Zeit sagen, ohne zunächst zu klären, was mit «Fundamentaltheologie» gemeint ist. Unter Fundamentaltheologie verstehen wir den Versuch des christlichen Denkens, die Glaubensannahme zu verantworten. «Verantwortung des Glaubens» kann jedoch zweierlei bedeuten: entweder Verantwortung vor mir selbst, um mein persönliches Gewissensurteil zu bilden – dabei kann jeder Nebengedanke an Kontroverse fehlen; oder aber Verantwortung mit Blick auf die Schwierigkeiten, die von anderen dem Glauben gegenüber erhoben werden – und dabei kann jeder Bezug auf meinen persönlichen Glauben fehlen. Diese beiden apologetischen Projekte müssen also unterschieden werden.

Trotzdem können sie nicht ganz voneinander getrennt werden. Da mein Leben ja Leben in der Gemeinschaft mit andern in einer gemeinsamen Welt ist, kann sich mein Denken nicht jeglichem Dialog oder jeglicher Diskussion entziehen. Der Geist, aus dem die Schwierigkeiten unserer Zeit hervorgehen, durchdringt einen jeden von uns; und wenn die Schwierigkeiten unbeantwortet blei-

ben, können sie schwer auf dem persönlichen Glaubensleben lasten.

Wir unterscheiden in der Fundamentaltheologie also eine doppelte Aufgabe: 1. alles zu sammeln und zu ordnen, was dazu beitragen kann, die menschliche Annehmbarkeit der christlichen Botschaft einzusehen; 2. die Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, die gegen diese Annehmbarkeit vorgebracht werden.

1. *Die Aufgabe der Fundamentaltheologie*

Unter dem Einfluß eines neuen Zeitgeistes und einer Neubesinnung auf die theologische Vergangenheit wird in der christlichen Welt von heute ziemlich allgemein akzeptiert, daß die Fundamentaltheologie in gar keinem Sinn die Wahrheit der christlichen Botschaft *beweisen* soll. Von ihr wird lediglich erwartet, daß sie die Gründe hervorheben soll, mit denen die Glaubensannahme als sittliche Option von einem ernsthaften Gewissen *verantwortet* werden kann.

2. *Die Art der Argumente*

Daraus ergibt sich eine radikale Wendung in der Auffassung von der Art der Argumente, die für die Darlegungen der Fundamentaltheologie in Betracht kommen. Der apologetische Rationalismus akzeptierte nur Argumente, die auf unumstößlichen Fakten aufgebaut waren, welche als solche objektiv aufgezeigt werden konnten: Mirakel, erfüllte Prophetien usw. Die sogenannten «inneren Argumente», die in Strebungen der menschlichen Seele gründen, wurden als rein subjektiv entweder abgelehnt oder wie nebensächliche Überlegungen nur geduldet.

Heute ist die Situation eher umgekehrt. Man neigt dazu, die historische Kontroversbeweisführung in die Unterwelt zu schicken oder ihr nur am Rande der eigentlichen Darlegung als Nebenthematik ein Plätzchen zu lassen. Die Gründe dafür muß man vor allem in der erneuerten Glaubenstheologie suchen. Mehr noch als bei den Kirchenvätern wird heute betont, daß der Glaube als existentielles Geschehen alles in sich enthält, was seine Sicherheit garantiert. Aber dieses Geschehen findet trotzdem im Zusammenhang eines Daseins statt, das sich selbst schon vor aller Reflexion auf eine bestimmte Weise begreift und dieses Begreifen zum Gegenstand des Nachdenkens machen kann. Dieses Selbstverständnis ist zwar nicht imstande, den Glauben in uns zu wecken, aber wir können trotzdem zwischen beiden eine gewisse Übereinstimmung feststellen.

M. Blondel, der als erster für eine solche «méthode d'immanence» eingetreten ist, hat den äußerlichen Apologetismus einer vernichtenden Kritik unterzogen. Glauben, sagt er, ist ein persönlicher Akt. Aber zur Verantwortung dieses Aktes will man mir historische Thesen und Beweise vorlegen, die nur von Gelehrten beurteilt werden können und die von ungläubigen Gelehrten mit beeindruckenden Gründen bestritten werden. In dieser Kontroverssituation könnte ich nur ganz unkritisch Partei nehmen: «On y semble fonder la religion, qu'on prétend seule salutaire, sur des connaissances qu'il n'est pas donné à tous d'avoir; on fait dépendre la foi de preuves sur lesquelles je n'ai aucun moyen de contrôle direct.»[1]

In den Jahren 1929/30 veröffentlichte die «Nouvelle Revue Théologique» drei Artikel, in denen festgestellt wurde, daß nach den Erfahrungen des Apostolats das christliche Phänomen aus sich selbst und nicht durch gelehrte Argumente jene menschliche Gesinnung bewirkt, die dem Glauben für gewöhnlich vorausgeht und ihn begleitet.[2] M. Blondel hatte im Anschluß an das Werk von H. Bremond über Newman's Glaubenspsychologie schon gezeigt, daß sogar die Verfechter der äußeren Apologetik «se fondent réellement, mais à leur insu, sur de meilleures raisons dont ils subissent l'influence indistincte, quoique d'ordinaire ils ne soient pas en état de les reconnaître et les faire valoir».[3] Es kam also darauf an, die Ursachen zu erfassen, die auf vorreflexive Weise schon im spontanen Bewußtseinsleben des Menschen wirksam sind. Versuche in dieser Richtung zeigen, wie zu erwarten ist, eine Anzahl sich annähernder und auseinanderstrebender Linien. Jedoch Kardinal *Dechamps* hatte dem allgemeinen Schema schon einen glücklichen Ausdruck gegeben: «Il n'y a que deux faits à vérifier, un en vous, et un hors de vous. Ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux, le témoin c'est vous-même.»[4]

Anfangs wurden objektive, äußere Fakten stark betont: die Kirche, ihre Heiligkeit, ihre Einheit und Katholizität, ihre Treue zur apostolischen Vergangenheit, ihr wohltätiger Einfluß auf die Gesellschaft und auf alle Lebensbereiche; oder die christliche Lehre, ihre Schönheit und Geschlossenheit, ihre sittliche Erhabenheit, ihre historische Kontinuität, ihr Einfluß auf Denken, Kunst und Literatur.

Viele dieser Argumente machen auf den heutigen Menschen kaum noch Eindruck. Er fühlt sich eher geneigt zuzugeben, daß sich die Kirche, obwohl sie

für den Glauben heilig in Christus ist, für die Erfahrung trotzdem in ihren Vertretern und Gliedern nur allzu sündig darstellt. Zwar bleibt die Heldenhaftigkeit der Liebe, die Christus in so vielen Heiligen inspiriert hat, eindruckerweckend; aber edle und heldenhafte Seelen finden sich auch unter denen, die außerhalb des Glaubens stehen. Ist Gandhi nicht eine ebenso beeindruckende Gestalt heiliger Liebe und Uneigennützigkeit wie viele Große, die in der Kirche verehrt werden? Zudem hat die ethische Kontroverse unserer Zeit viele Christen davon überzeugt, daß der Atheist ein ebenso guter und edler Mensch sein kann wie der Gläubige.

Bleibt die Konfrontation der christlichen Heilsbotschaft mit dem vertieften Selbstverständnis des Menschen und mit der Philosophie, welche die darin lebendigen Motive hervorholt. Es sei noch einmal mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß diese Begegnung, die von der Fundamentaltheologie analysiert wird, etwas Existentielles ist, d.h. eine Begegnung, die sich nicht zuerst auf der Ebene der Reflexion, sondern im präreflexiven Leben vollzieht. Die Reflexion hat dabei nur eine erhellende, darlegende Funktion. Die Aufgabe der Fundamentaltheologie ist also eine Aufgabe der Bewußtmachung, und ihre Methode ist ausgesprochen sokratisch. Der Theologe muß selbst ganz an der Erfahrung teilhaben, die er beschreibt und analysiert.

3. Sünde und Erlösung

Dieses Thema ist so alt wie das Christentum. Dabei ist das Bewußtsein von einem existentiellen Paradoxon, in welches uns die Sünde stürzt, so tief und allgemein, daß der Mensch in allen Weltreligionen deswegen nach einer Erlösung ausschaut. Verschieden ist dagegen die Auffassung von der Art der Unheilssituation, was ihre Ursache und was die Erlösung zum Heil ist. Ganz allgemein ist jedoch das Bewußtsein, daß die Grunderfahrung des Unheils in einer gewissen Bindung an die Selbstsucht liegt. Nach dem Buddhismus kann die Selbstsucht nur durch Ausschaltung des Selbstseins besiegt werden. Nach dem Christentum wird die Selbstsucht durch eine Umkehr besiegt, die von neuem in uns die Möglichkeit einer uneigennützigen Liebe öffnet. Dazu wird Gottes Vergebung erbeten, und sie wird uns durch Christus geschenkt, der in seiner Menschwerdung und seinem Kreuz die Tiefe von Gottes Liebe und darin auch die radikale Forderung unseres «Menschseins für den anderen» geoffenbart hat. Dazu einige Anmerkungen:

1. Die Begegnung zwischen dem gestörten Gewissen und dem Heilsangebot kann nur aus einem erwachten Gewissen wahrhaft erlebt werden. Deshalb muß die Fundamentaltheologie, wenn sie ihre Funktion zweckdienlich erfüllen will, den Weg finden, wie das Gewissen im Menschen geweckt werden kann, um es in gereinigtem Selbstverstehen sprechen zu lassen.

2. Dagegen wendet sich der Hochmut des Menschen. Er zieht vor, sich selbst zu betrügen und die Sünde als Unvollkommenheit anzusehen, die sowohl in der Gemeinschaft wie im einzelnen durch Selbstkultivierung überwunden werden kann. Deshalb muß der christliche Sokrates oder «medicus der Seele» eine Kenntnis des Dialogs entwickeln, die er nur in einem langen und ehrlichen Gespräch mit seinem eigenen Herzen erwerben kann.

3. Nach säkularistischem Gedankengang hat Gott dem Menschen einen geschichtlichen Auftrag gegeben, der letztlich ethisch ist und ausschließlich seiner Freiheit und Fähigkeit anvertraut wurde. Er soll diesen also vollbringen, ohne dabei auf Gott zu rechnen. Auch seine ethischen Probleme kann er ohne eine besondere Hilfe Gottes lösen. Indem er verantwortlich den Weg zu einer besseren Welt bahnt, wird auch der Mißton im Ethischen einmal verschwinden. Wir müssen zugeben, daß dem Menschen eine hohe geschichtliche Aufgabe anvertraut ist, die nur er selbst in positiver Mitwirkung mit Gott vollbringen kann. Aber dieser Gedanke enthält logisch nicht, daß der Wille, der diese Aufgabe vollbringen soll, dazu auch aus sich selbst die ungebrochene sittliche Kraft aufbringen kann. In der Macht des Menschen liegt, was er aufgrund von Wissenschaft und Technik, also durch sachliches Eingreifen zustande bringen kann. Daß aber keine einzige Technik den tieferen guten Willen im Menschen fördern kann, war und ist auch jetzt noch für alle klar, die zu echtem Erwachsensein und wahrhaftem Selbstverständnis erwacht sind.

4. Vergänglichkeit und Heil

Auch dieses Thema ist so alt wie das bewußte Leben selbst. Schon viele der ältesten Religionen (Ägypten) fußen auf der Erfahrung, daß die Vergänglichkeit dem bewußten Dasein jeden Sinn nimmt. Die Hoffnung auf eine Vollendung, die uns der Vergänglichkeit entreißt, ist – bewußt oder unbewußt – eine jener existentiellen Bedingungen, die das menschliche Leben ermöglichen.

Der moderne Mensch nun will den Wert seiner innerweltlichen Aufgabe, die auf vollere Menschlichkeit in Mitmenschlichkeit gerichtet ist, bedin-

gungslos bejahen. Das Kulturstreben ist auf ein Heil gerichtet, das in dieser Welt vom Menschen selbst verwirklicht werden muß. Dieses Heil ist eine Gemeinschaft, in der jede Entfremdung, die uns voneinander trennt, aufgehoben und in der unsere Herrschaft über die Natur auf einen uneigennützigen Einsatz aller für alle gerichtet ist. Die Frage ist aber, ob dieses hoffnungsvolle Bewußtsein, in dieser Welt nach einem Heil auf dem Weg zu sein, nicht dialektisch ins Gegenteil umschlägt, wenn die Kultur als Ganzes der Vergänglichkeit preisgegeben ist und also keinen endgültigen Sinn hat. Es geht nicht so sehr um mein eventuelles Verschwinden als vielmehr um den Sinn des ganzen Unternehmens, an dem ich mitwirken will, ohne an mich selbst zu denken. «Par la nature de l'œuvre... une mort totale, un mur infranchissable, où se heurterait et disparaîtrait définitivement la conscience, sont donc ‹incompatibles› (il en briserait immédiatement le ressort) de l'activité réfléchie.»[5] *St. Toulmin* und *Sch. Ogden*[6] haben darauf aufmerksam gemacht, daß – obwohl die fachlich-wissenschaftliche Arbeit und das sittliche Handeln ihre eigene nichtreligiöse Norm haben – das gemeinschaftliche Unternehmen trotzdem ein völliges Vertrauen in einen endgültigen und bleibenden Sinn voraussetzt. Weder Wissenschaft noch Moral können dem von Verzweiflung bedrohten Menschen eine Grundlage für dieses Vertrauen bieten. Es ist Aufgabe der Religion und der Theologie, den Grund des Vertrauens zu interpretieren, durch welches das Leben ermöglicht wird und das also – vor jeder Reflexion darüber – schon am Ursprung des Lebens steht. Das Kulturunternehmen wird also als Ganzes der Religion als einer Antwort auf die inhärente eschatologische Frage konfrontiert.

Welche religiöse Antwort auf die Frage des Menschseins bietet sich als die befriedigendste und annehmbarste an? Das Christentum bringt eine Botschaft vom näherkommenden «Gottesreich» sowie eine Einladung, das Reich – das von Christus verkündet wurde – hier auf Erden auszubreiten. Dieses Gottesreich ist eine Lebensgemeinschaft, in der sich Gott zum *Gott für uns* macht und wir unser Menschsein in Ihm als *Menschsein füreinander* erleben. Dadurch ist die Absicht des Gottesreiches in seinem Bemühen um irdische Inkarnation teilweise mit dem Objekt der Hoffnung identisch, welche die Kultur beseelt. Das «Vorletzte» (Bonhoeffer) oder das innerweltliche Heil gründet in einem «Letzten», einer Liebesgemeinschaft mit Gott, durch die das irdische Heil der Vergänglichkeit entzogen wird. Sollte das Sich-selbst-Entfliehen durch Gemeinschaft mit dem Mitmenschen letztlich nicht in einer Gemeinschaft mit dem Liebesgrund gründen, dem sowohl das Weltall wie die ganze Bewegung der Kultur entspringt? Muß eine konsequent humanistische «Säkularität» den «Säkularismus» nicht ausschließen, weil dieser das *saeculum* der endgültigen Sinnlosigkeit preisgibt?

5. Christliche Philosophie

Wir stellen im modernen Denken auch Versuche fest, die Elemente, die in der Konfrontation von Mensch und Offenbarung die Glaubwürdigkeit der Offenbarung bestätigen, auf eine objektivere Weise herauszuarbeiten. Das christliche Denken hat eine doppelte Aufgabe: einerseits den inneren Zusammenhang der geoffenbarten Wahrheit systematisch zu erhellen (Theologie); und anderseits aus dieser Wahrheit die Erfahrung des menschlichen Daseins zu erhellen (christliche Philosophie). Kurz zusammengefaßt: Jedes Denken ist selbstverständlich darauf gerichtet, die Erfahrungstatsachen in den annehmbarsten und befriedigendsten Zusammenhang zu bringen, um von daher unser bewußtes Leben auszurichten. Jede Wissenschaft besteht aus Erfahrungselementen und aus «Denkmodellen» oder «Hypothesen», die dazu dienen sollen, diese Elemente derart in eine Synthese zu bringen, daß ihr Zusammenhang und Sinn klar wird *(intelligibility)*, ohne irgendein Faktum von Bedeutung unerklärt zu lassen *(comprehensiveness)*. Die Offenbarung nun schenkt uns ein zusammenhängendes Ganzes von Ideen, die Anspruch darauf erheben, die letzten und eigentlichen Fragen des Menschseins befriedigend zu beantworten. Wäre dann nicht die *Abrahamic presupposition* (Hodges) das, was uns gestattet, die Daseinserfahrung auf annehmbarste und umfassendste Weise in einem begrifflichen Modell zusammenzubringen?[7]

Bei dieser vor allem in der anglikanischen Kirche gebräuchlichen christlichen Philosophie knüpft auch die *philosophie catholique* des *M. Blondel* an. Wenn die Philosophie – so legt Blondel dar – ihrer Aufgabe und Methode radikal treu bleibt, so muß sie entdecken, daß sie selbst ihre Kernfrage nicht befriedigend beantworten kann. Trotzdem kann der Philosoph von seiner eigenen Problematik her sehen und beurteilen, daß die «Mysterien» der christlichen Offenbarung, obwohl *in se* philosophisch unbeweisbar, trotzdem die wahre und befriedigende Lösung der «Rätsel» bringen, in die das Denken über das philosophische Grundproblem notwendig einmündet.

6. *Gewissen und Kirche*

Newman's Dialektik des Gewissens geht von der Existenz einer Vorsehung aus. Unter der so bestimmten Perspektive stellt er die Frage: Bei welchen Bedingungen kann das Gewissen, welches das Menschsein konstituiert und also als Grund des Denkens schon jedem Denken vorausgeht, im denkenden Dasein rein zu Worte kommen und sich darin treu entwickeln? Dem Gewissen steht ja die sündige Welt dialektisch gegenüber, die die Stimme des Gewissens unter ihren unpersönlichen gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten zu ersticken droht. Ist dann nicht zu erwarten, daß Gottes Vorsehung dem Gewissen zu Hilfe kommen wird, indem sie eine Macht gesellschaftlicher Art ins Dasein ruft, die es mit der Welt auf ihrem eigenen Gebiet aufnimmt und sie bewältigt? Diese gesellschaftliche Macht wäre dann die auf Christus und Gottes Wort gegründete sichtbare Kirche. Das Denken kann für gewöhnlich nur dann dem Gewissen entsprechen, wenn die gottverdunkelnde Gewalt der Sündenwelt beständig durch die erhellende Gegengewalt einer sichtbaren Gnadenwelt neutralisiert wird. Newman weiß ebenso gut wie Kierkegaard, daß das göttliche Licht der Kirche im sichtbaren Institut Kirche in dieser Zeit verdunkelt werden kann. Auch die Glieder und Leiter der Kirche gehören noch zur «sündigen Welt», und ihre Beflekkung droht immer zu einem weltlichen Kompromiß oder einem «konventionellen Christentum» zu führen, das weder im Gewissen, noch im Evangelium verwurzelt ist. Deshalb ist die Kirche für die Christen stets eine Aufgabe. Sie verliert ihre Überzeugungskraft im gleichen Maße, wie sie von der Welt der Sünde absorbiert wird.

7. *Der Akzent liegt auf der Praxis*

Das führt uns zu einem letzten Thema. Was die Kirche für den modernen Menschen glaubwürdig oder unglaubwürdig macht, ist an erster Stelle ihre lebendige Gestalt in der Gegenwart. Es genügt nicht, auf ihren wohltuenden Einfluß in vergangenen Zeiten hinzuweisen oder theoretisch darzulegen, daß das von ihr verkündete Heil das irdische Heil im Prinzip enthalten und fördern kann. Die Kirche muß sich in *der* Situation als wahr bestätigen, in der wir heute leben. Gottes Wort ist schöpferisch. Deshalb wird sich auch das Wort der Kirche unter uns nur dann als göttlich offenbaren, wenn es schöpferisch die Welt verändert. «Ob das Wort als das gelingt, was es, theologisch geurteilt, sein soll, dafür ist Kriterium seine Macht in bezug auf die Zeit... im Sinne schöpferischer Vollmacht über die Zeit... Vollmächtig ist das Wort, das an der Zeit ist, d.h. die Situation so trifft, daß es einen überhaupt erst in die Situation bringt, indem es die Situation erhellt und verändert.»[8]

8. *Schwierigkeiten und Einwände*

Die Fundamentaltheologie hat auch den zeitgenössischen Schwierigkeiten und Einwänden auf ihrem eigenen Gebiet zu begegnen. Wir formulieren einige Grundsätze:

1. Jede theoretische Interpretation, auch die der exakten Wissenschaft, muß mit oft sehr ernsten Schwierigkeiten fertig werden. Schwierigkeiten sind für den Wissenschaftler noch kein Grund, seine Überzeugung preiszugeben. Verfechter der Evolutionstheorie z. B. werden in ihrem «Glauben» nicht durch die Tatsache erschüttert, daß sie mit biologischen oder anthropologischen Schwierigkeiten zu tun haben, auf die sie die Antwort schuldig bleiben müssen. So gibt es auch, rein menschlich gesehen, keinen Grund, die christliche Weltinterpretation wegen Schwierigkeiten zu verwerfen, auf die die Theologen noch keine befriedigende Antwort geben können. Dieses apologetische Prinzip wird vor allem von den englischen Denkern stark betont.[9]

2. Der Christ soll sich nicht als Minderwertiger behandeln lassen, der keinen eigenen Standpunkt hat und sich immer willig der letzten Mode in der Welt der Wissenschaft oder der Philosophie fügen soll. Man braucht kein großer Historiker zu sein, um zu wissen, daß manche Schwierigkeiten, die sich aus der Wissenschaft ergaben, durch die Entwicklung dieser Wissenschaft selbst gelöst wurden. Newman hat die Haltung ruhiger Glaubensselbständigkeit im letzten Kapitel seiner *Apologia* mit überlegener Weisheit begründet.

3. Die Einseitigkeit ist offensichtlich die Hauptsünde des denkenden Menschen. Wissenschaftliche Feststellungen, in einem bestimmten Sinn interpretiert, werden von einseitigen Benutzern gebraucht, um eine Weltschau zu entwerfen, die faktisch auf unbewußten philosophischen Prinzipien beruht und also keine faktenwissenschaftliche Theorie, sondern eine philosophische Interpretation ist. Die Fundamentaltheologie muß eine Trennungslinie zwischen wissenschaftlicher Feststellung und philosophischer Vorentscheidung ziehen. Das ist die beste Methode, viele sogenannte wissenschaftliche Schwierigkeiten aus dem Weg zu räu-

men. Diese Methode wurde vor allem von dem niederländischen Philosophen *H. Dooyeweerd* und seiner Schule mit Erfolg ausgearbeitet und in concreto angewandt.

[1] M. Blondel (Pseudonym: François), Raisons de ne pas croire: Œuvres de Laberthonnière, Critique du laïcisme (Paris 1948) 296.
[2] Die Artikel stammten von E. Przywara, P. Charles und H. de Lubac.
[3] M. Blondel aaO. 296.
[4] V.-A. Dechamps, Opera Omnia I, 16 und 428.
[5] Teilhard de Chardin, Le phénomène humain (Paris 1955) 256–257.
[6] St. Toulmin, An Examination of the Place of Reason in Ethics (Cambridge 1950); Schubert Ogden, The Reality of God (London [4]1967).
[7] Diese christliche Philosophie, die schon Vorgänger hatte in Fr. Schlegel und L. Bautain, ist heute vor allem in England im Vormarsch. Wir können Namen damit verbinden wie W. Temple, J. V. Langmead Casserley, H. A. Hodges, E. Lewis, L. Hodgson u.a.
[8] G. Ebeling, Zeit und Wort: Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert, hrsg. von R. W. Meyer (Bern und München 1964) 357. Dieser Gedanke kehrt auch wieder bei H. Cox, Ian T. Ramsey und E. Schillebeeckx.
[9] Das ist typisch englisch und geht zurück auf Bischof Butler's «Analogy of Religion» (1736).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN WALGRAVE

geboren am 30. April 1911 in Heist (Belgien), Dominikaner, 1935 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, ist Doktor der Theologie (1942), Magister der Theologie und Professor für Fundamentaltheologie am Centrum voor kerkelijke studies in Löwen.

Joseph Cahill

Eine Fundamentaltheologie für unsere Zeit

Eine eingehende Untersuchung von an die 32 fundamentaltheologischen Lehrbüchern zeigte mir deutlich, daß es keine allgemeine Übereinstimmung über Wesen und Eigentümlichkeiten einer Theologie gab, die man als fundamental qualifizierte. Die einen Autoren umreißen ihren Gegenstand, als erschöpfe er sich in einer philosophischen Methode der Darlegung und Begründung des Wesens des Christentums als einer Offenbarungsreligion. Andere Autoren vertraten die Meinung, die Fundamentaltheologie stelle ein spezifisch theologisches Bemühen dar, weil sie das Licht des Glaubens verwende, wenn auch in einer negativen Weise. Diese Mehrdeutigkeit in der Theorie hat sich unverkennbar bei dem Neuaufbau vieler Seminarprogramme ausgewirkt, die dem Autor zugänglich waren. Es herrscht eine allgemeine Tendenz, die Fundamentaltheologie auszuklammern und an ihre Stelle bibelwissenschaftliche oder sonstige Vorlesungen von scheinbar größerer Bedeutung und Anziehungskraft für den modernen Menschen zu setzen. Angesichts dieser sehr konkreten Reaktion, die zweifellos ihre Auswirkung auf die Theologie der Zukunft haben wird, möchte ich mich gern zunächst mit dem Versagen der Fundamentaltheologie auseinandersetzen, sodann einige wesentliche Züge einer modernen Fundamentaltheologie darstellen und schließlich selbst eine Definition der Fundamentaltheologie vorlegen, die weit genug gespannt ist, um den Bedürfnissen der Gegenwart wie der Zukunft gerecht werden zu können.

Das Versagen der Fundamentaltheologie

Das grundlegende Versagen unserer heutigen Fundamentaltheologie (die in Aufbau und Inhalt auf die in den Jahren 1835–1842 veröffentlichten Werke von John Perrone zurückgeht) rührt daher, daß diese Disziplin von Anfang an zu viel tun wollte und dabei über ihren Zuständigkeitsbereich hinaus griff. Dies zeigt sich deutlich zum Beispiel an dem naiven und unkritischen Umgang mit der Schrift in den fundamentaltheologischen Lehrbüchern. Auch wenn man von der übertrieben polemischen Note in Ton und Tendenz der traditionellen Fundamentaltheologie absieht, zeigte sie deutlich eine weitere Schwäche: die ausgesprochene Enge. Im großen und ganzen beschränkte sie sich in ihrer Thematik auf eine bereits gläubige Gemeinde. Der Ökumenismus, eine pluralistische Welt und die Krise des Glaubens, wie wir sie heutzutage erleben, haben sichtbar werden lassen, daß diese Enge in der Methode für die moderne Mentalität unpassend, ja befremdend ist. Zum dritten hat der Fortschritt von Wissenschaften wie der Geschichte, der Archäologie, der Psychologie, der Biologie, der Psychiatrie, der Soziologie und der Philosophie als anerkannte Wissensgebiete, die etwas darüber aussagen, wer und was der Mensch ist, auch in seinem Verhältnis zum Transzendenten, die traditionelle Fundamentaltheologie hoffnungslos veralten lassen. Denn in früheren Jahren war die Fundamentaltheologie, die sich im wesentlichen mit Fragen religiösen Verständnisses auseinandersetzte, Werkzeug von Konkurrenten im Gesamtbereich religi-

ösen Denkens. Das Ziel der traditionellen Fundamentaltheologie war nachzuweisen, daß Gott sich geoffenbart, seine Offenbarung durch Wunderzeichen bestätigt und eine Kirche gegründet hatte. Der Mensch hatte folglich die Tatsache der Offenbarung und ihre kirchliche Hüterin anzuerkennen, wenn er Wert darauf legte, unter dem Schirm religiöser Gesinnung zu leben. Die heutigen hochentwickelten Wissenschaften, vor allem die Sozialwissenschaften, stehen in mancher Hinsicht einer von außerhalb des Menschen kommenden Offenbarung unfreundlich, wenn nicht gar feindlich gegenüber. Doch selbst die ihrem Wesen nach neutralen Wissenschaften bieten nicht zu übersehende Alternativen für die in der Fundamentaltheologie verfochtenen Optionen.

Universalität und Immanenz der Offenbarung

Dieser kurze kritische Abriß dürfte uns an den Ansatzpunkt für den Entwurf einer sachgemäßeren und angemesseneren Fundamentaltheologie führen. Heutzutage kann die Fundamentaltheologie keineswegs mehr einen extrinsezistischen Begriff eines Gottes vertreten, der absolut von außen und vollständig von der Vergangenheit her zum Menschen spricht. Die Offenbarung (wenn wir diesen Begriff nehmen sollen) und das göttliche Heil sollten als Vorgänge interpretiert werden, die zwar auf dem Weg über die Gnade von Gott her kommen, dabei aber ebenso aus dem Inneren des Menschen und der sozialen Gemeinschaft wie von außen her. Diese Feststellung findet ihre Begründung und theologische Rechtfertigung in einer Theorie der Präsenz Christi in der heutigen Welt. Ist Christus präsent, so ist er damit auch wirkend, gleich ob man in diesem Zusammenhang von Christus oder von seinem Geist spricht. Eine solche Theologie ist natürlich noch keineswegs voll ausgearbeitet. Aber wenn die Theorie richtig ist, dann müssen wir zugeben, daß Christus (oder der Geist) in der Welt von heute wirkt. Die Fundamentaltheologie wird der Enge ihrer bisherigen Grenzen entrinnen, wenn sie herauszuschälen und deutlich zu machen sucht, wo und wie und mit welcher Notwendigkeit Gott innerhalb der heutigen menschlichen Gesellschaft am Werk ist. Unterscheidungskriterien sind weder leicht noch rein mechanisch abzuleiten. Ferner muß die Fundamentaltheologie sich auf die Grundlage des weitherzigen und theologisch gesunden Prinzips stellen, daß Gott will, daß alle Menschen zum Heil gelangen. Wenn das aber der Fall ist, dann kann der Fundamentaltheologe nicht mehr einfach von einem vergangenen und einmaligen Offenbarungsereignis sprechen, sondern nur von einem Offenbarungsereignis, das hier und jetzt möglich und wirklich ist.

Gehen wir noch weiter: Die Fundamentaltheologie muß speziell auf die Frage eingehen, wie Gott in der Welt wirkt und wie er im Menschen tätig wird. Angesichts des universalen Heilswillens Gottes ist es voll und ganz möglich, daß er in der Gesellschaft durch das wirkt, was wir das soziale Gewissen oder Bewußtsein der im Entstehen begriffenen Menschheitsgemeinschaft nennen möchten. Ebenso ist es möglich, daß er in der schrittweisen Verfeinerung des individuellen Gewissens präsent ist. Dann aber verfügt der Fundamentaltheologe über eine tragfähige Grundlage – zumindest für den Versuch, eine immanente Offenbarung und Heilsmitteilung zu konzipieren. Überdies ist es sehr wahrscheinlich, daß Gott in wirksamer Weise außerhalb dessen tätig sein kann, was wir als organisierte Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften zu bezeichnen pflegen. Die Herauskristallisierung dieser Möglichkeiten und die Analyse der menschlichen Fähigkeit, Gottes Offenbarung und Heil in den oben genannten Weisen zu empfangen, ist eine Hauptaufgabe der heutigen Fundamentaltheologie. Das stellt natürlich zwar nicht den Fundamentaltheologen, gewiß aber den Ekklesiologen vor die delikate Aufgabe, das Verhältnis der Kirche zum Heil und zur Welt zu klären und zu erläutern.

Kehren wir für einen Augenblick zur Frage nach der Immanenz der Offenbarung zurück, so ist zu sagen, daß die Fundamentaltheologie auch in einem gewissen Umfang eine Metaphysik des Glaubens entwerfen muß, auf den die Offenbarung trifft und in dem sie vom Menschen und von der sozialen Gemeinschaft angenommen wird, da der Mensch ein geistiges Wesen und als solches für die Tätigkeit des geistigen Wesens, das wir Gott nennen, offen ist. In einer Welt, die heute die Frage stellt: «Gibt es einen Gott?», muß die Fundamentaltheologie eine logisch zusammenhängende und einleuchtende Erklärung für die Existenz dieses Gottes aus seinem Wirken im Menschen und in seiner Welt ableiten. An dieser Stelle wird die Fundamentaltheologie dann auch die Frage nach dem Zusammenhang des allgemeinen Tätigwerdens Gottes mit den in der Heiligen Schrift mitgeteilten Ereignissen aufgreifen.

Die Komplexität der oben beschriebenen Arbeitsgänge zeigt, daß die Fundamentaltheologie nicht länger in einem luftleeren Raum operieren kann. Auf diese oder jene Weise muß sie mit der

Psychologie und der Psychiatrie sowie mit den Sozialwissenschaften ins Gespräch kommen. Sie muß in der Lage sein, von den Vertretern dieser Wissenschaften zu lernen, ob es im Menschen ein verifizierbares religiöses *Apriori* gibt. Gibt es aber so etwas wie ein göttliches Tätigsein, dann könnte man geradezu voraussetzen, daß sich Spuren dieses Göttlichen im Menschen und in seiner Geschichte finden lassen. Doch die Grenzen der verfügbaren Zeit, der Fähigkeiten und der Ausbildung erfordern, daß der Fundamentaltheologe in gut abgestimmter Form mit anderen Disziplinen zusammenarbeitet. Die Aufgabe wird nicht leicht sein, da sie nicht nur eine Neuorganisation der theologischen Arbeit, sondern auch mancher unserer Institutionen erfordert. Der einleuchtendste Platz, an dem diese geistige Forschung vor sich gehen kann, ist die Gemeinschaft des Forschens und Deutens, die doch wohl an der Universität zu finden ist. Eine weitere Voraussetzung für eine solche Erneuerung der Verfahrensweise ist das Zustandekommen eines Dialogs in dem Sinne, wie er von Josiah Royce entwickelt ist. Der Dialog wäre demnach eine gemeinsame Diskussion, bei der etwas völlig Neues, etwas ganz und gar Unvorhergesehenes zutage treten kann. Wenn man ihn so auffaßt, gibt es für den Dialog keinen Ersatz. Will man wirklich Neues lernen, so ist der Dialog Grund und Vorbedingung.

Das Zentrale und das Periphere

Verschiedene Autoren zu unserem Thema haben bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die Fundamentaltheologie es sich nicht leisten kann, sich ausschließlich mit solchen historischen Fragen zu befassen, die zwar tiefgehend, aber ihrer Art nach irrelevant sind. Denn die Fundamentaltheologie ist ganz wesentlich eine historische Disziplin, doch muß sie, um wirksam zu sein, in einem Bereich arbeiten, den man als Geschichte des gegenwärtigen Augenblickes bezeichnen kann. Die Historizität der Fundamentaltheologie als historische Disziplin ist bedingt durch die Einsicht, die Wahlmöglichkeit und die Entscheidung des Theologen in seiner eigenen historischen Bedingtheit. Auf einer zweiten Ebene ist die Fundamentaltheologie insofern historisch, als sie sich in einer konkreten Kultur und einem bestimmten Ethos entfaltet, die nicht dieselben sind in jeder Periode der Weltgeschichte, noch in jedem Land während der gleichen historischen Periode. So muß der Fundamentaltheologe zum Interpreten werden – zum Interpreten seiner selbst, seiner Kultur und Zivilisation, seiner Zeitgenossen und der Selbstmitteilung Gottes. Oder anders gesagt: Der Fundamentaltheologe muß die Frage stellen: «Was ist angesichts der Kultur und der Welt, in der ich arbeite, im gegenwärtigen Augenblick dringend? Was verdient den Vorrang?» In allen Perioden der jüdisch-christlichen Kultur war das Zentrale, daß Gott sich auf diese oder jene Weise mitteilt. Die Fundamentaltheologie sollte sich mit diesem Element der Selbstmitteilung Gottes in unserer heutigen Zeit auseinandersetzen.

Wenn wir es konkreter ausdrücken wollen, können wir sagen: Das Dringendste im Jahre 1969 ist nicht die geistige Integrität oder der hochstrukturierte Organismus der Kirche. Man kann vielmehr sagen – und das mit großer Sicherheit –: Der Amerikaner unserer Tage sucht bei der Kirche Güte und Freundlichkeit. So kann der Dienst des Fundamentaltheologen sehr wohl darin bestehen, daß er die Kirchen kritisiert, welche die Güte, Freundlichkeit und Liebe Gottes nicht sichtbar machen. Vernunftargumente für das Papsttum oder das Lehramt der Kirche werden in dem Maße wirksam sein, wie Güte, Redlichkeit, Barmherzigkeit und Freundlichkeit den Menschen gegenüber in der Kirche und in den kirchlichen Gemeinschaften sichtbar werden. Im Lichte dieser Feststellungen kann man sagen: Die Fundamentaltheologie hat, soweit dies heute möglich ist, eine ähnliche Rolle zu spielen wie die Propheten in den alttestamentlichen Schriften.

Eine bescheidene Disziplin

Die Fundamentaltheologie wird eine bescheidene Disziplin sein; bescheiden in dem Wissen, daß weder ein einzelner Theologe noch eine Theologengeneration je in der Lage sein wird, das letzte Geheimnis des transzendenten Gottes zu lüften oder auch nur zu verringern. Der übertrieben rationalistische Charakter der traditionellen Fundamentaltheologie hat den Glauben fast zu einem unausweichlichen Ergebnis eines Syllogismus gemacht und damit das Mysterium Gottes wie auch die Eigenart des Glaubens als freies Geschenk verfälscht. Weiterhin wird die Fundamentaltheologie bescheiden sein aus ihrer Erkenntnis heraus, daß heutzutage kein einzelnes Weltbild das Wahrheitsmonopol besitzt. Und damit wird sie bedeutend offener sein für die Weisheit dieser Welt, die – das läßt sich nicht leugnen – der irdischen Existenz des Menschen Sinn und Verstehbarkeit abzugewinnen sucht.

Die Bibel

Wenn wir bisher darüber gesprochen haben, daß die Fundamentaltheologie das Zentrale vom Peripheren unterscheidet und dabei zugleich eine bescheidene Disziplin bleibt, dann ist weiterhin zu sagen, daß die Fundamentaltheologie in der Zukunft bedeutend stärker biblisch sein muß. Denn wenn wir den Standpunkt vertreten, daß die gesamte Offenbarung in der Bibel und in ihrer Interpretation enthalten ist, dann muß die Fundamentaltheologie aus dem Bewußtsein heraus sprechen, daß die Bibel für die Anliegen und Sorgen und die Verfassung des modernen Menschen etwas bedeutet. Das Interesse für die Armen und Notleidenden, das Bemühen um soziale Gerechtigkeit, die Nächstenliebe, das Opfer – das alles sind Dinge, die heute genauso modern sind wie zur Zeit, als die Bücher der Bibel entstanden. Eine Rückkehr zur Bibel sollte ferner die Gewähr dafür bieten, daß der Theologe keine menschlichen Gesetze oder Forderungen als göttlich hinstellt und damit Götzen an die Stelle des transzendenten Gottes setzt. Dabei muß die Fundamentaltheologie sich die Warnung zu Herzen nehmen, daß nicht alles, was in der Bibel steht, für alle Perioden gleich bedeutsam ist. Folglich aber sieht sich der Fundamentaltheologe wieder in seine Rolle als Interpret hineingestellt – als Interpret der Texte, die von besonderer Bedeutung und Relevanz für das Zeitalter, die Kultur, das Land und die Welt sind, in denen er lebt.

Zur Definition

Bis hierher haben wir einige von den Aufgaben und besonderen Eigenschaften der Fundamentaltheologie aufgezeigt. Diese Besonderheiten können eine viel konkretere Dimension annehmen, wenn wir nun versuchen, das Wesen der theologischen Disziplin zu umreißen.

Die Fundamentaltheologie dient von jeher einer apologetischen Absicht. So hat sie zum Beispiel immer schon gesucht, das Wort Gottes verständlich und annehmbar zu machen. In den hebräischen Schriften bemühen sich die Israeliten ständig, die Verheißungen Jahwes zu interpretieren und diese Verheißungen im Lichte der besonderen historischen Probleme jeder einzelnen Generation verständlich zu machen. So beginnt zum Beispiel der Deuteronomist mit einer direkten theologischen Überlegung über den Bund. Von einem abstrakten theologischen Gedankengang geht der Autor weiter und sucht seine Zeitgenossen dazu zu bewegen, daß sie dem Bund treu bleiben und gehorchen. Selbst im Exil beteuert er, daß Jahwe gerecht ist, und sucht dann auf der Grundlage dieser Prämisse die Hoffnung des Volkes aufzurichten. Bisweilen wirken seine Bemühungen wenig überzeugend. Und doch bewegt sein Werk sich in dem weiten Bereich der religiösen Überzeugungsbemühung. Er sucht die Verheißungen und Forderungen des Bundes in einem konkreten historischen Augenblick auf Einzelmenschen zu beziehen. Er hat die ungeheuerliche Aufgabe, das Ereignis der Zerstörung des Tempels und des Exils selbst damit in Einklang zu bringen. Doch sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Versuch einer Harmonisierung eine gewisse vorherige theologische Überlegung und Einsicht voraussetzt.

Auch das Neue Testament ist ein apologetisches Buch, ein Buch, das bemüht ist, die Forderung nach dem Glauben verständlich und annehmbar zu machen. Jedes einzelne seiner Bücher trägt sowohl den Stempel der besonderen Anliegen des Autors als auch der Interessen derer, für die es geschrieben ist. Es besteht kein Zweifel, daß alle Mitarbeiter des Neuen Testamentes Theologen sind. Und aus ihrer theologischen Überlegung erwächst ihr apologetisches oder werbendes Interesse. Die Reaktionen der einzelnen neutestamentlichen Autoren sind nur verschiedene Reaktionsformen auf ein und dasselbe Heilsereignis, so daß man mit vollem Recht behaupten kann, die Bücher des Neuen Testamentes seien hermeneutische Bücher, Interpretationsschriften, charakterisiert durch die Theologie der Autoren, bestimmt durch die Bedürfnisse ganz konkreter historischer Adressaten, geschaffen mit der Absicht der Autoren, eine religiöse Werbung und Überzeugung zu betreiben.

So gern wir hier zeigen möchten, wie die gleichen Interessen und Anliegen bei den Vätern und den frühchristlichen Kirchenschriftstellern aber auch bei den Autoren der Reformationszeit vorhanden sind, muß es genügen, wenn wir auf die Eigenschaften hinweisen, welche allen gemeinsam sind, die sich der apologetischen Funktion der Fundamentaltheologie verpflichtet gefühlt haben.

Zuerst und zunächst ist die Fundamentaltheologie ein notwendiges Nebenprodukt eines allgemeineren theologischen Verständnisses. Wenn wir daher sagen, Theologie sei eine besondere geistige Verhaltensweise, die jemandem eigen ist, wenn er mit einer gewissen Treffsicherheit seine eigenen Fragen, Antworten und Begriffe formulieren kann, dann dürfte die Fundamentaltheologie eine spezielle Anwendungsform der allgemeineren theologischen Verhaltensweise sein. Diese besondere An-

wendungsform der theologischen Verhaltensweise hat das spezielle Ziel, auf die Frage nach dem Glauben (und man möchte heutzutage hinzufügen: auf die Frage nach der Hoffnung) eine relevante Erklärung zu geben. Das Bemühen der Fundamentaltheologie liegt in der Richtung religiösen Begründens und Überzeugens. Objekt dieses Bemühens ist das, was wir als Frage nach dem Glauben bezeichnet haben, und dies ist wiederum konkret die Frage nach dem Glauben und Vertrauen der Person Christi gegenüber. Diese auf Christus gerichtete Frage nach dem Glauben enthält eine personale Dimension, eine Beziehung eines persönlichen Wesens auf ein anderes persönliches Wesen. Es ist weder der Theologe noch die Kirche, sondern Gott selbst, der den Christen nach dem Glauben fragen und suchen läßt. Die objektive Dimension und der Pol ist Gott selbst und sein erwähltes Mittel der Selbstmitteilung. Dieser objektive Pol bildet den Oberbegriff der spekulativen Theologie. Die subjektive Dimension, der subjektive Pol, ist der erkennende, wollende, historische Mensch, der Ursache und Adressat von Gottes Selbstmitteilung ist. Die Fundamentaltheologie erhält ihre Wesensbestimmung aus dieser sich aus dem Zusammenhang ergebenden Zweipoligkeit. Damit seine Überzeugungsbemühung wirksam wird, muß vorausgesetzt werden, daß der Fundamentaltheologe beide Pole adäquat in den Griff bekommt.

Unterscheidungen

Hier ist die Stelle, an der einige Unterscheidungen zwischen der Verhaltensweise der spekulativen Theologie und ihrer speziellen Anwendungsform in dem, was wir als Fundamentaltheologie bestimmt haben, fällig sind.

Die Verhaltensweise der spekulativen Theologie liegt im spekulativen Verstand und ist ein Verstandeswert. Die fundamentaltheologische Anwendungsform dieser Verhaltensweise liegt primär in der praktischen Vernunft und ist auf das Gut des Willens gerichtet. Spekulative Theologie strebt nach Verständlichkeit. Sie bewegt sich im objektiven, theoretischen Bereich, in dem der Mensch unvermeidlich fragt: Was ist das Betreffende in sich? Die Betätigung dieser Haltung erstrebt die Glaubhaftigkeit im mehr subjektiven, praktischen, historischen Bereich, in dem der Mensch fragt: Was bedeutet das Betreffende für mich? Spekulative Theologie ist eine aufsteigende Bewegung hin zu System, Theorie, Begriffen, zum Abstrakten und Transzendenten. Die Bestätigung dieser Haltung ist eine absteigende Bewegung zum Einzelnen, zum Realen, zum Konkreten, zum Zeitlich-Individuellen. So ist der Raum für die Betätigung dieser Haltung die Welt des Intersubjektiven. Spekulative Theologie strebt nach begrifflich-gedanklicher Zustimmung im spekulativen Bereich und ist aus ihrem Zusammenhang heraus religiös. Die praktische Betätigung dieser Haltung strebt nach realer Zustimmung im Bereich der Entscheidung und ist in sich selbst religiös. Die spekulative Theologie steigt durch alle Gegebenheiten der positiven Theologie auf zu dem, was in sich früher ist. Die hinabsteigende Bewegung der Fundamentaltheologie geht auf die jeweils zeitgenössische Situation mit all ihrer Kontingenz und Komplexität hin. Aus diesem Grunde ist es sehr zweifelhaft, daß es jemals eine bleibende und endgültige Form der Fundamentaltheologie geben wird.

Diese Anwendung der theologischen Verhaltensweise richtet sich auf das Existentielle des Menschen im historischen Heute. Da sich die Forderung des Glaubens an alle Menschen in allen historischen Perioden richtet, sucht die Fundamentaltheologie diese Forderung auf das konkrete Hier und Heute des menschlichen Individuums mit all dem Wachstum und der Entwicklung seiner hinter ihm liegenden Geschichte, in seiner gegenwärtigen menschlichen Situation, seiner eigenen kulturellen Welt, seinem Ethos und seiner Orientierung zu beziehen. Der Mensch, existentiell gesehen, ist das Einzelne in seiner ganzen Einzigartigkeit, Begrenztheit, mit all seinen Gaben, Wünschen und Schwächen: der Mensch, soweit er durch die Kultur und Zivilisation, in der er lebt, sowie durch seine eigene persönliche Tätigkeit zustande gekommen ist. Das historische Heute, in dem die Fundamentaltheologie zu operieren hat, ist der Charakter und die Atmosphäre der Zeit, in der der Mensch, existentiell gesehen, lebt, und die unvermeidlich nicht allein das Individuelle und die soziale Gemeinschaft, sondern auch den Fundamentaltheologen selbst verändern und umgestalten muß. Daher ist die Fundamentaltheologie am besten zu kennzeichnen als ständiger Dialog, der bedingt ist durch den Theologen, den Menschen und die Gemeinschaft, zu der er spricht, und die Geschichte, in deren Kontext sie alle stehen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH CAHILL

geboren am 29. September 1923 in Chicago, Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er ist Master of Arts, Doktor der Theologie (1960) und Professor an der Notre-Dame-Universität (Indiana/USA). Er veröffentlichte u.a.: A Dictionary of Biblical Theology (1967).

Karl Rahner

Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche

Das Thema, das mit dem Titel dieses Aufsatzes gegeben ist, ist gewiß sehr aktuell. Denn bis in das konkrete kirchliche Leben hinein macht sich der Pluralismus in der Theologie, zumal wenn diese weit, ohne schulmäßige Verengung gedacht wird, geltend und stellt an Amtsträger und Gläubige in der Kirche die Frage, wie bei diesem Pluralismus eine wahre Einheit des Bekenntnisses aufrecht erhalten werden könne, was denn diese Einheit genauer überhaupt sei und wie sie abgegrenzt und bewahrt werden könne bei einer pluralen Interpretation dieses Bekenntnisses, bei einem legitimen Pluralismus in der Theologie.

Das Problem ist neu. Es ist eine echte Quaestio disputata. Die Frage ist noch gar nicht so deutlich gesehen, daß eine klare Antwort auch nur so weit schon eindeutig und allgemein akzeptiert gegeben wäre, daß mit ihr wenigstens die praktischen Schwierigkeiten im Leben der Kirche ohne weiteres behoben werden könnten.

In dieser Situation kann wirklich nicht erwartet werden, daß in einem solchen kurzen Aufsatz alle Aspekte auch nur des Problems selbst zu Gesicht kommen. Der Verfasser ist sich dessen bewußt, er weiß, daß er mitten in diesen Problemen steckt, ohne sie wirklich bewältigt zu haben, daß er somit nur fragmentarisch das Problem selbst vorträgt und seine Vermutungen in Richtung auf eine Antwort höchst fragwürdig sind, ja bei näherem Zusehen sich als falsch herausstellen könnten.

Man kann heute eben nicht, das gehört gerade auch zu den Konsequenzen des theologischen Pluralismus, ein Problem bei sich allein still bis zu einer abgerundeten Antwort reifen lassen, man muß den Mut haben, in der Öffentlichkeit laut zu denken, bevor man ein eindeutiges Ergebnis anbieten kann. Von da aus möge der Leser es auch verstehen, wenn der Vortrag eine persönlichere Note annimmt, als es sonst in einem gelehrten Aufsatz der Fall zu sein pflegt.

I. Das Neue am Pluralismus der zeitgenössischen Theologie

Es ist zunächst von höchster Wichtigkeit, zu sehen, daß das Problem eines theologischen Pluralismus wirklich besteht und daß es neu ist. Beide Tatsachen bleiben auch dem Fachtheologen sehr oft undeutlich und verschleiert. Denn gerade der Fachtheologe weiß, daß es in der Geschichte der Theologie immer verschiedene Schulen gegeben hat, daß man unter den Theologen über viele Fragen sich nicht einig war, daß die Kirche die Verschiedenheit der Schulen duldete oder sogar förderte, umstrittene Thesen in der Theologie gegen den Vorwurf der Heterodoxie von gegnerischer Seite in Schutz nahm.

Dies und vieles mehr macht immer wieder den Eindruck, es handle sich bei diesem Pluralismus der Theologien um eine alte Sache, die es immer schon gegeben hat, der gegenüber die Kirche und ihr Lehramt schon längst die richtigen Prinzipien und eine gute Praxis ausgebildet hätten und so leicht eine Duldung und Förderung der vielen theologischen Schulen mit einer eindeutigen Wahrung des gemeinsamen Bekenntnisses vereinen könnten.

Aber dieser Schein trügt. Bevor man dies sieht und zugibt, bevor man erkennt, daß gewissermaßen aus einer quantitativen Häufung dieses Pluralismus von früher in einem qualitativen Sprung ein ganz anderer Pluralismus entstanden ist, sieht man an dem eigentlichen Problem und an der neuen Schwierigkeit, die für die Kirche und die Wahrung ihres einen Bekenntnisses entstanden ist, vorbei.

a) Der frühere Pluralismus der Schulen

Wie war es denn (immer aufs Ganze gesehen) früher? Es gab früher gewiß Schulen und Richtungen in der Theologie. Aber teilweise waren sie (wie z. B. östliche und westliche Patristik) geographisch und durch eine Art kulturelles Niemandsland getrennt. Oder sie waren in ihrer Verschiedenheit nicht noch einmal wirklich reflektiert. Oder, wo sie sich wirklich und im Kopf des einzelnen Theologen begegneten, standen die gegensätzlichen Thesen wie Ja und Nein einander gegenüber, bekämpften sich innerhalb eines gemeinsamen Horizontes von Voraussetzungen, Begriffen, Fragerichtungen, die den Parteien gemeinsam waren; und wo dies für den späteren Historiker als nicht oder als nur teilweise gegeben erkannt wird, ist diese Differenz etwas, was der frühere geschichtlich lebendige Streit der Schulen gar nicht selber reflektierte.

Man konnte früher von der Voraussetzung aus-

gehen, die Position des anderen zu kennen, verstanden zu haben und sich selbst und dem Gegner sagen zu können, warum man sie nicht teile. Die Tatsache, daß man sich bei dieser mit Recht oder vermeintlich gegebenen gemeinsamen Verständnissituation dennoch nicht einigte, war ein letztes Datum, das nur noch als Factum brutum achselzuckend und ohne weitere Reflexion hingenommen wurde und im besten Falle mit der Schwierigkeit der verhandelten Materie und meist mit der Dummheit des anderen Theologen und mit der Böswilligkeit des Ketzers erklärt wurde. Auf jeden Fall war man entweder der Überzeugung, daß man wußte, was der theologische Gegner sagte, daß man ihn verstanden hatte, oder man wußte auch nicht, daß es ihn gab und man ihn nicht kannte. Terminologie, philosophische Voraussetzungen, Sprachfeld, unreflektiertes Lebensgefühl waren gemeinsam, oder die darin gegebenen Differenzen blieben unreflektiert.

b) Der qualitativ neue Pluralismus heute

Heute ist dies alles wirklich wesentlich anders. Zu dieser quantitativen Veränderung, die gewissermaßen in eine qualitative umschlug, tragen sehr viele Momente bei, die hier gar nicht genau analysiert werden können. Der historische Stoff, den die theologischen Disziplinen zu bearbeiten haben, ist so groß geworden, daß er vom einzelnen Theologen nicht mehr bewältigt werden kann und dabei dieser Einzelne (anders als früher) dies auch weiß. Die Methoden der einzelnen Disziplinen sind so kompliziert geworden, daß kein einzelner Theologe sie noch alle benutzen kann. Die Philosophie, mit der der Theologe notwendig sein Geschäft betreibt, ist selber so pluralistisch geworden, daß kein Theologe mehr *die* Philosophie beherrscht, sondern mit einer bestimmten, wenn vielleicht auch sehr eklektischen Philosophie arbeitet.

Die Philosophie ist heute nicht mehr wie früher der einzige und genügende Umschlagplatz, an dem die theologisch relevanten Erkenntnisse des Menschen aus seiner alltäglichen Erfahrung, aus seinem ganzen kulturellen Leben und aus seinen Wissenschaften an die Theologie vermittelt werden. Die modernen Wissenschaften (historische Geisteswissenschaften, Naturwissenschaften, Gesellschaftswissenschaften) haben sich von der Philosophie (mit Recht oder Unrecht ist hier gleichgültig) emanzipiert, und der Theologe müßte an sich mit all diesen in einem unmittelbaren Kontakt und Dialog stehen, was ihm aber zum größten Teil konkret unmöglich ist, ohne daß er sich sagen dürfte, daß, was er davon nicht weiß, theologisch irrelevant sei.

Eine katholische Theologie steht heute in einem ganz anders als früher gearteten dialogischen Verhältnis zu anderen christlichen Theologien exegetischer, historischer und systematischer Art. Die christlichen Theologien stehen sich heute nicht einfach wie Ja und Nein gegenüber, die wirklichen theologischen Fronten verlaufen heute mindestens zum Teil quer zu den konfessionellen Abgrenzungen. Dieser schon damit gegebene theologische Pluralismus läßt sich auch durch ein Teamwork, so notwendig ein solches heute ist und so intensiv es organisiert werden müßte, nicht überwinden; denn auch ein zahlenmäßig mögliches Team, das ja nicht alle Theologen in der Welt umfassen kann, bewältigt den eben angedeuteten Pluralismus faktisch nicht.

Dazu kommt, daß, anders als in Naturwissenschaft und Technik, in den Geisteswissenschaften und somit in der Theologie die «Ergebnisse» nicht eigentlich als fertige übernommen und auch verstanden werden können, sondern der Erkenntnisprozeß als selbstvollzogene Bedingung eines echten Verständnisses der gewonnenen Ergebnisse selber ist. Darum hilft letztlich in der Theologie auch ein Teamwork nicht gegen den Pluralismus in der Theologie. Er ist heute unüberwindbar, weil auch nur die Substanz der heute möglichen und gegebenen Theologie und Theologien im Unterschied zu früher nicht einmal mehr approximativ in die Zeit und das Bewußtsein eines einzelnen Theologen hineinpaßt, diese Tatsache aber nicht nur ein objektives Faktum ist, sondern selbst bewußt ist und als Wissen um das eigene Nicht-Wissen gegenüber einem als bestehend gewußten und doch nicht ergreifbaren Wissen die Theologie des Einzelnen in eine seltsame Situation der Bedrohtheit und Fraglichkeit versetzt.

Wenn wir von einem Pluralismus in der Theologie sprechen, ist es nach dem bisher Gesagten nicht entscheidend, daß diese Theologien sich widersprechen, nach dem einfachen Widerspruchsgesetz nicht gleichzeitig wahr sein können, weil ihre Thesen sich wie ein kontradiktorisches Ja und Nein gegenüberstehen. Eine solche Situation wäre gar kein echter Pluralismus in der Theologie, jedenfalls nicht der, der heute beunruhigt und hier gemeint ist. Denn wo man Thesen in einer kontradiktorischen Alternative sich gegenüberstellen kann, sich dieser Alternative bewußt ist, kann man sich wenigstens grundsätzlich entscheiden und hat sowohl durch die Alternative selbst als auch erst recht durch die Entscheidung über die so gestellte Frage den Pluralismus überwunden.

Der Pluralismus, der hier gemeint ist, besteht gerade darin, daß man die Theologien und ihre Thesen gar nicht zu einer so einfachen logischen Alternative zusammenbringen kann, daß sie disparat und gegenseitig inkommensurabel nebeneinanderliegen, die höhere Position, von der als einer und gemeinsamer beide beurteilt werden können, vom einzelnen Theologen gar nicht erreicht werden kann, der gemeinsame Verständnishorizont, innerhalb dessen als gemeinsam besessenem und unreflex und stillschweigend schon immer anerkanntem man über einzelne Sätze disputieren kann, gar nicht genügend gegeben ist und dieser auch nicht dadurch indirekt erreicht werden kann, daß man sich reflex und deutlich gegenseitig sagt, worin die Differenz der Verständnishorizonte genau besteht. Diese Differenz wird nur vag empfunden durch die Erfahrung einer gegenseitigen Fremdheit und Befremdung, durch die Erfahrung, daß der andere Gesprächspartner immer von Ausgangspunkten im Gespräch ausgeht, Gesprächsmaterial anbietet, also von Vorgegebenheiten her spricht, die einem selber fremd sind oder die einem weniger wichtig vorkommen, so daß ein Gespräch sehr oft oder meistens nicht zu einem von der Sache selbst her gegebenen Ende kommt, sondern abgebrochen wird, weil es zeitlich oder physisch nicht mehr weitergehen kann.

c) Der neue Pluralismus als «existentielles» Problem des Theologen

Um das bisher Gesagte noch zu verdeutlichen, erlaube man mir, «etwas persönlich zu werden». Ich weiß es selbst aus eigener Erfahrung: Ein älterer Theologe, der noch in der alten Schultradition aufgewachsen ist, die mehr oder weniger bis gegen die Zeit des Zweiten Vatikanums unangefochten herrschte, kann das, was bisher gesagt wurde, nicht leicht verstehen. Wie haben wir alten, schulorthodox aufgewachsenen Theologen es denn gemacht?

Wenn wir dumm oder ein wenig zu sehr von der Absolutheit unserer Schultheologie überzeugt waren, lehnten wir das Fremde oder Befremdende, das uns aus einer anderen Theologie entgegentrat, als falsch ab oder mindestens als unerheblich, und wir fanden, ohne wirklich das sachliche und existentielle Gewicht einer gegensätzlichen Position gespürt zu haben, genug Gründe und Distinktionen, um mit einer solchen Position, die uns fremd entgegentrat, fertig zu werden, selbstverständlich ohne uns des Problematischen unserer Reaktion wirklich deutlich bewußt zu werden.

Wenn wir gescheiter, aufgeschlossener und lebendiger waren, dann revidierten wir unsere Voraussetzungen, erweiterten wir unsere Verstehenshorizonte, bereicherten wir unsere Terminologie, nuancierten wir unsere Gesichtspunkte und Perspektiven, lernten wir von der modernen Exegese, lernten wir von einer moderneren oder modernen Philosophie her zu denken, würdigten wir deutlicher und unbefangener die wechselvolle Geschichte des Dogmas und der Theologie (ohne daß uns eine letzte Kontinuität und Selbigkeit darin verloren ging) usw., und so gelang es uns dann in einem sicher erheblichen Umfang, das befremdend Fremde zu assimilieren und zu einem genuinen Moment der eigenen Theologie zu machen, das uns aus einer anderen Theologie (besonders der nichtkatholischen) oder aus der im modernen Daseinsverständnis implizierten Theologie entgegentrat. Dieses zweite Verfahren ist sicher legitim, hat seine Erfolge und darf gewiß nicht aufgegeben werden. Aber es will mir scheinen, daß wir heute auch die Grenzen einer solchen Methode erfahren. Das Fremde ist uns nahe, wird als solches gewußt und kann doch nicht zum Eigenen anverwandelt oder als das Falsche (oder als das Einseitige, das in der größeren Weite und Differenziertheit des eigenen Systems schon überholt wäre) legitim abgestoßen werden. Es gelingt uns heute sehr oft einfach nicht mehr, eine dezidierte Stellungsnahme zu bestimmten anderen theologischen Grundpositionen anderer Theologen zu erringen, besonders (aber nicht nur!) wenn sie anderen christlichen Konfessionen angehören.

Wo ein solcher anderer Theologe explizit und frontal einen verpflichtenden kirchenlehramtlichen Satz unserer Kirche leugnet, haben wir es verhältnismäßig noch leicht. Man kann dann zunächst wenigstens ein ebenso dezidiertes Nein zu solcher Leugnung sagen. Aber dann fängt die bohrende Frage doch wieder an, ob der Gegner den von ihm bestrittenen lehramtlichen Satz wirklich verstanden hat und so ihn selber und nicht nur seine Fehlinterpretation davon verworfen hat, fängt die bohrende Frage an, ob wir orthodoxe Theologen den von uns festgehaltenen Satz so verstanden, so in einen umfassenderen Verständnishorizont explizit genug hineingerückt haben, daß wir mit genügendem Recht erwarten können, dem «Gegner» ein solches Verständnis des von ihm abgelehnten Satzes vermittelt zu haben, daß wir eigentlich erwarten dürften, daß er ihn annehme.

Aber dieser Fall ist gar nicht der eigentliche, der die Beunruhigung über die unassimilierbare Fremdheit und Disparatheit einer anderen Theologie her-

vorruft. Wir begegnen Grundpositionen fremder Theologien, die gar nicht in einem solchen kontradiktorischen Widerspruch zur eigenen Theologie unter einem gemeinsam mit uns eingenommenen grundsätzlichen Verständnishorizont entwickelt worden sind, ohne daß diese ursprüngliche Disparatheit selber noch einmal eindeutig reflektiert werden könnte. Und dann gelingt es uns gar nicht mehr, zu solchen Grundpositionen ein eindeutiges Ja oder Nein zu erreichen.

d) Beispiele

Wer kann heute von uns mit genügender Sicherheit z. B. sagen, ob die Grundkonzeption der Rechtfertigungslehre Karl Barths katholisch oder heterodox ist? Wer von uns meint, dies genau zu wissen, dem mag man ja gratulieren. Aber was macht man, wenn man das nicht fertigbringt? Wer kann genau sagen, daß die letzten Grundpositionen Rudolf Bultmanns wirklich unkatholisch sind oder nur selber nicht sich selbst genau genug verstanden und entwickelt haben, so daß darum von Bultmann oder seinen Schülern gegen den letzten Grundansatz scheinbare Konsequenzen abgeleitet wurden, die katholisch nicht mehr akzeptabel sind? Was macht man, wenn man, zeitlich, physisch und von anderen Aufgaben der Theologie beansprucht, nicht in der Lage ist, sich darüber eine deutliche und verantwortbare Meinung zu bilden?

Man würde an dem wirklichen damit gegebenen Problem vorbeidenken und vorbeihandeln, wenn man einfach nur sagen würde, man könne doch seelenruhig diese Fragen auf sich beruhen lassen, seine eigene Theologie treiben, selber sagen, was man theologisch von seinem eigenen christlichen und katholischen Glauben theologisch meint, genügend und einigermaßen auch für andere verständlich reflektiert zu haben. Denn man kann und darf eben nicht übersehen, daß es neben der eigenen Theologie andere disparat fremde und einem fremd bleibende gibt, die doch den Anspruch machen, dasselbe Glaubensbekenntnis theologisch zu reflektieren. Wenn einem dieses Bekenntnis schlechterdings unabhängig von diesen disparaten Theologien gegeben wäre, wäre gewiß alles einfach. Da dies aber gar nicht so sein kann, weil Glaube und theologisches Glaubensverständnis sich nicht einfach eindeutig voneinander trennen lassen, wie vergewissert man sich dann des selben Glaubens bei anderen, wenn deren Theologie fremd und von einem selbst unbewältigt neben der eigenen liegt?

Ein anderes Beispiel: Die Auseinandersetzungen zwischen holländischen und römischen Theologen über die Eucharistielehre und die Deutung der Transsubstantiation sind bekannt. Es liegt mir völlig fern, etwa die römischen Theologen für dümmer oder ungebildeter zu halten als ihre holländischen «Gegner». Aber ich habe dennoch den Verdacht, daß sie einfach auch beim besten Willen die philosophischen Voraussetzungen, die Existentialontologie nicht nachvollziehen können, die hinter einer ernstzunehmenden Lehre von der Transsignifikation usw. liegt, und daß darum diese Gespräche unfruchtbar bleiben. Natürlich ist «an sich» ein solches Verständnis erreichbar, und natürlich müßte man, auch wenn es erreicht wäre, nochmals prüfen, ob nicht etwa das Dogma im konkreten Fall auch eine kritische Instanz gegenüber diesen ontologischen Voraussetzungen bildet und diese Voraussetzungen nicht einfach als selbstverständliche Interpretationsmöglichkeiten für das Dogma gelten können. Aber was ist zu tun, wenn diese Voraussetzungen auf der «römischen» Seite nicht gegeben und vielleicht auch auf der «holländischen» zwar wirksam sind, aber auch da nicht deutlich artikuliert werden können? So etwas ist möglich und bedeutet keinen Vorwurf des Mangels an Intelligenz oder gegenseitigem Verstehenwollen. (Wie lang hat es etwa gebraucht, bis die Philosophie im kirchlichen Bereich die moderne Philosophie seit Descartes einigermaßen nachvollziehen konnte?) Was ist zu tun, bevor ein solches gegenseitiges Vermögen des ursprünglichen Nachvollzugs der Voraussetzungen solcher disparaten Eucharistielehren gewonnen ist?

Man kann auch nicht einwenden, die Feststellung einer solchen, mindestens vorläufig gegebenen Inkommensurabilität solcher Lehren bedeute schon mindestens bei diesem Dritten, der diese Feststellung macht und beide Seiten «versteht», eine Überbrückung dieser fremd sich gegenüberstehenden Positionen. Denn selbst, wenn dieser Dritte mit Recht der Meinung sein kann, er habe diese beiden Positionen gleichmäßig verstanden und so ihre Disparatheit überwunden, dann müßte dieser Dritte sich doch vermutlich geängstigt fragen, ob nicht in anderen Fällen auch bei ihm eine solche Unmöglichkeit, die gegnerische Position wirklich nachvollziehen zu können, vorliegt, wie er sie in dem angesprochenen Fall nach seiner Meinung zu erkennen meint, obwohl doch diese Gegner beiderseits die Überzeugung haben, sie hätten die gegnerische Position wohlwollend geprüft und wirklich verstanden.

Ein drittes Beispiel: Wie geht es einem heute,

wenn man mit einem nicht schultheologisch ausgebildeten, aber theologisch interessierten und belesenen katholischen Intellektuellen von heute spricht? Man stößt sehr rasch auf einen unter Umständen sehr reichen und differenzierten Komplex von theologischen Ansichten. Dieser Komplex hat eine ganz andere Struktur, ganz andere Perspektiven, als wir Schultheologen sie gewöhnt sind. Meist werden in der Aussage dieses Komplexes Sätze vorkommen, die sich für uns als vielleicht sogar sehr massive Häresien anhören; wir werden in diesem Komplex vielleicht auch für uns erstaunliche Lükken entdecken, Ausfälle, die es nach unserem Empfinden doch nicht geben dürfte, und anderseits ein Vorbetonen und Wichtignehmen von Dingen, die uns höchst sekundär vorkommen. Wir entdecken, daß in einer solchen «Theologie» eines solchen Intellektuellen der Komplex dieser Theologie eine ganz andere Gestalt hat, als wir es bei einem katholisch sein wollenden und «praktizierenden» Intellektuellen stillschweigend voraussetzen. Wir nehmen immer an, in dessen Kopf sei ein normaler Katechismus gegeben, wir erwarten, daß aus diesem Katechismus, der ja bei aller Gültigkeit doch nur unsere standardisierte Schultheologie wiedergibt, einiges zwar ausgefallen und der Fides implicita überantwortet sei, im übrigen aber auch bei diesen Intellektuellen mehr oder weniger die Gestalt unserer eigenen Theologie aus dessen früherem Religionsunterricht erhalten geblieben sei.

In Wirklichkeit ist es ganz anders. Auch bei ihm tritt uns eine uns fremd erscheinende, disparate «Theologie» entgegen. Wir erkennen sehr bald, daß es zeitlich und «technisch» unmöglich ist, die eigene und die fremde Theologie zu homogenisieren. Die fremde Theologie dieses Intellektuellen ist viel mehr als unsere mitbestimmt durch dessen persönliches Lebensschicksal, psychologische Eigenart, intellektuelles und gesellschaftliches Lebensmilieu, also durch Faktoren, die beim Berufstheologen anders sind und anders sich auswirken, und die bei diesem Intellektuellen durch das bißchen Dialog und Belehrung in endlicher Zeit gar nicht in ihren theologischen Auswirkungen überwunden werden können. Wenn man so einer fremden und fremd bleibenden «Theologie» begegnet, muß man sich als Fachtheologe auch fragen, ob bei uns in der Gestalt unserer Theologie nicht auch jene «Kontingenz» der Theologie gegeben ist, die uns bei einem solchen Intellektuellen befremdet: Lücken, Ausfälle, seltsame Vorbetonungen, Perspektiven, die alles andere als selbstverständlich sind, usw. Man muß sich fragen, ob wir orthodoxe Schultheologen dies nur darum nicht deutlich merken, weil wir zu viel unter uns allein reden, uns wie selbstverständlich in gemeinsamer Terminologie und unter gemeinsamen Verständnishorizonten bewegen.

2. GRUNDSÄTZLICHE BEURTEILUNG

Was ist nun in dieser unüberholbaren Situation eines theologischen Pluralismus zu tun? Das ist die eigentliche und schwere Frage, der wir uns erst stellen können, wenn wir diesen Pluralismus wirklich unbefangen und ohne Verharmlosung sehen gelernt haben. Auf diese Frage ist nur sehr schwer, wenn überhaupt, eine einigermaßen zureichende Antwort zu geben. Es kann nicht einmal erwartet werden, daß eine solche Antwort theoretisch und praktisch ganz befriedigt. Denn auch eine restlos befriedigende Antwort könnte nur gegeben werden in einer Lösung, die diesen Pluralismus selbst noch einmal übergreifen und so im Grunde aufheben würde. Was hier gesagt werden kann, sind, wie schon anfangs betont wurde, ganz bescheidene Versuche, die mit allen Vorbehalten einer vielleicht notwendigen Revision vorgetragen werden.

a) Ausdruck einer gnoseologisch konkupiszenten Situation

Zunächst ist aber ein Doppeltes zu sagen. Einmal: Selbstverständlich bedeutet der Pluralismus in der Theologie, so sehr er eine unaufhebbare Tatsache ist und bleiben wird, dennoch nicht einfach ein statischer Zustand, der nur hingenommen werden müßte. Selbstverständlich sind immer wieder alle Versuche zu machen, ihn zu überwinden, einen Dialog zu führen unter allen theologischen Schulen und Richtungen, die eigenen Verständnishorizonte kritisch zu überprüfen und zu erweitern, von anderen zu lernen usw. Der heutige theologische Pluralismus ist, wenn man einmal so sagen darf, das Zu-sich-selber-Kommen einer gnoseologisch konkupiszenten Situation des einzelnen Christen und Theologen und des theologischen Bewußtseins der Kirche. Versteht man dies, dann müßte eigentlich einem Theologen klar sein, daß der Pluralismus in der Theologie weder aufgehoben noch einfach hingenommen werden kann, sondern zu jenen Wirklichkeiten des Menschen gehört, die mit seiner Geschichtlichkeit und bleibenden Vorläufigkeit gegeben sind, nie überwunden sind, so daß sie nicht mehr existieren und doch nach vorne immer wieder zu überwinden sind.

b) Ausdruck einer neuen Situation des kirchlichen Lehramtes

Zweitens: Mit dem bleibenden Pluralismus in der Theologie ist selbstverständlich der Kirche, ihrem Glaubensbewußtsein und ihrem Lehramt nicht das Recht abgesprochen, neu und eindeutig Grenzen zu ziehen, unter Umständen die Lehre eines Theologen als häretisch oder (aus Gründen und in einer Weise, die noch zu besprechen ist) als in der Kirche nicht zu duldende zu verwerfen. Die Funktion des Lehramtes auch als unter Umständen anathematisierende wird durch den Pluralismus in der Theologie nicht aufgehoben. Dieser Pluralismus legitimiert keine weichliche Toleranz für alles und jedes, weil sonst bei der gegenseitigen Beziehung von Bekenntnis und Theologie, bei der reflex nie adäquaten Unterscheidbarkeit beider Größen im konkreten Fall die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, das für sie konstitutiv ist, nicht mehr aufrecht erhalten werden könnte, weil auch das psychologisch-geschichtlich und soziologisch höchste Verständnis dafür, daß und wie jemand zu einer «unüberwindlichen» heterodoxen Ansicht kommt, noch lange nicht fordert, daß eine solche Ansicht innerhalb der Kirche vertreten werden dürfe. Letzteres schon darum nicht, weil die Kirche dem Vertreter einer solchen heterodoxen Ansicht durch deren Verwerfung weder die Bona fides noch eine Heilschance abspricht und genau so wenig wie bei der Distanzierung von anderen christlichen Bekenntnissen solchen heterodoxen Ansichten eine positive Funktion für die Weiterentwicklung des kirchlichen Glaubensbewußtseins abspricht. Wenn dies mit aller Entschiedenheit als Recht und Pflicht des kirchlichen Lehramtes festgehalten wird, so ist freilich umgekehrt damit nicht geleugnet, sondern positiv mitbehauptet, daß die Weise der Ausübung dieses Rechtes und dieser Pflicht mindestens in mancher Hinsicht eine ganz neue konkrete Gestalt gewinnen muß, wenn heute dieser Pluralismus nicht bloß gegeben, sondern in seiner Unüberholbarkeit zum reflexen Bewußtsein gekommen ist. Diese Frage nach einer mindestens teilweise neuen Gestalt der Bewahrung der Einheit des Bekenntnisses in und trotz eines theologischen, reflex bewußten und als unüberholbar erkannten Pluralismus ist somit die eigentliche Frage, die uns hier beschäftigt. Sie ist neu, weil dieser Pluralismus selbst neu ist und doch offenbar Konsequenzen für das Verhalten der Kirche und ihres Lehramtes bei der Wahrung des einen Bekenntnisses hat. Was zu dieser Frage hier gesagt werden kann, ist sehr fragmentarisch und wird in ein paar einzelnen Aussagen gesagt, ohne Absicht, diese zu einem «System» zu vereinigen.

3. DAS PROBLEM DER SPRACHREGELUNG

Man wird mit dem theologischen Pluralismus nicht fertig, wenn man nicht sieht, daß in kirchenlehramtlichen Formeln, die das kirchliche Bekenntnis aussagen, immer auch ein Moment einer Sprachregelung impliziert ist, die anders sein könnte, nicht einfach schlechthin von der Sache selbst diktiert ist, sondern geistesgeschichtlich und soziologisch bedingt ist, die also Setzung ist und dennoch mit Recht die Forderung nach Respektierung erhebt, wenn auch diese Respektierung nicht einfach identisch ist mit dem Ja des Glaubens zur dogmatisch verbindlich ausgesagten Sache selbst. Man hat bisher auf dieses Moment einer Sprachregelung in den kirchenlehramtlichen Aussagen zur Wahrung der Einheit des Bekenntnisses noch kaum reflektiert (obwohl eine Ahnung davon z. B. da und dort auftaucht, vgl. D 792, 877, 884). Man konnte dies früher nicht reflex sehen, weil man mehr oder weniger mit dem heterodoxen Gegner zusammen im selben Sprachfeld lebte (auch wenn dieses selbst sich langsam und wenig reflektiert veränderte) und so die verschiedenen Lehren als Ja und Nein mit denselben Worten formuliert wurden. Aber man muß heute nur einmal auf «Person» und «Natur» in der Trinitätslehre und in der Christologie, auf Begriffe wie «Erbsünde», «Transsubstantiation» usw. reflektieren (ohne daß dies hier ausdrücklich geschehen kann), um zu sehen, daß bei solchen dogmatischen Lehren auch bestimmte Sprachregelungen gegeben sind, die auch anders geschehen könnten und nicht einfach von der Sache allein als solcher erzwungen werden, ja die sogar problematisch werden und Gefahren von großen Mißverständnissen hervorrufen, wenn sich das profane Sprachfeld, in dem solche Begriffe verwendet und von dem her sie verstanden werden, ändert, ohne daß die Kirche die Möglichkeit hat, die Sprachgeschichte dieser Begriffe autonom zu steuern. Von da aus gesehen, kann die Einheit des Bekenntnisses und die Pluralität der Theologien samt der gegenseitigen Interdependenz dieser beiden Größen heute offenbar nicht mehr so wie früher gedacht und praktiziert werden, daß nämlich einerseits die eigentlichen grundlegenden Aussagen auch der Theologie und nicht nur des Bekenntnisses *allein* innerhalb dieser Sprachregelung getroffen werden und anderseits die natürlich immer

notwendigen und auch früher praktizierten «Erklärungen» solcher lehramtlicher Begriffe bloß als sekundäre und deutlich abgesetzte und nachträgliche Kommentierung der eigentlichen theologischen Aussagen erschienen und empfunden wurden. Was früher in der Theologie und in den Theologien nur als nachträgliche und sekundäre Kommentierung solcher lehramtlicher Begriffe und Sätze, die auch das eigentliche Corpus der theologischen Aussage selbst ausmachten, erschien und empfunden wurde, kann heute durchaus in den Theologien als solchen einen anderen Stellenwert erhalten, kann in das eigentliche Corpus der Aussagen einer solchen Theologie als solcher eintreten. Einmal einfach gesagt: Während früher die wirklich wichtigen Thesen einer Theologie kirchenlehramtliche Sätze selber waren, braucht dies in Zukunft für eine Theologie als solche nicht mehr zu sein, und kann es wohl auch nicht, wenn eine Theologie heute ihre Aufgabe wirklich wahrnehmen soll. Die kirchenlehramtliche Sprachregelung ist zunächst einmal eine solche für das Bekenntnis und nicht in gleichursprünglicher und verpflichtender Weise eine solche für die Theologien als solche. Diese Theologien bleiben natürlich auf die kirchenlehramtliche Lehre und somit auch auf die damit enthaltene Sprachregelung bezogen, aber diese Sprachregelung muß doch deutlicher als früher als eine solche des kirchlichen Bekenntnisses und nicht gleichursprünglich als eine solche der Theologie gesehen werden. So wie man bisher wußte, daß diese Sprachregelung eine Geschichte nach rückwärts hatte, in der sie selber erst wurde und darum nicht immer galt, so wird heute deutlich, daß sie auch mindestens einmal für die Theologie als solche eine künftige Geschichte nach vorwärts hat. Die Versuche, die in «Humani generis» und «Mysterium fidei» anklingen, solche theologischen Begriffe und die in ihnen gegebene Sprachregelung trotz ihrer Geschichte als nach vorne unüberholbar hinzustellen, sind nicht richtig und überzeugen nicht. Selbst wenn so etwas für das Bekenntnis richtig wäre, worüber noch etwas zu sagen sein wird, so gilt dies gewiß auf jeden Fall nicht auch von der Theologie und den Theologien. Die Theologien haben an sich grundsätzlich das Recht, auch die eigentliche Substanz ihrer Aussagen als theologischer von vornherein und letztamtlich anders als in kirchenlehramtlichen Formulierungen auszusagen, auch wenn dies natürlich nicht bedeutet, daß sie auch nur als solche diese lehramtlichen Formulierungen mit deren Sprachregelung mit Stillschweigen übergehen dürften oder nicht an das gebunden wären, was in ihnen eigentlich verpflichtend gesagt wird.

Man könnte z.B. vermutlich in einer heutigen Trinitätstheologie das dogmatisch Verbindliche des kirchlichen Trinitätsglaubens aussagen, verständlich machen, in einen heute notwendigen Verstehenshorizont einrücken, ohne daß darum auch die Aussage von «drei Personen» und «einer Natur» die zentrale Aussage wäre, um die herum alles andere nur kommentierend kreist. Das, was mit Erbsünde gemeint ist, könnte in einer Theologie der «Sünde der Welt» vermutlich orthodox und dem kirchlichen Bekenntnis gerecht werdend ausgesagt werden, ohne daß man für die theologische Aussage als solche (bei aller Bindung an die klassisch tridentinische Erbsündenlehre) von Erb*sünde* geredet werden müßte und ohne daß dadurch der Inhalt des eigentlichen Bekenntnisses verdunkelt würde, wenigstens nicht mehr als in der klassischen Formulierung, die ja auch «verdunkelt», weil sie das bloß analoge Verhältnis zwischen persönlicher und ererbter habitueller Sünde nicht hervorhebt. Das Moment der in kirchenlehramtlichen Aussagen enthaltenen und jetzt reflex erkennbaren Sprachregelung macht die Möglichkeit und das Recht eines Pluralismus von Theologien und deren größeren Abstandes von den kirchenlehramtlichen Formulierungen deutlich.

4. DIE EINHEIT DES BEKENNTNISSES UND DAS LEHRAMT DER KIRCHE

Damit aber wird noch einmal verschärft unser eigenes Problem deutlich: Wie kann man sich der Einheit des Bekenntnisses bei einem solchen Pluralismus in den Sprachen der Theologien vergewissern?

a) Postulat eines größeren Vertrauens zu Theologie und Theologen

Es ist doch einerseits nicht möglich, das Bekenntnis selbst außerhalb einer bestimmten theologischen Sprache zu formulieren, da auch schon die lehramtlichen Formulierungen mindestens in einem gewissen Grad immer schon Theologie und somit eine bestimmte benutzen, und anderseits ist die Kommensurabilität der verschiedenen Theologien, ihre Konvergenz in dem einen Bekenntnis faktisch, wie schon gesagt, nicht adäquat vom Einzelnen überprüfbar.

Angesichts dieser Situation und natürlich unter den oben schon gemachten Vorbehalten wird es gar nicht vermeidbar sein, zu sagen, daß heute von

der Kirche und ihrem Lehramt in einem erheblich größeren Umfang als früher den einzelnen Theologien die Verantwortung dafür überlassen werden muß, daß sie sich selbst ehrlich in einer Übereinstimmung mit dem kirchlichen Bekenntnis befinden, daß ihre Interpretation dieses Bekenntnisses dieses Bekenntnis nicht unter bloß verbaler Respektierung weginterpretiert und entleert, sondern wirklich bewahrt. Man muß heute wohl sehen, daß auch das kirchliche Lehramt vor dieser Situation und der Konsequenz daraus steht. Denn entweder wird es faktisch getragen von Vertretern einer bestimmten einzelnen Theologie oder, wenn seine Träger möglichst gleichmäßig und gerecht aus Vertretern verschiedener Theologien zusammengesetzt sind, wiederholt sich in einem solchen Gremium nur der Pluralismus der Theologien in der Kirche selbst, der nicht adäquat überholbar ist. Die Kirche muß heute den einzelnen Theologien viel mehr als früher die Verantwortung überlassen, dafür zu sorgen, daß sie das gemeinsame Bekenntnis wirklich wahren.

Nach dem schon oben ausgesprochenen Vorbehalt ist es natürlich dennoch möglich, daß in bestimmten Fällen das kirchliche Lehramt die Unvereinbarkeit bestimmter Aussagen einer einzelnen Theologie als mit dem Bekenntnis selbst unvereinbar erklärt, wobei es wohl unmöglich ist, apriorische Normen aufzustellen, die durch ihre bloße formale Weisung klarmachen, in welchem Fall jene vom Lehramt eingeräumte Selbstverantwortung der Theologie zum Zug zu kommen hat, in welchem Fall eine auch heute mögliche Abgrenzung zwischen orthodoxer und heterodoxer Theologie durch das Lehramt vorgenommen werden muß.

Aber auch in dem zweiten Fall kann man unbefangen damit rechnen, daß er in einem erheblichen Umfang, vielleicht sogar in seinem eigentlichen Kern eine theologische Sprachregelung bedeutet, daß bei einer solchen Grenzziehung, ob reflektiert oder nicht, nicht primär und unmittelbar eine Wahrheitsfrage entschieden wird, sondern ein erkenntnissoziologisches Phänomen gegeben ist, daß mit anderen Worten bei einer solchen Grenzziehung die Kirche zunächst einmal (wenn auch in der Form einer Doktrin über die Sache selbst) eigentlich nur erklärt: So und so kann man in der Kirche nicht reden, ohne sich oder wenigstens andere, mit denen man im einen Glauben leben muß, in Gefahr zu bringen, die im Bekenntnis gemeinte Wirklichkeit zu verfehlen, und die Kirche es der betreffenden Theologie dann wiederum überläßt, unter Respektierung dieser Sprachregelung in eigener Verantwortung das gemeinsame Bekenntnis für sich zu interpretieren.

b) Nicht (positive) Dogmatisierung, sondern Kritik und pastorale Inspiration

Vermutlich erhalten in dieser heutigen Situation die alten Glaubensbekenntnisse und lehramtlichen Entscheidungen der Kirche einen neuen Stellenwert und eine andere Bedeutung als früher. Sie sind natürlich (selbst schon im NT) in der Sprache einer bestimmten Theologie abgefaßt (womit nicht geleugnet werden soll, daß sich auch schon in ihnen ein gewisser theologischer Pluralismus objektiv findet, aber ein solcher, dessen Tatsache nicht selbst noch einmal deutlich reflektiert war). Aber diese alten Lehraussagen waren eben doch die gemeinsame und einzige Aussage, in der das gemeinsame Bekenntnis gegeben war, und somit bilden bei der Selbigkeit des im Bekenntnis Gemeinten, bei der Einheit des Bekenntnisses und bei der zu bewahrenden Kontinuität im Glaubensbewußtsein der Kirche diese alten Lehraussagen den bleibenden und verpflichtenden Ausgangspunkt und die Norma (wenn auch Norma normata) für die eigentlich erst jetzt von ihnen ausgehenden und nicht mehr adäquat in eine Einheit überholbaren pluralen Theologien. Da das Lehramt grundsätzlich seine Aussagen gar nicht treffen kann, außer durch eine Theologie hindurch, wenn es auch das Bekenntnis meint und wenn natürlich auch je nach dem Fall, um den es sich handelt, die Differenz zwischen dem Bekenntnis in seinem eigentlich Gemeinten und der es aussagenden und interpretierenden Theologie sehr verschieden ist, und da der Pluralismus der Theologien heute nicht mehr adäquat überholt werden kann, so ist vermutlich damit zu rechnen, daß das Lehramt in Zukunft kaum noch neue positive Lehraussagen wird treffen können. Die dafür vorauszusetzende Einheit der Theologie ist nicht mehr gegeben. Es wird vermutlich zu erwarten sein, daß in Zukunft das Lehramt abwehrend von Fall zu Fall jene schon angedeuteten Grenzziehungen vornimmt, die einzelnen Theologien, die sich, jede auf ihre Weise, um eine epochal entsprechende Verständlichmachung und Aktualisierung des gemeinsamen Bekenntnisses bemühen, schützt und ermuntert, den Pluralismus der Theologien als heute notwendigen Reichtum der Kirche betrachtet und unter Umständen in einer gewissen Erweiterung seiner bisherigen Funktion, vom bleibenden Evangelium inspiriert, pastorale Weisungen, prophetische Impulse in der Kirche aufgreifend, erläßt, die das

Handeln der Kirche in einer konkreten geschichtlichen Situation leiten.

Aber vermutlich ist der Traum, den nicht wenige Theologen noch in jüngster Vergangenheit träumten, daß nämlich die Lehre der Kirche selbst in einer differenzierenden Dogmenentwicklung immer schneller sich weiter in Einzelaussagen entfalte, ausgeträumt.

Denn so etwas wäre im Grunde genommen nur noch möglich, wenn einer solchen Entwicklung in diesem explikativen Sinn eine einzige Theologie als selbstverständliche Voraussetzung bei allen zur Verfügung stünde.

Ein solches Aufhören einer so verstandenen «Dogmenentwicklung» braucht keine Verarmung des Glaubenslebens der Kirche und keine Erstarrung ihres Glaubensbewußtseins zu bedeuten. Dieses Glaubensleben konzentriert sich nur deutlicher auf die letzten entscheidenden Inhalte des christlichen Glaubens, und für diese Konzentration besteht bei der heutigen geistigen Situation in der Welt aller Anlaß. Und diese zentralsten und radikalsten Inhalte des christlichen Glaubens werden von sehr verschiedenen und verschieden bleibenden Theologien bedacht, interpretiert und aktualisiert. Beides zusammen bedeutet aber einen mindestens ebenso großen lebendigen Reichtum des Glaubensbewußtseins der Kirche in Inhalt und Vollzug, als er gegeben wäre, wenn die «Dogmenentwicklung» in dem Stil vor sich ginge, in dem sie doch wohl von nicht wenigen Theologen in den letzten hundert Jahren gedacht wurde, wenn sie ein «neues Dogma» als Ziel und Sieg einer solchen Entwicklung erstrebten. Es ist wohl somit auch verständlich, daß die bisherigen positiven Lehraussagen der Kirche eine in etwa andere Funktion als früher erhalten. Sie bilden nicht mehr so sehr den Terminus a quo für eine Weiterentwicklung auf neue Dogmen hin, durch eine und unter einer einzigen Theologie, sondern den vorgegebenen Ausdruck eines gemeinsamen Bekenntnisses, auf das sich dienend viele und plural bleibende Theologien beziehen.

5. DIE «PRAKTISCHE» VERIFIZIERUNG DER BEKENNTNISEINHEIT

Vermutlich müßte man aber das Problem der Einheit des Bekenntnisses bei einem Pluralismus der Theologien noch von einem ganz anderen Punkt aus angehen, wenn wirklich deutlich ist, wie schwierig es heute ist, sich der Selbigkeit des gemeinsamen Bekenntnisses zu vergewissern, wenn einerseits diese Vergewisserung nicht schon erreicht ist durch die verbale Gleichheit der Bekenntnisformeln, die in den einzelnen Theologien verwendet und als zu respektieren anerkannt werden, und wenn anderseits der Pluralismus der Theologien, in denen doch nur das Verständnis des einen Bekenntnisses gehabt wird, nicht adäquat überholt werden kann.

a) Der Verweisungscharakter der Bekenntnisformeln und die Grenze der Theologie

Um hier weiterzukommen, muß wohl auf folgendes reflektiert werden: Glaube und Bekenntnis können gewiß, so wie sie in der Kirche verstanden werden, nicht am Wort vorbei und außerhalb des Wortes gegeben sein. Die Einheit und Selbigkeit des Glaubens und des Bekenntnisses von vielen läßt sich somit gewiß nicht vollziehen und feststellen in einer einfach wortlosen Dimension etwa der gemeinsamen Sympathie, einer gemeinsamen Aktion, eines Kultes usw. allein, abgesehen schon davon, daß auch solche menschlichen Wirklichkeiten nie einfach wortlos sind. Aber eben dieses Wort hat doch auch einen Verweischarakter an sich selbst auf Wirklichkeiten, Vollzüge und Erfahrungen, die nicht einfach durch dieses Wort allein für uns gegeben sind. Glaube und Bekenntnis sind nicht so «Wortereignis», daß dieses Wort gewissermaßen nur in sich selbst kreist. Die Menschen kommunizieren und bilden miteinander eine Einheit, zwar nie ohne Wortereignis, aber dieses als solches ist nie für sich allein das Ganze dieser Einheit, sondern verweist auf eine Einheit, die es zwar aufgehen läßt, aber nicht selber allein bildet. Das Wort selbst in seiner Begrifflichkeit verweist in das Geheimnis Gottes, auf die geschichtliche Realität, von der der Mensch herkommt, auf die gemeinsame Welt und das gemeinsame Handeln der Menschen und somit auf Wirklichkeiten, die zwar nie ohne jedwedes Wort anwesend, aber mit diesem Wort nicht einfach identisch sind und nicht als abwesend, sondern als anwesend erfahrene durch das Wort vermittelt werden. Insofern ist doch auch im Wort die Vergewisserung einer Einheit des Wortes möglich, die nicht einfach bloß durch das Wort selbst geschieht. Eine solche Möglichkeit setzt der christliche Glaube als gegeben schon ganz unabhängig von der Frage voraus, die der heutige Pluralismus der Theologien stellt. Denn wie könnte sonst das einzelne Bewußtsein sich der Übereinstimmung mit einem anderen genügend vergewissern, wenn die Haltung und Überzeugung des anderen Bewußtseins doch immer nur mittels des eigenen möglich ist? Diese Vergewisserung geschieht im menschlichen Bewußtsein nie bloß durch eine Fest-

stellung der Gleichheit begrifflicher Bewußtseinsinhalte. Die leibhaftige Gemeinschaft, dasselbe Sagen (im Unterschied zum bloßen Denken desselben), die gemeinsame konkrete Tat sind notwendige Momente an der Vergewisserung über die Selbigkeit der Überzeugung bei vielen.

b) Die «Praxis» der Einheit

Daß im Christentum dieselbe Taufe als konkrete Handlung gegeben ist, daß gemeinsam leibhaftig ein Kult gefeiert wird, daß alle Worte von sich weg auf eine selbe geschichtliche Realität verweisen, und darin auch auf das daran, was nicht mehr begrifflich expliziert wird, daß gemeinsam gehandelt wird in der Konkretheit einer raumzeitlichen Welt, dieses und vieles andere sind nicht bloße Konsequenzen einer gemeinsamen Überzeugung, deren als gemeinsamer man sich im voraus durch theoretische Unterhaltung vergewissert hat, sondern ebenso viele Momente, durch die hindurch sich diese gemeinsame Überzeugung realisiert und als gegebene erfaßt werden kann. Letztlich ist der Zirkel unauflöslich. Konkretes Tun (im weitesten Sinn) ist als gemeinsames nicht nur die Konsequenz einer im voraus schon ergriffenen gemeinsamen Überzeugung, sondern die Weise, in der eine solche gemeinsame Überzeugung sich vollzieht und zu sich selber und ihrer Gewißheit kommt. In der Pluralität der Theologien ist somit die Aufrechterhaltung der Einheit des Bekenntnisses und die Vergewisserung darüber auch (nicht nur!) davon abhängig, daß Gemeinsamkeit und Einheit vollzogen werden, die nicht einfach bloß in der Dimension des begrifflichen Wortes als solchen liegen. Wollen wir die Einheit des Bekenntnisses vollziehen und dieser Einheit uns vergewissern (natürlich immer eine Vergewisserung, die menschlich bleibt, nie ein für allemal erreicht wird und in Hoffnung geschehen muß, die sich selbst nicht noch einmal theoretisch vermittelt), dann müssen wir gemeinsam das eine Bekenntnis *sagen*, in dessen Leibhaftigkeit gemeinsam den Tod des Herrn feiern, Sakramente in ihrer Leibhaftigkeit vollziehen, gemeinsam in der Tat der Welt dienen. Durch all dies hindurch ereignet sich dann die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses inmitten aller Pluralität der Theologien.

6. KONSEQUENZEN FÜR DAS ÖKUMENISCHE ANLIEGEN

Es kann zum Schluß nur noch ohne wirkliche Antwort die Frage gestellt werden, was alles bisher Gesagte für die ökumenische Theologie und für die ökumenischen Bestrebungen um die Einheit der Kirchen bedeutet. Gehen wir von dem bisher Gesagten aus, so ist wohl die Frage die: Haben sich vielleicht, ohne daß wir es recht bemerkt haben, zu einem guten Teil die Theologien der getrennten Kirchen in jenen Pluralismus von Theologien hineingewandelt, der durchaus in der einen Kirche Platz hätte? Dies nicht darum (worauf meist allein reflektiert wird), weil diese Theologien sich seit der Reformation selber weiterentwickelt haben, sondern, tiefer und genauer gesehen, weil sie im Glaubensbewußtsein der einzelnen Kirchen heute einen anderen Stellenwert haben, d. h. eine größere gesehene und anerkannte Distanz zum eigentlichen Bekenntnis, weil sie in jeder Kirche, auch wo sie aufrecht erhalten werden, von vornherein gesagt und gelesen werden in einem größeren Kontext, d. h. *als* solche, die durchaus andere Theologien neben sich haben können in einem bleibenden Pluralismus von solchen Theologien. Wenigstens zum Teil werden diese Theologien der verschiedenen Kirchen in diesem neuen Kontext gar nicht mehr inkompatibel sein. Vielleicht kann ihnen wenigstens teilweise jene tolerante Selbstverantwortung zugestanden werden, von der oben die Rede war, ohne daß über die alten Glaubensformulierungen hinaus oder evtl. über ganz einfache ursprüngliche Neuaussagen des christlichen Glaubens hinaus eine gemeinsame theologische Aussage abverlangt wird als Bedingung für eine gemeinsame Existenz dieser Theologien in der einen Kirche. Vielleicht gibt es eine echte theologische Möglichkeit, nicht nur von der Einheit des theologisch formulierten Bekenntnisses zur Einheit der Kirche zu gelangen, sondern auch eine solche, von der Einheit des Vollzugs der Kirche zur Einheit des Bekenntnisses zu kommen, bzw. sich dieser Einheit in einer genügenden Weise zu vergewissern. Mit diesen nur gestellten, nicht aber beantworteten Fragen soll nicht ein Patentrezept angeboten werden, das alle Bekenntnisunterschiede in bloßen Schein auflöst. Es soll nur gefragt werden: Was bedeutet es für die ökumenischen Bestrebungen auf eine realisierbare Einheit der Kirchen hin, wenn innerhalb der katholischen Kirche ein wirklicher Pluralismus der Theologien gegeben ist und ein positives Recht hat?

KARL RAHNER

geboren am 5. März 1904 in Freiburg, Jesuit, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Freiburg und Innsbruck, doktorierte 1936 in Theologie und ist seit 1967 ordentlicher Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität von Münster. Er veröffentlichte: Schriften zur Theologie, 8 Bände (Einsiedeln 1954–1967), Sendung und Gnade (Innsbruck³ 1961). Er ist Herausgeber des «Lexikons für Theologie und Kirche» und des «Handbuches der Pastoraltheologie».

Berichte

Langdon Gilkey

Tendenzen in der protestantischen Apologetik

I. Die paradoxe Haltung der protestantischen Theologie zur Apologetik

Dieser Aufsatz sucht die bezeichnendsten Grundzüge aufzudecken, die in ein paar neueren Typen der protestantischen Apologetik zutage treten, und will sodann einige konstruktive Folgerungen für die Apologetik der nahen Zukunft ziehen. Wir erheben deshalb nicht den Anspruch, hier einen erschöpfenden wissenschaftlichen Überblick über die weite Vielfalt der protestantischen Theologien zu bieten. Der Protestantismus hat stets eine paradoxe, um nicht zu sagen schizophrene Haltung zur Apologetik eingenommen. Einerseits darf man ihn mit Recht als eine Theologieform hinstellen, die sich methodologisch als völlig *a se*, als einzig und allein auf religiöse Bürgschaften gegründet ansieht und nicht nur sich an Apologetik jeder Art uninteressiert zeigt, sondern auch alle apologetischen Bestrebungen verachtet – wofür die Reformatoren und Karl Barth sprechende Beispiele sind. Anderseits wurde die protestantische Theologie mit dem gleichen Recht als typische «Kulturtheologie», als eine ihrer Struktur nach wesentlich apologetische Theologieform bezeichnet, worin die Doktrinen nicht einzig und allein von arteigenen religiösen Quellgründen ausgehen, sondern aus der Beeinflussung, wenn nicht Bevormundung, durch kulturelle Faktoren. Dabei denkt man erstens an Schleiermachers klassische Definition der christlichen Theologie, als einer der Form nach philosophischen Theologie, deren Hauptaufgabe die Apologetik sei[1], und zweitens an die seither erschienenen zahllosen Neuausgaben protestantischer Theologien, die auf dieser oder jener Philosophie basieren oder die christliche Glaubenslehre zur Gänze soziologisch, psychologisch oder politisch-ethisch verstehen, insbesondere in den Vereinigten Staaten. Können diese so gegensätzlichen Haltungen beide protestantisch sein? Und wenn ja, warum?

Es würde uns zu weit vom Thema wegführen, wollten wir auf diese Frage eine erschöpfende und völlig gesicherte Antwort geben. Wir müssen uns mit dem kurzen Hinweis darauf begnügen, daß der Wesenszug der protestantischen Theologie in der dialektischen oder polaren Beziehung zwischen der direkten, absoluten und unmittelbaren Autorität Gottes in seinem Wort einerseits und der persönlichen Annahme oder Wahrnehmung dieser Gabe in bewußtem Glauben anderseits liegt. Deshalb kämpften die Reformatoren auf der einen Seite sowohl gegen die kirchliche wie die philosophische Vermittlung des Wortes, gegen jegliche Vermischung des Gotteswortes mit dem Menschenwort; auf der andern Seite aber wandten sie sich auch gegen die Lehre vom impliziten Glauben und die Kategorie der unbewußten Gnade, indem sie behaupteten, was Gott zum Menschen sage, müsse von jedermann vital bejaht und verständlich zum Ausdruck gebracht werden, und was Gott im Menschen wirke, müsse von diesem bewußt wahrgenommen werden.[2] Die eine Tendenz wendet sich mit aller Entschiedenheit gegen die philosophische Vermittlung, gegen jedes «Verständlichmachen» der biblischen Kategorien in gewöhnlichen Begriffen, da sie befürchtet, sie könnten von den Idolatrien der Philosophie angesteckt werden.[3] In einem solchen Protestantismus werden die biblischen Glaubenslehren nicht in philosophischer Deutung, sondern «an sich» vorgelegt in ihrer reinen, paradoxen, mythischen, unkulturellen und doch persönlichen, kerygmatischen Kraft – und die Apologetik bleibt als eine sträfliche Wortmacherei ausgeschlossen. Die andere Tendenz, die im protestantischen Liberalismus ihre geschichtliche Verkörperung gefunden hat und die will, daß der Glaube persönlich erfahren, mit dem Verstand in Besitz genommen und mit dem Willen bejaht werde, geht mit gleicher Entschiedenheit darauf aus, die Botschaft der Bibel in heutige Kategorien zu fassen, so daß «der moderne Mensch an sie zu glauben und sie zu verstehen vermag», und ist so beständig in Gefahr, die transzendente Fremdheit des Gotteswortes aufzugeben.

Einst schien, wenigstens mir, der Katholizismus mehr durch den Faktor der Vermittlung charakterisiert als durch diese starken Antithesen. Einerseits wurde die in den fremden biblischen Kategorien zum Ausdruck kommende göttliche Autorität durch traditionelle Glaubensformeln und theologische Formulierungen vermittelt, und anderseits wurde die erforderte Verständlichmachung der Offenbarung in Begriffen, die der kulturellen Erfahrung entnommen wurden, durch eine traditionelle (thomistische) naturphilosophische Theo-

logie und die daraus abgeleiteten theologischen Sprechweisen vermittelt. Wie ich vermute, wird in der undurchsichtigen Zukunft der Katholizismus sich zwangsläufig diesem fesselnden, wenn auch leicht verrückten protestantischen Modell der biblischen Absolutheit und der kulturellen Absorption annähern. Da sowohl seine bekenntnismäßigen wie philosophischen traditionellen theologischen Autoritäten im modernen Leben ihre Macht verlieren, wird er, wie dies jetzt der Fall zu sein scheint, notgedrungen nach einer unmittelbareren göttlichen Autorität in der Heiligen Schrift und doch auch nach Begründungen für seinen Glauben suchen, die sich vor der Welt vertreten lassen und glaubwürdig sind. Auf jeden Fall sollten uns diese einleitenden Bemerkungen verständlich machen, warum die protestantische Theologie ein so seltsames Sortiment von Haltungen zur Apologetik aufweist. Durch die Notwendigkeit, für den gewöhnlichen Gläubigen verständlich und vertretbar zu sein, wird sie beinahe zur Selbstaufgabe in kultureller Apologetik getrieben. Und doch scheint die Apologetik für die protestantische Geisteshaltung ein unmögliches, um nicht zu sagen verräterisches Unterfangen zu sein, da der Theologe, wenn er Apologetik treibt, gezwungen ist, sich der Philosophie zu bedienen, seine Glaubenslehren mit der gewöhnlichen Erfahrung zu vergleichen und sich den für das weltliche Forschen geltenden Regeln zu unterstellen, damit das, was er sagt, für die moderne Welt glaubwürdig und verständlich ist. Und wenn er so sein theologisches Sprechen «kulturisiert», so fragt er sich als Protestant doch, was dann aus dem absoluten Gotteswort wird, das er verkünden muß.

II.

1. Die Haltungen der neuorthodoxen protestantischen Theologie zur Apologetik

Bekanntlich vertritt die bis vor kurzem vorherrschende Strömung der protestantischen Theologie – die wir neuorthodoxe, neureformatorische oder biblische Theologie nennen könnten – in beinahe klassischer Form den ersten Typus des oben beschriebenen protestantischen Ethos. Insbesondere in ihrem Barthschen Flügel verachtete diese Theologie alle apologetischen Bemühungen als eine Usurpation der Aufgaben des Heiligen Geistes durch Menschenweisheit, und sie empfand vor der natürlichen Theologie einen unverhohlenen Horror, da sie in ihr eine der bedenklichsten Formen der Blasphemie erblickte. Für einen zentraleuropäischen protestantischen Theologen ist es immer noch schwer, ein Argument der natürlichen Theologie anzuhören, ohne dabei das Empfinden zu haben, es sei ein heiliger Ort entweiht worden. Daß die neuere protestantische Theologie gegenüber jedem Argument zugunsten des Evangeliums und somit für jedes Suchen nach einem mit der natürlichen Erfahrung gemeinsamen Grund Abneigung empfindet, ist bekannt. Obwohl wir ihre emotionale Kraft auf dem Kontinent nicht bestreiten, sollten wir diese Antipathie doch nicht für bare Münze nehmen, denn ein Blick auf die heutige Praxis wird uns entdecken lassen, daß in der Neuorthodoxie oft mächtige apologetische Tendenzen am Werk sind, und zwar häufig mit glänzendem Erfolg. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, müssen wir zwischen Apologetik und natürlicher Theologie unterscheiden, denn so weit wir sehen war die Neuorthodoxie als Ganze genommen entschieden apologetisch, ohne daß sie irgendeine Form natürlicher Theologie praktiziert hätte. Unter Apologetik im weitesten Sinn verstehen wir jedes absichtliche und beharrliche Bemühen, die Bedeutung und den Sinn (und in manchen Fällen sogar die Gültigkeit) der christlichen Sicht der Dinge darzutun – ein Bemühen, das zur Erhärtung seiner Argumente sich gewisser Elemente der allgemeinen (im Gegensatz zur christlichen) Erfahrung bedient und so nicht voll und ganz von der Offenbarungsautorität oder der Glaubenzustimmung abhängt. Dieser Definition zufolge läßt sich Apologie treiben als Prolegomenon, als Einführung in den Glauben, indem man seine Bedeutung, seinen Wert, seine erhellende Kraft usw. aufzeigt, ohne daß man versucht oder beansprucht, seine Wahrheit zu erweisen. Dementsprechend ist die natürliche Theologie eine Spezies innerhalb des apologetischen Genus, die einzig auf Grund der allgemeinen Erfahrung und rationaler Argumentation und ohne sich ausdrücklich auf eine Offenbarungsautorität zu berufen, die Gültigkeit gewisser Glaubenslehren (z.B. die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele usw.) zu beweisen sucht. Wie mir scheint, hat die Neuorthodoxie als Ganze ausgeprägte und mächtige Formen von Apologetik (im obigen Sinn) aufgewiesen, obwohl sie entschieden und korrekt sich weigerte, eine natürliche Theologie darzustellen. Die Barthianer erhoben gegen Brunner, Niebuhr, Tillich und Bultmann mit Recht die Anklage, sie seien «Apologisten»; sie behaupteten aber zu Unrecht, diese Theologen glaubten an die natürliche Theologie.

Auf welche Weise waren die gemäßigteren Elemente des neuorthodoxen Spektrums apologetisch

eingestellt? Das allgemeine Charakteristikum der gesamten neuorthodoxen Theologie war die Behauptung, der Mensch als begrenztes und sündiges Wesen sei durch und durch auf die Gnade Gottes angewiesen, um das Wahre zu erkennen und das Gute zu vollbringen. Handelt es sich dabei um eine totale Angewiesenheit, so läßt sich selbstverständlich zwischen der Situation der Sünde und dem Kommen der Gnade kein gemeinsamer menschlicher Boden finden und jede Apologetik ist unmöglich und unnütz. Wenn hingegen der der Gnade bedürftige Mensch der gleiche Mensch ist wie der, der den Glauben erhält, und wenn (und dies ist entscheidend) sein «Offensein» für den Glauben und dessen Sicht eine wichtige Bedingung zum Empfang der Gnade ist, so ist in diesem Zusammenhang Apologetik möglich und sinnvoll. Sie kann, kurz gesagt, für den Akt des Hörens und Glaubens den Weg bereiten; das apologetische Argument kann, wie das mosaische Gesetz, ein Zuchtmeister sein, der den Nichtgläubigen (innerhalb oder außerhalb der Kirche) zu Christus führt. Man gab denn auch allgemein zu, daß das Argument nicht mehr als diese Vorbereitungsarbeit leisten könne, nicht aber den Glauben selbst oder die Glaubenssätze und -lehren zu erzeugen vermöge. Das Argument kann somit machen, daß der gegebene oder geoffenbarte Glaube als für die Situation, wie der Mensch sie erlebt, bedeutungsvoll und sinnvoll erscheint; es kann den Standpunkt des Glaubens als eine gewaltige Option oder Möglichkeit für den Menschen darstellen, der sich richtig versteht. Was den Glauben aus einer solchen Möglichkeit zu einer Wirklichkeit macht, ist vom Menschen her gesehen eine Entscheidung, ein Sprung, eine Überantwortung, die das Argument übersteigt, und von Gott her gesehen eine Gnadengabe, das Werk (um mit Tillich zu reden) «des Zugriffs» des Heiligen Geistes.

Die meisten führenden Leute der Neuorthodoxie, Brunner, Aulén, Nygren, Bultmann, Tillich und Niebuhr, trieben in den dreißiger, vierziger und fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts Apologetik in dieser Sicht.

Innerhalb dieses grundlegenden theologischen Rahmens konnte das apologetische Argument verschiedene Formen annehmen, wie das auch tatsächlich der Fall war. Erstens konnte aufgezeigt werden, was an gegnerischen Auffassungen, an der naturalistischen, szientistischen, liberal-humanitären, idealistischen usw. Sicht der Dinge falsch ist. Vor 1940 waren solche Argumente mehr in England und Amerika notwendig als auf dem europäischen Kontinent, wo eine turbulente soziale Entwicklung die meisten dieser kulturellen Alternativen zum Glauben bereits zerstört hatte. Wo solche säkulare Alternativen noch großes Gewicht hatten – wie in den Vereinigten Staaten – hatten die Schriften von Kierkegaard, Barth (unabsichtlich?), Brunner und Bultmann und die Argumente Niebuhrs, Tillichs und ihrer Jünger eine große apologetische Wirkung, zeigten sie doch manchen, die noch keinen «Glauben» hatten, insbesondere solchen der jungen Generation, auf, wie die humanistischen Alternativen nicht an das Christentum und an die Macht des christlichen Verständnisses des Menschen und der Geschichte heranreichen, das zu erhellen vermag, was als offensichtlich wirklich erfahren wird. Wenn solche apologetische Argumente absichtlich und ausführlich vorgetragen wurden, waren sie auf geschichtliche, soziale und psychologische Beweisgründe aller Art gestützt, und was sie darzutun versuchten, war, daß weder die Vernunft noch die Tugend des Menschen so «rein» sei, wie die Humanisten dies glaubten, und daß infolgedessen die Hoffnung oder der Glaube des Humanismus an die Güte des Menschen und seine Fähigkeit, autonom Sinn zu schaffen, in Wirklichkeit eine Illusion ist – ob dies nun das persönliche Leben des Menschen oder seine gesellschaftlich-geschichtliche Existenz betrifft.[4] Wenn somit – so ging das Argument weiter – das Leben Sinn und Hoffnung haben soll – und sowohl die liberale wie die christliche Kultur hielten beides für möglich und notwendig –, dann bietet das Christentum die einzige Alternative, die wirklich von Belang ist. Anderseits argumentierte man, daß das Schöpferische und Chaotische in der geschichtlichen Erfahrung, die der Humanismus offensichtlich mißverstand und mißdeutete, verständlich gemacht werden könnte durch den «Bibelglauben» und seine Kategorien des *imago Dei*, des Sündenfalls und der Souveränität und Verheißungen Gottes. Der «gemeinsame Boden», auf dem das Argument abgewickelt wurde, war erstens die persönliche und geschichtliche Situation des Menschen, die der Theologe im Licht der biblischen Sicht zu deuten vermochte, und zweitens der vorausgesetzte Faktor der Hoffnung auf Besserung oder, nach theologischem Sprachgebrauch, die evident schöpferische Initiative des Menschen inmitten seiner Sünde und Verlorenheit, und sodann die Tatsache, daß selbst in dieser Situation das Verlangen nach Gnade und Hoffnung auf sie vorhanden sind.

Eine zweite Form der neuorthodoxen Apologetik fand ihren gemeinsamen Boden nicht im Charakter der menschlichen Situation, sondern in den

vorausgesetzten Werten unseres abendländischen kulturellen Lebens, in Werten, die, wie behauptet wurde, ihre Existenz der biblischen Überlieferung verdankten. So wurden so wesentliche Elemente unseres Kultur-«Geistes», wie die lineare Sicht der Zeit, der Sinn für das Bedeutungsvolle der Zeit und insbesondere der Geschichte, die Bejahung des Wertes der materiellen Welt und des Leibes, die Bejahung des Wertes der Einzelperson und ihrer Freiheit, ausgewogen durch den Sinn für die Gemeinschaft und somit für Demokratie und Sozialreform – sogar die Sensualität wird bejaht! – zu ihren biblischen Wurzeln zurückverfolgt und dort angesiedelt. Daraus ergaben sich zwei Folgerungen: 1. Die Griechen waren für die Fehler in unserem kulturellen Leben am meisten verantwortlich – womit die Auffassung, die die deutsche Klassik und Romantik vom Geist der Griechen und Hebräer hatte, völlig in das Gegenteil verkehrt wurde; 2. die biblische Überlieferung müsse (obwohl dieses Argument implizit gelassen wurde) letztlich auf Offenbarung zurückgehen, insofern das, was wir jetzt als wahr und sinnvoll erkennen, aus dieser Überlieferung stamme. Die Neuorthodoxie verachtete zwar Glaubensargumente, die sich auf die Kultur und so auf Menschenwort stützten, aber diese latenten Appelle an gewisse treu festgehaltene abendländische Haltungen und Ideale, die irgendwie zur Grundlage für den Glauben an die biblische Offenbarung genommen wurden, brachten – nur versteckt – zum Ausdruck, was der protestantische Liberalismus offen praktiziert hatte. Solche Argumente waren natürlich sehr wirkkräftig (ob sie, wie in zentraleuropäischen Veröffentlichungen, implizit blieben oder, wie in der angelsächsischen Theologie, ausdrücklich vorgebracht wurden). Daß manche dieser für unser kulturelles Leben wichtigen Ideen letztlich auf biblische Wurzeln zurückgehen, stimmt zweifellos – aber es ist ebenfalls wahr, daß sie auch andere Wurzeln hatten[5], und es ist erst recht wahr, daß die Kirchen, und so die christliche Tradition einen Großteil ihrer Energie darauf verwendet haben, gerade die meisten dieser Auffassungen zu bekämpfen. So diente diese Art von Apologetik wahrscheinlich mehr zur Vernebelung als zur Erhellung unserer geschichtlichen Vergangenheit.

Solche Methoden hatten Erfolg bei einer Generation, die erstens über den Humanismus und den Marxismus sich keine Illusionen mehr machte und zweitens immer noch an manche positive Elemente der abendländischen Kultur glaubte. Das Christentum schien ihr ein guter Weg – ein besserer Weg als der Marxismus –, Wirklichkeitssinn mit Vertrauen, und so mit einer aktiven, moralischen Beteiligung am geschichtlichen Leben des Abendlandes zu verbinden. Die so interpretierte menschliche Situation schien ihnen darzutun, daß die Transzendenz keine sinnlose Kategorie sei, daß Gericht und Gnade für das menschliche Dasein unbedingt nötig seien und daß nur die Zukunft die Grundlagen zu wirklicher Hoffnung biete. Im Licht der Tatsache, daß einzig vom christlichen Standpunkt aus Licht auf eine verworrene Geschichte zu fallen schien, erschienen die Autorität des Bibelwortes, die Tatsache der Offenbarung und die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche verständlich und glaubhaft. Diese Apologetik vermochte zwar immer noch nicht «Glauben» zu erzeugen und versuchte dies auch nicht. Sie konnte höchstens die Bedeutung, den Sinn – wenn nicht die Gültigkeit – der christlichen Glaubenslehre aufzeigen. Für dieses Zögern an der Schwelle lagen zwei Gründe vor: Erstens wurden die theologischen Glaubenssätze (über Gott, die Offenbarung, die Sünde, die Gnade usw.) nicht von der angedeuteten Evidenz, von der geschilderten Situation des Menschen als Hypothesen abgeleitet, sondern sie wurden eher sozusagen fix und fertig an diese Evidenz herangebracht, um sie zu erhellen. Somit übten sie nicht die Funktion von aus der Erfahrung abgeleiteten Erklärungshypothesen aus und konnten so auch nicht auf strikt «empirische» Weise getestet werden. Man betonte oft, daß sie aus dem Glauben der Bibel, aus der Offenbarung und ihrer Annahme stammten und nicht aus einer autonomen, rationalen Analyse der gewöhnlichen Erfahrung. Zweitens wurde auf psychologischer Ebene festgestellt, daß der Glaube ein persönlicher, existentieller Akt, eine Entscheidung sei (hierfür war Kierkegaard maßgebend), und auf der theologischen Ebene, daß Glaube nicht einem Argument entspringe, sondern in der persönlichen Antwort auf die Begegnung mit Gott im Wort, dem Urteilsspruch des Gesetzes und der Verheißung des Evangeliums bestehe.[6] Aus beiden Gründen – namentlich aus dem, daß die christliche Lehre aus Offenbarung stammt, und daß der Glaube als Antwort auf die Offenbarung und das Wirken des Heiligen Geistes entsteht – wurde Apologetik nicht mit natürlicher Theologie verwechselt, sondern wurde ihr nur eine vorbereitende, dienende Aufgabe zuerkannt.

Ein weiterer Aspekt der neuorthodoxen Apologetik ergibt sich aus dem engen Zusammenhang der neuorthodoxen Theologie mit dem Existentia-

lismus. Diese Apologetik gab zwar zu, daß sie weder die Tatsache der Offenbarung noch die Gültigkeit der aus ihr abgeleiteten Lehren beweisen könne; dennoch war es möglich, diese Apologetik noch einen Schritt weiterzuführen auf das Gebiet des Sich-Entscheidens. Denn, wie diese Apologeten glaubten, konnte dargetan werden, daß alle Menschen glauben müssen, um leben zu können; daß ein solcher Glaube eine «Mythologie» oder ein System von Glaubenslehren in sich schließe, die sich nicht beweisen ließen, und daß ein solcher Glaube somit aus einer Entscheidung oder Lebenshaltung kommen müsse. Deswegen, so argumentierte man, gehe es in der Apologetik nicht um die Wahl zwischen einer kühlen, objektiven Vernunft einerseits und Glauben anderseits oder um die Wahl zwischen Wissenschaft und Glaube, Beweisen und Glaube. Vielmehr gehe es in unserem Dasein, so wie es tatsächlich ist, um die Wahl zwischen verschiedenen unbeweisbaren Haltungen, die aufgrund persönlicher, existentieller Entscheidungen im Dasein getroffen würden. Letztlich gingen ja die Wissenschaft selbst und die meisten objektiven Philosophien auf unbeweisbare Behauptungen über Wirklichkeit und Wahrheit zurück. Wie Tillich sagt, wurzelt jede Philosophie in Theologie. In der rationalen Auseinandersetzung auf diesen Gebieten kann es nicht um Beweise gehen, sondern nur um Vergleiche zwischen letzten Standpunkten – die alle auf Glauben beruhen –, und in einer solchen Situation kann der christliche Glaube seine relative Verständlichkeit und Gültigkeit dartun. Die Apologetik kann die Kluft zwischen einer säkularen und einer gläubigen Haltung nicht überbrücken; aber sie kann aufzeigen, daß beides der Form nach ähnliche «Haltungen» sind und warum es menschlich verständlich ist, daß diese Kluft besteht, und daß dies nicht ein noch unausgereifter, sondern ein unausweichlicher Aspekt der menschlichen Situation ist.

Eines der klarsten Beispiele protestantischer Apologetik unter Absehen von der natürlichen Theologie ist die Korrelationstheologie Paul Tillichs.[7] In der Überzeugung, daß keine Lehre für den Menschen sinnvoll ist, sofern sie nicht auf die Probleme und Krisen seines kulturellen oder weltlichen Daseins bezogen wird, suchte Tillich die Probleme der menschlichen Situation, wie er sie in seiner existentialistisch-ontologischen Philosophie analysierte, auf die «Antworten» der Offenbarung zu beziehen, die somit im Licht dieser philosophischen Analyse interpretiert wurden. Somit war Tillichs Theologie in ihrer fundamentalen systematischen Form apologetisch, d. h. sie ging von der gewöhnlichen Situation des Menschen aus, deckte dort ein latentes Problem auf, das wohl jeder Mensch erfährt, tat dar, daß dieses Problem auf rein menschlicher Ebene sich nicht lösen läßt und zeigte dann die Bedeutung und den Sinn der auf das so interpretierte Problem bezogenen theologischen Lehre auf. Obwohl die meisten Neuorthodoxen die Methode Tillichs als Kapitulation des Wortes vor Kultur und Philosophie ansehen, folgen sie unseres Erachtens dieser Methode Punkt für Punkt: Sie analysieren die Schwäche und Krise der Kultur, tun dar, daß die Kultur diese Probleme nicht lösen kann, argumentieren, daß nur die christlichen Kategorien oder Lehren sie tatsächlich zu lösen vermögen, und interpretieren schließlich das Wort vermittels eines zwingenden und bedeutsamen Sortiments weltlicher Kategorien (so z.B. verwendet Bultmann Heideggers Existentialismus; Bubers Auffassung des dialogischen Charakters des Selbsts als ein auf ein Du bezogenes Ich wird von Brunner ausdrücklich, von den meisten andern Neuorthodoxen implizit verwendet).

Bevor wir erörtern, auf welche sehr ernsthaften Schwierigkeiten diese Art von Apologetik heute stößt, ist noch zu bemerken, daß viele der hier aufgedeckten allgemeinen Prinzipien, selbstverständlich mit gewissen bezeichnenden Unterschieden, moderne mächtige Strömungen der protestantischen Theologie auf dem Kontinent charakterisieren, z.B. die Theologie von Gerhard Ebeling und Jürgen Moltmann. In keinem Fall wird eine natürliche Theologie, ein Beweis für die Gültigkeit des Glaubens oder einer Glaubenslehre unternommen. Und doch wird, wenn nicht offen, so doch ernsthaft in die Apologetik eingestiegen. Bei Ebeling werden die Gesetzesbestimmungen und das Evangelium auf die allgemeine menschliche Situation und ihre Geschichte angewandt, um beide zu erhellen, und die Kategorie des «Wort-Ereignisses» (vom späten Heidegger übernommen) wird verwendet, um zunächst die allgemeine menschliche Situation («Existenz ist Linguistik») zu erklären, und sodann wird ihre paradigmatische Rolle im Glaubensereignis aufgezeigt. Mit andern Worten: als geeignetster Gesichtspunkt, um Glauben im Zusammenhang mit Offenbarung zu verstehen, gilt ein Standpunkt, der sich als nützlich erweist, um die gesamte menschliche Existenz zu verstehen, und so wird das ganze Glaubensgerüst als verständlich und sinnvoll erwiesen.[8] Bei Moltmann tritt die Parallele zu den ältern neuorthodoxen Apologetikformen noch offener zutage. Auch für Moltmann ergeben

sich gewisse Kategorien, die für das moderne Leben wesentlich sind, aus der biblischen Offenbarung: der Sinn für die lineare Zeit, der Sinn für das «Neue» als einer geschichtlichen Möglichkeit und vor allem das Vertrauen in die Zukunft, das er Hoffnung nennt. Dies scheinen die bezeichnendsten Züge der modernen Geisteshaltung zu sein. Wenn man (so geht das Argument weiter) diese Sichten übernimmt, so muß man die Bedeutung und die mögliche Gültigkeit des Glaubens anerkennen, von dem sie stammen.[9] Zweitens: Wenn der Mensch überhaupt leben soll, und erst recht, wenn seine Welt besser werden soll, und wenn die wichtige weltliche Kategorie der Revolution eine Lebensmöglichkeit sein soll – und nach Moltmann ist sie dies –, so muß der Mensch in einem System leben, das die Hoffnung verständlich und glaubwürdig macht.[10] Doch der einzige Grund zu realer Hoffnung ist eschatologisch. So ist die biblische Eschatologie als Basis für diese menschliche und geschichtliche Notwendigkeit wiederum verständlich und glaubwürdig. Wie nach den alten neuorthodoxen Apologetikmodellen der Glaube allen humanistischen Alternativen gegenüber als notwendig erscheint, wenn die Geschichte einen Sinn haben soll, so ist nach den parallelen neuen Argumenten die auf der Auferstehung gründende Hoffnung eine Notwendigkeit gegenüber allen weltlichen Alternativen (der bourgeoise Fortschrittsglaube oder die marxistische Dialektik der Geschichte), wenn Revolution möglich sein soll.

In der Art hingegen, wie sie die Auferstehung als ein geschichtliches Ereignis auf diese eschatologische Hoffnung beziehen, entfernen sich Moltmann und Wolfhart Pannenberg von der neuorthodoxen Apologetiktradition, wie wir sie beschrieben haben. Insofern nicht nur behauptet wird, daß die Bibel die Auferstehung als ein geschichtliches Ereignis bezeugt, sondern darüber hinaus (wie dies bei beiden der Fall ist) darauf bestanden wird, daß die so verstandene Auferstehung durch die anerkannten Methoden der Geschichtsforschung als geschichtliches Ereignis bewiesen werden könne, handelt es sich nicht nur um Apologetik, sondern geradezu um eine natürliche Theologie extremster Art, sucht man doch die geschichtliche «Faktizität» der Auferstehung als die vorausliegende Basis des Glaubens zu beweisen, statt als dessen Ergebnis[11], und somit die Auferstehung nicht so sehr durch die Augen des Glaubens, als vielmehr durch die der Geschichtsforschung zu bestätigen. Damit treiben diese Theologen natürliche Theologie, d. h. sie bemühen sich, die Gültigkeit einer Behauptung des Glaubens sowie ihre Bedeutung und Sinnhaftigkeit, ihre Möglichkeit zu erweisen[12]. Insofern sie aber (wie beide dies tun) das Wort «Geschichte» anders definieren als die weltlichen Historiker (bei denen die Kategorie des Wunderbaren aus verschiedenen Gründen, ähnlich denen, wie sie schon seit langem von Hume und neuerdings von Troeltsch vorgebracht worden sind, als ein für den Historiker unstatthaftes Apriori angesehen wird), und es in einem Sinn fassen, der sich mit dem Glauben vereinbaren läßt[13], ist ihr Vorgehen nicht mehr natürliche Theologie oder apologetisches Bemühen, sondern es wird zu einer Erklärung von etwas Entscheidendem, das sich daraus *ergibt*, daß man einen Aspekt der Heilsgeschichte mit den Augen des Glaubens besieht, und so mit Augen, die es für möglich halten, daß ein solches Ereignis in der Geschichte eintritt. Im ersten Fall stellt man sich auf den «gemeinsamen Boden» der Geschichtsschreibung; im zweiten Fall wird die Anerkenntnis des Wortes Gottes in der Schrift und so die Möglichkeit von gottgewirkten Ereignissen als Bedingung für das Verständnis der Ereignisse genommen, von denen uns das Neue Testament berichtet – und damit liegt hier gar kein gemeinsamer Boden vor. Wie fruchtbar auch immer der «neuorthodoxe Apologetikstil» Moltmanns im Hinblick auf die Kategorien des Neuen und der Revolution sein mag, so scheint es mir doch selbstverständlich, daß es in unserem Zeitalter keine Möglichkeit gibt, auf die Fragen des fundamentalen Zweifels – weder auf die des Christen noch die des Ungläubigen – zu antworten (was eben die Aufgabe der Apologetik ist), indem man sich auf die Autorität der Bibel einerseits und auf die Faktizität der Auferstehung anderseits beruft. Sowohl die Zustimmung zur Autorität der Bibel als auch die Überzeugung, daß eine Auferstehung als ein geschichtliches, tatsächliches Ereignis glaubbar ist, setzt den christlichen Glauben voraus und schließt somit eben die Art des Zweifels aus, an den sich das apologetische Argument ipso facto richtet. Darum halten wir diese neue Strömung in der protestantischen Apologetik nicht für einen sehr verheißungsvollen Ausbruch aus der Art von Apologetik, wie die protestantische Theologie sie eine Zeitlang geboten hat.

2. *Praktische Schwierigkeiten*

Auf welche bezeichnenden Schwierigkeiten stößt heute die beschriebene allgemeine Methode der neuorthodoxen Apologetik? Wenigstens in ameri-

kanischen Kreisen hat sie allem Anschein nach gegenwärtig ihre Überzeugungskraft eingebüßt. Einige versuchen immer noch, auf diesem Weg Apologetik zu «treiben». Auch abgesehen von der Berufung auf die Auferstehung ist es dies, was uns die landläufige protestantische Theologie trotz ihrer glänzenden Kentnisse auf dem Gebiet der Bibel- und Geschichtswissenschaft als veraltet erscheinen läßt. Und warum ist dem so? Die grundlegenden Voraussetzungen dieser Art von Apologetik wurden in der letzten Zeit so radikal in Frage gestellt, daß eine Apologetik, die diese Voraussetzungen macht, eher den Fragen, auf die sich die Apologetik richten sollte, auszuweichen als auf sie zu antworten scheint. Wie wir sahen, bestand die Grundform dieser Apologetik grob gesagt im Gedankengang: Wenn Leben, Geschichte und die Rätsel der menschlichen Existenz verständlich und sinnvoll sein und umgestaltet werden sollen, dann bilden die aus der Offenbarung geschöpften christlichen Glaubenslehren das notwendige Gerüst, um diese Sinnhaftigkeit, Verständlichkeit und selbst diese Umgestaltung zu erreichen. Inzwischen stellen sich inbezug auf diese Voraussetzungen der neuorthodoxen Apologetik drei Probleme.

Erstens berief sich die Apologetik auf die Notwendigkeit eines letzten Sinngerüsts, wenn die Menschen schöpferisch und aktiv der Zukunft entgegenleben sollten: Wenn das Leben Sinn haben soll, dann... Jetzt macht in jedem Wenn-dann-Satz die radikale Infragestellung des «Wenn» das «Dann» unerheblich. Der ernstliche Zweifel an der Möglichkeit, daß «ein letztes Sinngerüst» – ob es nun auf der Vorsehung, der Christologie oder der Eschatologie aufbaut – sinnvoll sei, beeinträchtigt den apologetischen Wert dieses Arguments. Existentialismus, Sprachphilosophie und das Problem des Übels – die ironischerweise früher zur Stärkung der Neuorthodoxie beitrugen – räumen mit ihm auf. In seinen extremsten Formen fragte sich der Existentialismus, ob ein «letztes Sinngerüst» den Menschen nicht eher daran hindere als ihm behilflich sei, zu sich selbst zu kommen.[14] Die Sprachphilosophie hinwieder stellte die Frage, ob das Reden vom «Sinn der Geschichte», vom «Neuen in der Geschichte» usw. überhaupt einen Sinn habe, und wenn ja, welchen Sinn. Und schließlich tauchte die Frage auf, ob der Glaube an die Souveränität des Bundesgottes nicht, statt der Wirrnis der Geschichte ein Sinngerüst zu geben, angesichts des bestehenden Übels jede Art von Geschichtssinn unmöglich oder auf jeden Fall umoralisch mache.[15] Kurz, in der gegenwärtig eher skeptischen Philosophie und gänzlich verzweifelten geschichtlichen Situation scheint das Argument, daß das Gerüst des Glaubens dem geschichtlichen Leben «Sinn» gebe, durch den Einwand umgestoßen zu sein, daß für die weltliche Mentalität das Gerüst des Glaubens selbst wenig Sinn und wenig Glaubwürdigkeit besitze und somit eine wenig tragfähige Basis für Sinnhaftigkeit und Hoffnung sei. Und solche der modernen, weltlichen Mentalität sehr entsprechenden Fragen nach den existentiellen, linguistischen und moralischen Implikationen des «letzten Sinnsgerüstes» der Geschichte im allgemeinen und des Glaubens im besonderen sind nicht damit beantwortet, daß man sich auf die charakteristischen Aussagen und Lehren der Bibel selbst beruft. Es ist keine Antwort auf die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Grundhaltung der Bibel, wenn man betont, ihrer Sicht entsprechend sei ein solcher Zweifel zu erwarten, denn für die Bibel sei Sinn illusorisch, ein Übel oft ein Scheinübel, Gott verborgen und Zweifel oft ein Aspekt des echten Glaubens. Zwar ist der biblische Glaube zum Teil durch Zweifel charakterisiert. Doch dieser Satz läßt sich nicht einfach umkehren. Zweifel ist nicht unbedingt identisch mit biblischem Glauben, und es ist nutzlos, wenn man dies vortäuscht oder dann vorgibt, daß Zweifel nicht ebensosehr eine Bedrohung des Glaubens wie ein Element von ihm ist. Der Zweifel kann ein solches Ausmaß erreichen, daß er Glauben ausschließt und so nicht damit beantwortet werden kann, daß man von neuem die Implikationen der Glaubensinhalte wiederholt.

Zweitens nahm die neuorthodoxe Apologetik an, in den Händen der Theologen sei sozusagen ein ganzes Sortiment sinnvoller und erhellender biblischer Kategorien vorhanden. Sie hatten diese nicht aus der Analyse einer innerweltlichen Erfahrung abgeleitet, sondern sie fanden sie in der biblischen Offenbarung vor und wandten sie dann in ihrer apologetischen Arbeit auf die irdische Erfahrung an, um diese zu erhellen. Ihre Sinnhaftigkeit und Gültigkeit hing somit gänzlich von der göttlichen Offenbarung und vom gemeinschaftlichen und persönlichen oder geschichtlichen Glauben ab, der den Menschen als Sünder «kannte», Gott als Herrn, Christus als Auferstandenen, die Zukunft als Hoffnung; es war, in Abhängigkeit vom Wort, der *Glaube*, der diese Dinge kannte und sie dann auf die persönliche und geschichtliche Erfahrung anwandte, um die hier bestehenden Ambiguitäten zu erhellen und zu klären. Die *kognitive* Grundlage der Theologie war hier somit Glaube als Antwort auf das Wort; würde dieser ins Gleiten kommen,

so käme damit auch die ganze logische Struktur der biblischen Theologie und die Wirksamkeit ihrer apologetischen Form ins Rutschen. Die Schwierigkeit war, daß sie tatsächlich ins Rutschen kam. Vielleicht hätte dies nicht der Fall sein dürfen – vielleicht ist der Zweifel auf dieser Ebene ein Indiz dafür, daß man nicht mehr Christ ist. Aber auf alle Fälle haben Laien, Geistliche und Theologiestudenten Zweifel auf dieser Ebene erlebt, namentlich einen nagenden Zweifel daran, ob sie tatsächlich Glauben haben oder nicht, und damit, ob sie überhaupt die Offenbarung angenommen haben, ob sie diese Dinge, von denen die Sprache der Bibel spricht, überhaupt kennen, und folglich ob diese Aussagen über Gott und sein Tun, die sie auf die Erfahrung anwandten, für sie überhaupt einen Sinn hatten, obwohl sie sie verkündigten. Es traf folgendes ein: Erstens erlebten sie in sich selbst welthaften Zweifel, der ihr Vertrauen in die Realität des Glaubens als einer Qualifikation ihrer eigenen Existenz untergrub und damit auch ihr Bewußtsein vom Sinn, von der Gültigkeit und Gewißheit der Glaubenslehren unterminierte. Selbst wenn z.B. es sich nicht leugnen läßt, daß der Glaube den Herrn als Auferstandenen «kennt», waren sie nicht sicher, ob sie selbst diese Art Glauben hätten und ob dies für sie selbst eine Wahrheit sei. Zweitens: Infolgedessen mußte schließlich zugegeben werden, daß der Theologe, der Geistliche und der Laie selbst ebensosehr durch das «säkulare Denken» wie durch den Glauben qualifiziert sind, daß ihre Wahrnehmung der Wirklichkeit und so ihre Richtmaße für die Gültigkeit und Sinnhaftigkeit ebensosehr, wenn nicht mehr, weltlich sind wie christlich. «Kirche» und «Welt» wären somit nicht zwei Positionen (wie für die Neuorthodoxie), sondern eine: Die Kirche wäre weltlich und darum ebensosehr von säkularem Zweifel wie von kirchlichem Glauben durchdrungen. Die radikale oder «Gott ist tot»-Theologie brachte für viele diese Situation kraftvoll zum Ausdruck.[16] Manchen, die mit den theologischen Konklusionen dieser Schule nicht einverstanden waren, brachte sie doch zum Bewußtsein, wie sehr in der christlichen Existenz in unserer Zeit unser Glaube mit Schwierigkeiten und Zweifel vermengt ist, die sich aus unserem säkularen Denken ergeben, so daß für uns Glaube auch durch Unglauben charakterisiert ist.

Eine weitere Folge dieser Entwicklung war, daß die Fragen, die die Apologetik bestimmten, sich verschoben. Die entscheidende Hauptfrage schien nicht nur zu sein: Wie erhellt der theologische Standpunkt die Situation in der Welt?, sondern es kam zur Frage: Wie kann ein Mensch in der Welt in theologischen Kategorien Sinn und Gültigkeit finden? Wie kann man vom säkularen Denken und nicht von der Theologie her Theologie treiben? Werden diese Fragen gestellt – und es sind dies meines Erachtens tatsächlich die Grundfragen unserer jetzigen Angehörigen der Kirche – dann kann man sich nicht einzig und allein auf die Offenbarung und den Glauben berufen, um der Theologie Sinn und Bedeutsamkeit zu geben. Wenn der Mensch, der innerhalb oder außerhalb der Kirche Theologie und Verkündigung hört, in den meisten seiner Haltungen der Wirklichkeit und Wahrheit gegenüber selbst ein welthaft denkender Mensch ist – wie das bei uns zutrifft –, dann kann die Theologie nicht, wie die Neuorthodoxie dies tat, von den nichtsäkularen Voraussetzungen der Offenbarung ausgehen – von der Autorität der Schrift, von der kerygmatischen Christusbegegnung oder von der Realität des Glaubensereignisses –, wenn etwas verständlich und sinnvoll sein soll; und dementsprechend können wir nicht in der Apologetik den biblischen Glauben voraussetzen und dann von da aus auf die Fragen nach der Welt übergehen, wie die Apologetik der Bibeltheologie dies tat. In der Situation von heute – sicherlich in Amerika und höchstwahrscheinlich auch auf dem Kontinent – ist die Aufgabe, Theologie zu treiben, in eine weitgehend säkulare Atmosphäre hineingestellt, in eine Atmosphäre, die zugleich Kirche und Welt, den Glauben so gut wie den Unglauben durchdringt und die es sehr schwierig, wenn auch nicht unmöglich macht, die Glaubenslehren für glaubwürdig und sinnvoll zu halten. In seiner solchen Situation können wir nicht die alten Bekenntnis- oder Bibelautoritäten voraussetzen, denn gerade sie werden, ob wir nun wollen oder nicht, von unserem säkularen Denken bezweifelt oder wenigstens in Frage gestellt, und so richtet unsere Säkularität an unseren Glauben Fragen über *sie*. Somit ist die Apologetik erstens notwendig, weil selbst gläubige Menschen der Kirche an grundlegenden Dingen des Glaubens zweifeln, und zweitens schwierig, weil die ältern neuorthodoxen Apologetikmodelle sich für uns nicht mehr eignen.

III.

APOLOGETISCHE TENDENZEN IN DER ANGELSÄCHSISCHEN LIBERALEN THEOLOGIE

Der andere Haupttypus der protestantischen Apologetik, der für die angelsächsische, nicht aber für

die zentraleuropäische Theologie charakteristisch ist, ist mehr von liberaler als von neuorthodoxer Art, denn er verwendet ausdrücklich irgendeine Philosophieform als Brücke zwischen dem Glauben und seinen Lehren einerseits und der modernen, säkularen Geisteshaltung anderseits.[17] Gegenwärtig bestehen zwei große Flügel dieser Art philosophischer Theologie oder religiöser Philosophie.

1. Die Apologetik der Prozeßtheologie

Die Prozeßtheologie stützt sich auf die metaphysische Philosophie von A. N. Whitehead und wurde von den Philosophen H. N. Wieman und Charles Hartshorne in verschiedenen Richtungen ausgearbeitet. Die Hauptvertreter dieser Schule sind gegenwärtig B. M. Meland, D. D. Williams, John H. Cobb jun. und Schubert M. Odgen.[18] Wie für die liberale Tradition, der sie angehören, ist für sie die Hauptaufgabe der Theologie Apologetik, d. h. die Aufgabe, die traditionellen Glaubenslehren dem modernen Geist verständlich zu machen und ihre Wahrheit in modernen Begriffen darzustellen. Um dieser Aufgabe willen müssen nach ihrer Ansicht die Kategorien des traditionellen Glaubens in eine moderne Metaphysik übersetzt werden, die a) dem Verständnis des modernen Menschen entspricht und b) sich doch mit einem «christlichen Verständnis der Dinge» vereinbaren läßt und dieses nicht zerstört. Wie sie glauben, eignet sich die Prozeßmetaphysik trefflich für beide Rollen: Sie ist modern und somit verständlich, da sie der modernen Wissenschaft, den modernen Anforderungen des Empirismus, den modernen ethischen und ästhetischen Kriterien usw. entspricht; und doch, so behaupten diese Autoren, machen sie ihre charakteristischen Züge zu einem überaus geeigneten Instrument zur Vermittlung christlicher Anschauungen. Beispielsweise ist für das Prozeßdenken Gott von Wesen aus eher auf die Welt bezogen als nichtbezogen, von eher dynamischem als statischem Charakter; er «fühlt» und leitet die Welt; er ist der Ursprung ihrer Werte, ohne daß er ein willkürlicher Herrscher oder Tyrann wäre, und er regt den Lauf der Welt eher an, als daß er ihn bestimmt. So lassen sich nach dieser Ansicht die biblischen Begriffe wie das dynamische Handeln Gottes in der Geschichte, seine liebende Sorge für die Welt, seine Öffnung auf die Zukunft hin als auf die Stätte des Heils, die Freiheit und Geschichtlichkeit des Menschen usw. in dieser Metaphysik viel verständlicher ausdrücken, als in den traditionellen aristotelisch-thomistischen Kategorien, die Gott als ein transzendentes, solitäres, unwandelbares und so unbezogenes Wesen ansehen. Vor allem sind sie sich bewußt, daß nur dann, wenn die «Mythen» des biblischen Glaubens auf diese Weise erschöpfend[19] in eine kohärente, geeinte metaphysische Sprache gebracht werden, der Glaube für die moderne Geisteshaltung überzeugungsmächtig und religiös glaubwürdig ist. Eine metaphysische Apologetik, um nicht zu sagen eine natürliche Theologie, ist notwendig, wenn das Christentum heute noch eine Lebensoption sein soll. Während die materiellen Inhalte dieser Sicht leidenschaftlich antithomistisch sind, erinnern seltsamerweise ihre formalen Züge sehr an die vertrauten thomistischen Strukturen, worin eine «säkulare» philosophische Epistemologie und Ontologie das Verständnisgerüst bilden, in welchem die Glaubenslehren zum Ausdruck gebracht werden.

Wie es auch bei ihrem katholisch-thomistischen Halbbruder der Fall ist, kommen die gegenwärtigen Schwierigkeiten dieser Form protestantischer Apologetik mehr von der philosophischen als von der religiösen oder theologischen Kritik her. Sicherlich hat der neuorthodoxe Protest gegen philosophische Theologie und natürliche Theologie, wonach beide den Glauben zerstören, noch immer einen großen Einfluß auf die meisten von denen, die Theologie ausschließlich in biblischer Perspektive treiben wollen. Nachdem in den letzten Jahren die biblische Theologie erlahmt ist, kommen aber die Hauptschwierigkeiten von der weitverbreiteten philosophischen Kritik der metaphysischen Spekulation her. Das entscheidende Argument dieser Theologie lautet: Nur eine metaphysische Interpretation religiöser Kategorien wird diesen Kategorien für einen modernen Menschen Sinn und Gültigkeit geben. Wenn aber ernstlich in Frage gestellt wird, ob die Metaphysik selbst für das moderne Denken verständlich und sinnvoll sei, dann steht diese Theologie sozusagen vor zwei Sortimenten zweifelhafter Sprachspiele statt vor einem. Nun ist es aber gerade der zentrale Charakterzug der typischsten Formen heutiger Philosophie – wenigstens im angelsächsischen Leben –, die Möglichkeit der Metaphysik von Grund auf in Frage zu stellen.

2. Die auf die Sprachphilosophie aufgebaute Apologetik und ihre Schwierigkeiten

Die in England und Amerika vorherrschende Philosophieform ist die sogenannte «Sprachphilosophie» – eine Sprachphilosophie positivistischer Art oder eine solche der «Alltagssprache» (was, grob

gesagt, auf den Gegensatz zwischen dem «frühen» und dem «späten» Wittgenstein hinausläuft). Der Wesenszug dieser Philosophie liegt darin, daß sie es aufgibt, um das Wirkliche und Letztgültige zu «wissen», und sich folglich mit der bescheideneren Rolle begnügt, die Formen des menschlichen Sprechens zu analysieren.[20] Diese Philosophie ist uns nicht behilflich, um das Wirkliche, das «tatsächlich Vorliegende» zu wissen. Sie spricht uns eher von den Formen unserer Rede; sie analysiert Sätze, die auf anderer Grundlage gemacht wurden (auf Grundlage der Wissenschaft, des gesunden Menschenverstandes, der Ethik, der Religion usw.); sie macht keine Aussagen über die Wirklichkeit an sich; sie unterrichtet uns über unsere Sprachgebräuche, sagt uns aber nicht, worauf sich unsere Aussagen «dem objektiven Sachverhalt nach» beziehen. Darum ist die Metaphysik, was sonst immer sie sein mag, kaum ein legitimer Zweig der philosophischen Forschung, und a fortiori wird eine natürliche Theologie unmöglich. Aus anderen Gründen, doch mit ungefähr dem gleichem Effekt haben auch der Existentialismus, die Phänomenologie, der empirische Naturalismus und andere wichtige Formen der heutigen Philosophie die Möglichkeit spekulativer Metaphysik in Frage gestellt. Mit andern Worten: Wie es scheint, halten die Philosophen die metaphysische Rede für ebenso «verrückt» und sinnlos wie die theologische Rede. Infolgedessen scheint es der Aufgabe der Apologetik wenig dienlich, wenn wir die eine Rede in die andere übersetzen. Wenn es der theologischen Reflexion darum geht, das religiöse Denken in die Begriffe der modernen Philosophie zu übersetzen, dann scheint angesichts des antimetaphysischen Charakters der modernen Philosophie eine auf die Metaphysik begründete Theologie die für heute am wenigsten erfolgversprechende Option zu sein.

Infolge einiger dieser Faktoren haben die schöpferischsten Theologen in dieser Schule ihr Denkbemühen von der metaphysischen Konstruktion als Grundlage einer Apologetik auf die linguistische oder phänomenologische Analyse verlegt. Das beste Beispiel dafür ist meines Erachtens Schubert Odgen. Während er vor einigen Jahren für die Apologetik eindeutig den Ruf erhob, die religiösen Kategorien seien in die Begriffe eines «neuklassischen Metaphysiksystems» zu übersetzen, nehmen seine apologetischen Argumente nun eine ganz andere Form an.[21] Durch die Analyse der unbewußten Voraussetzungen des sittlichen Handelns und intellektuellen Forschens findet Odgen in beiden eine Bejahung einer letzten Existenzordnung enthalten, die dem Gottesglauben äquivalent ist. Auf Grund der (für ihn) nicht wegzuleugnenden Wahrheit, daß der Mensch de facto an Gott glaubt, sind Aussagen über Gott verständlich und sinnvoll, und das Reden über Gott läßt sich rational verteidigen. Eine solche «phänomenologische» Analyse der Voraussetzungen aller Behauptungen und aller affirmativen Feststellungen ist selbstverständlich nicht das gleiche wie der Aufbau eines metaphysischen Systems, sondern eher ein phänomenologisches Prolegomenon zu der Metaphysik selbst sowie zu der Theologie, der Moral und der Wissenschaft. Wie der heutige problematische Charakter des Glaubens die neuorthodoxe Apologetik von ihrem ursprünglichen Gelände auf neue Gefilde getrieben hat, so hat die parallele Problematik der Metaphysik die philosophische Theologie zu einer phänomenologischen Analyse der unmittelbaren Erfahrung gedrängt, um so zugleich die Grundlagen der Philosophie und der religiösen Aussagen aufzudecken.

Der zweite Flügel der neueren philosophischen Apologetik in der Theologie ist jener gewesen, der nicht metaphysische Prozesse, sondern linguistische oder analytische Philosophie zu ihrer intellektuellen Grundlage nahm. Es bestanden nur wenige Möglichkeiten für eine auf den Positivismus gestützte christliche Apologetik.[22] Die spätere «Philosophie der Alltagssprache», die von der toleranteren Erforschung der Sprechweisen stammte, wie sie der späte Wittgenstein übte[23], öffnete indes das Tor für eine breite Vielfalt solcher philosophischer Verteidigungen des religiösen Sprechens im allgemeinen und des christlichen Sprechens im besonderen. Selbstverständlich waren solche Verteidigungen eine Form von Apologetik und nicht von natürlicher Theologie, da sie die Sinnhaftigkeit und Berechtigung des religiösen Sprechens aufzuzeigen versuchten und nicht sosehr die Gültigkeit einzelner Aussagen in dieser Rede, z.B. daß es verständlich und sinnvoll sei, zu sagen, «Gott ist» im Gegensatz zum Beweisenwollen, *daß* er ist. Wie gesagt, war es das Hauptdogma der Sprachphilosophie, daß die Rolle der Philosophie nicht das Wissen um die Wirklichkeit sei, wie immer diese auch bestimmt werden möge. Philosophisches Forschen unternimmt deshalb keinen Test; es verifiziert nicht induktive Feststellungen über «das, was vorliegt»; kein Philosoph kann aus philosophischen Gründen sagen, daß Gott ist und was er ist. Die Philosophie hat zur Aufgabe, unsere verschiedenen Sprechtypen zu analysieren und aufzuzeigen, wie die Worte gebraucht werden, welche Arten von Kri-

terien bestehen, um zwischen korrektem und unkorrektem Sprachgebrauch zu unterscheiden und somit zu sagen, welche Aussagen in diesem «Sprachspiel» sinnvoll und welche nicht sinnvoll sind. Philosophie ist «Rede über Rede» und geht darauf aus, durch die Erforschung unserer konfusen Sprachgewohnheiten zu einem Therapeuten oder Arzt für die schlimmsten unter ihnen zu werden. Wenn ein Sprachspiel gegeben ist, d. h. in einer Sprechgemeinde in Brauch steht, kann ein solcher Sprachanalytiker annehmen, daß es verständlich und sinnvoll ist, und so geht er durch seine Analyse dazu über, herauszufinden, welche Art von Verständlichkeit oder «Grammatik» diese Sprache tatsächlich besitzt. Er bringt kein vorgängiges Kriterium über Sinn oder Unsinn in diese Analyse; er «schaut und sieht» nur, was für Sprachgebräuche bestehen.[24] Im Fall des religiösen Sprechens hat der Philosoph weder für es noch gegen es zu argumentieren; von der Annahme ausgehend, daß dieses Sprechen «da» ist – und in der Christengemeinde scheint es da zu sein –, hat er es zu analysieren und aufzuzeigen, welches seine Grammatik ist, wie es die Wörter verwendet, wie es seine Aussagen bestätigt oder prüft, und was für einen Sinn es somit tatsächlich hat. Ist dieser Sinn einsichtig, mag er auch noch so «verrückt» oder seltsam sein, so ist im religiösen Sprechen eine Grammatik vorhanden, denn es ist anzunehmen, daß ein solcher Sprachgebrauch, der der sprachphilosophischen Attacke standgehalten hat, sich als wirklich sinnvoll und somit vertretbar erwiesen hat. Erzbischof Ian Ramsay, I. A. Crombie, Ninian Smart, John Hick, C. H. Hare, Donald Evans und viele andere bieten glänzende Beispiele für diese Rolle der philosophischen Apologetik.[25]

In der gegenwärtigen religiösen und theologischen Situation sind jedoch verschiedene Faktoren vorhanden, welche die Frage aufwerfen, ob diese Art von Apologetik wirklich so nützlich ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein macht. Wie bemerkt, muß die Philosophie der Alltagssprache annehmen, daß ein gegebenes Sprachspiel tatsächlich gegeben ist, d. h. daß es in einer Gemeinschaft tatsächlich verwendet wird, und erst dann kann sie dazu übergehen, es zu analysieren. Sie nimmt deshalb die Verständlichkeit dieses Sprachgebrauchs – daß diese Sprache der Verständigung unter ihren Benützern dient – zur Grundlage für ihre Analyse, und ihre Analyse legt nur diese Verständlichkeit, diese Fähigkeit, Sinn zu vermitteln, in philosophischer, reflexer und damit logischer Form vor. Eine solche Analyse vermag deshalb nicht, diese Verständlichkeit darzutun oder zu beweisen, religiöses Sprechen als lebensnotwendig zu empfehlen und einem säkularen Zweifler aufzuzeigen, warum dieses Sprachspiel an erster Stelle zu verwenden sei. Sie ist infolgedessen auch nicht imstande, Leuten, die sich fragen, ob religiöse Aussagen überhaupt einen Sinn haben, deren Sinnhaftigkeit darzutun – obwohl sie annehmen muß, daß dieser Sinn im aktiven Sprachgebrauch einer Gemeinschaft vorhanden ist.

Selbstverständlich hat die moderne Apologetik auf dieses Problem zu antworten. Zwar liegt das theologische Problem nicht darin, daß die religiöse Rede, während sie in der Kirche sinnvoll ist, für die säkulare Welt außerhalb der Kirche unverständlich ist, sondern darin, daß der Sinn dieser Rede sowie ihre Gültigkeit gerade in der Kirche problematisch ist, und zwar für Laien, Kleriker, Studenten und Theologen. Denn obwohl dieses Sprachspiel in Predigten, Gebeten usw. offiziell verwendet wird, dient es kaum der Verständigung in der kirchlichen Gemeinschaft; es wird nur von wenigen Gläubigen in der Kirche selber verstanden und nur selten von Angehörigen der Kirche zur gegenseitigen Verständigung über ihr Alltagsleben gebraucht. Das Problem liegt darin, daß die für die Sprachanalyse notwendige logische Bedingung hier nicht erfüllt ist: Dieses Sprachspiel ist nicht in aktuellem Gebrauch, es ist nicht tatsächlich «gegeben». Im Gegenteil ist die Aufgabe der Apologetik – in und für die Kirche – eben die, wenn möglich aufzuzeigen, daß ein christliches Sprechen, das gegenwärtig im Leben der Kirche relativ unverständlich ist, für den modernen Menschen von neuem verständlich und sinnvoll werden kann (so daß die Verkündigungs- und Liturgiesprache für die Gemeinde, die sie anhört, einen Sinn haben kann). Dies wiederum erfordert, darzutun, warum diese Sprache für das säkulare Alltagsmilieu, worin wir alle existieren, bedeutsam, sinnvoll und tatsächlich notwendig ist. Der Apologetik stellt sich die Aufgabe, nachzuweisen, wie die religiöse und somit auch die theologische Rede ein notwendiger Aspekt des zeichenhaften Ausdrucks unseres menschlichen Lebens ist und was so das kirchliche Sprechen im Hinblick auf die alltägliche säkulare Erfahrung besagt. Nur dann kann die Sprechweise der Kirche die Nützlichkeit zurückgewinnen, die sie in einem säkularen Zeitalter zu verlieren im Begriffe war. Ein kaum verständliches und deshalb gegenwärtig nahezu sinnloses Sprachspiel auf die Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu beziehen, ist aber nicht Aufgabe der Alltagsprachphilosophie,

die – damit sie mit einer apologetischen Funktion beginnen kann – annehmen muß, daß das kirchliche Sprechen auch tatsächlich verwendet wird.[26] Somit hat die Sprachphilosophie die gleichen Voraussetzungen zu machen, die die neuorthodoxe Apologetik gemacht hat: daß die Angehörigen der Kirche einen ungebrochenen Glauben haben, daß sie deshalb die Glaubensaussagen für ganz verständlich halten und infolgedessen um den Sinn der religiösen Rede wissen, deren sie sich bedienen. Und da diese Apologetikform auf den gleichen fraglichen Voraussetzungen beruht, verlor sie ihre Kraft zur gleichen Zeit wie die neuorthodoxe Apologetik.[27]

IV. WAS IST ZU TUN?

Da unsere Ausführungen uns in einem schwierigen Dilemma gelassen haben, fragen wir uns wohl, ob in dieser Lage überhaupt eine Theologie und a fortiori eine Apologetik möglich sei. Selbstverständlich kann man in einem solchen berichtenden Aufsatz nicht einen konstruktiven Entwurf zu einer neuen apologetischen Theologie ausarbeiten. Wir fassen jedoch unsere Meinung über das, was nun in dieser Sache zu tun ist, in einigen kurzen Thesen zusammen.[28]

1. Wenn die Situation des Christen in einer säkularen Kultur die eines «säkularen Christen» ist, d.h. eine religiöse Existenz, die von einem säkularen und zugleich von einem religiösen oder christlichen Verständnis seiner selbst und der Wirklichkeit charakterisiert und somit eine Existenz ist, die gleichermaßen von Zweifel wie von Glauben qualifiziert wird, dann ist sowohl für die Kirche als auch für die Welt die Sinnhaftigkeit und Gültigkeit der christlichen Glaubenssätze und -lehren, das Problem des «Glaubens», ein wahres Problem. Damit wollen wir sagen, daß die Frage nach der Sinnlosigkeit oder dem Zweifel innerhalb der Kirche ein Problem ist, mit dem sich die Theologie beschäftigen muß, wenn Theologie sowohl eine kirchliche als auch eine akademische Disziplin und damit eine Tätigkeit sein soll, die dem Leben der Kirche dient. Die dogmatische Theologie, die Theologie, mit der die Kirche sich selbst anspricht, muß sich infolgedessen ebenso sehr auf die Realität des Zweifelns wie auf die Realität des Glaubens richten. Damit fällt die klassische Unterscheidung zwischen einer bekenntnismäßigen oder dogmatischen Theologie, die den Offenbarungsglauben auf Grund der Autorität der Bibel annimmt, einerseits und der apologetischen Theologie, die sich an Nichtglaubende richtet, anderseits dahin. Die Theologie, mit der die Kirche sich selbst anspricht, muß sowohl bekenntnishaft wie apologetisch sein, und somit muß jede ernsthafte dogmatische Theologie einen apologetischen Einschlag haben. In diesem Sinn hatte die klassische liberale und traditionelle katholische Betonung der Apologetik gegenüber deren Verwerfung durch die Reformatoren und Barth recht.

2. Die gleiche Situation aber, welche die apologetische Theologie notwendig macht, macht sie auch äußerst schwierig. Die geistige Grundhaltung unserer Zeit, die heute das Bedürfnis nach einer apologetischen Theologie schafft, läßt gleichzeitig erfolgversprechende Apologetik als unmöglich erscheinen. Eine apologetische Theologie, die sich an die säkulare Geisteshaltung richtet (welche die Kirche unserer Zeit ebensosehr charakterisiert wie die «hellenistische Einstellung» das Erleben und Denken der Frühkirche charakterisiert hat) kann weder die Realität der Offenbarung und so die Autorität der Schrift (wie die neuorthodoxen Theologen dies taten) zum Ausgangspunkt nehmen noch die Möglichkeit metaphysischer Spekulation (wie die traditionelle katholische Theologie und die heutige philosophische Prozeßtheologie dies tut). Eine apologetische Theologie muß ausgehen a) nicht von der metaphysischen Analyse der Erfahrung, sondern von der unmittelbaren Erfahrung, und b) von der unmittelbaren alltäglichen, säkularen Erfahrung (von Erfahrung im allgemeinen, rein menschlichen Raum) im Gegensatz zu der speziellen «Glaubens»-Erfahrung – denn insofern wir diese Fragen und Zweifel erheben, stehen wir und unsere Gläubigen an diesem Punkt.

3. Eine Apologetik, die von der unmittelbaren säkularen Erfahrung ausgeht, kann infolgedessen nur die Form einer Einführung in die christliche Theologie haben. Sie kann nicht die Form einer natürlichen Theologie annehmen, da nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Vernunft imstande sei, durch metaphysische Forschung die letzte Struktur der Wirklichkeit aufzudecken. Wenn nicht anzunehmen ist, daß eine philosophische Analyse der unmittelbaren säkularen Erfahrung zur Wirklichkeit vorstößt, dann läßt sich erst recht nicht voraussetzen, daß sie festzustellen vermag, daß dieses Wirkliche eine christliche Form hat und daß der Gott des christlichen Glaubens sich verifizieren läßt. Zweitens: Obwohl die Säkularität unsere Existenz und damit unser Denken bestimmt, bleibt es dennoch wahr, daß «Glaube» eine andere Haltung als die der Säkularität ist, eine Haltung, die das in sich schließen kann, was an der säkularen

Einstellung gültig ist, jedoch sicherlich nicht mit allem übereinstimmt, was diese Geisteshaltung impliziert. (Wiederum muß man an die ganz ähnliche Situation der Theologie in der hellenistischen Umwelt denken). Die für den Glauben charakteristische Thematisierung des Lebens durch die Glaubensaussagen ist eine besondere Art von Lebensverständnis, eine einzigartige, aus einer besonderen Erfahrungslage und -weise erfließende Art, die Welt, die Geschichte und sich selbst wahrzunehmen. Deswegen kann keine Analyse der unmittelbar säkularen Erfahrung allein auf dem Weg über das Argument zur Haltung des Glaubens vorstoßen; rationale Überlegung und natürliche Theologie können die christliche theologische Rede nicht sichern oder direkt begründen. Sie können nur eine Vorbereitung, eine Hinführung auf das theologische Sprechen sein. In diesem Sinn haben die neuorthodoxen Theologen gegenüber der traditionellen katholischen und liberalen Abstützung auf die natürliche Theologie recht.

4. Somit besteht die Rolle der Apologetik als einer Einführung nicht darin, die Gültigkeit der christlichen Glaubenslehren zu beweisen, sondern die Sinnhaftigkeit des religiösen Sprechens im allgemeinen darzutun. Es läßt sich eine phänomenologische (oder hermeneutische) Analyse der alltäglichen Erfahrung durchführen, in der Absicht, diejenigen Dimensionen der alltäglichen Erfahrung aufzudecken, die ein religiöses Bekenntnis erfordern, wenn sie überhaupt verstanden werden sollen. Nur als Thematisierungen dieser Erfahrungsdimensionen haben religiöse Bekenntnisse im allgemeinen und das christliche Bekenntnis im besonderen «Sinn» – so passen sie in unsere alltägliche säkulare Erfahrung hinein; sie enthalten das, was in der Erfahrung enthalten ist, auf die sie sich beziehen. Jede Gruppe, jedes System von religiösen Bekenntnissen (d. h. jede Religion) stammt aus der Besonderheit einer besonderen religiösen Tradition und der Haltung, die sie verkörpert. Von jemand, der in dieser Tradition und damit in dieser Haltung steht, wird diese Besonderheit und der Ursprung dieser Bekenntnisse als Äquivalent für die Kategorie der Offenbarung verstanden. Die religiösen Bekenntnisse, mit Einschluß des christlichen Glaubens, «meinen» aber, d. h. thematisieren unsere alltägliche allgemeine Erfahrung der Kontingenz, Relativität, Autonomie, Schuld und Hinfälligkeit; Schicksal, Sünde, Tod sind es, um die es im Evangelium geht, und gehören doch sicherlich so gut wie Luft, Licht und Brot zu unserer alltäglichen säkularen Erfahrung. Diese religiösen Dimensionen der säkularen Erfahrung aufzudecken, ist Aufgabe einer Einführung. Diese Einführung ist insofern apologetisch, als sie die in der alltäglichen Erfahrung vorhandenen Beziehungspunkte für religiöse Bekenntnisse oder Kategorien aufzeigt und damit die Wichtigkeit und Bedeutung dieser Glaubenslehren, sozusagen ihre potentielle Gültigkeit, dartut. Die Einleitung hinwieder ist ein wesentlicher Aspekt der dogmatischen Theologie, insofern der erfahrungsmäßige, wenn nicht eidetische Sinn der theologischen Aussagen, die den Glauben der Christengemeinde zum Ausdruck bringen, hier abgeleitet und bestätigt wird.

Eine solche Apologetik als eine Hinführung zur Theologie und nicht so sehr als eine natürliche Theologie – als eine Spezifikation der Bedingungen, unter denen in der gewöhnlichen Erfahrung religiöse und christliche Bekenntnisse sinnvoll und potentiell gültig sind – steht der von Karl Rahner vertretenen Strömung der Apologetik viel näher als einer klassischen natürlichen Theologie oder einer traditionellen biblischen Theologie.[29] Wie die natürliche Theologie ist sie mit der Forderung nach einer säkularen Analyse als einer Vorbedingung zum Verständnis dessen, was die christliche Botschaft meint, einverstanden; aber wie die revelationistische Theologie anerkennt sie, daß die eidetische Struktur der christlichen Glaubenslehren einerseits und die Bejahung ihrer Gültigkeit anderseits von der Offenbarung abhängen, wobei die eidetische Struktur in den besonderen Ereignissen aufscheint, auf welche die Religion sich gründet, während die Bejahung ihrer Gültigkeit sich einzig aus der Glaubenserfahrung ergibt, die man in der geschichtlichen Glaubensgemeinde macht.

[1] F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (Berlin 1810). Bekanntlich hat auch P. Tillich seine Theologie als eine «apologetische Theologie» definiert.

[2] «Wir sindt allsampt zuo dem Tod gefordert vnd wirt keyner für den andern sterben. Sondern ein yglicher in eygener person für sich mit dem todt kempffen. In die oren kunden wir woll schreyen. Aber ein yeglicher mueß für sich selber geschickt sein in d'zeyt des todts... Hierin so muß ein yederman selber die hauptstück so einen Christen belange wol wissen vnd gerüst sein», sagte Luther in seinem Sermon zu Wittenberg am Sonntag Invocavit 1922: E. Hirsch, Luthers Werke in Auswahl, Bd. VII Predigten (Berlin [3]1962) 363.

[3] Zwei bekannte Stellen aus Calvin sind für die Haltung der Reformation zu den «menschlichen Vorstellungen» von Gott bezeichnend: «Daraus geht hervor, daß der Menschengeist zu allen Zeiten sozusagen eine Werkstatt von Götzenbildern gewesen ist... Es ist tatsächlich so: der Menschengeist, voll Hochmut und Vermessenheit, wagt sich einen Gott nach seinem Fassungsvermögen auszudenken, und weil er von Schwachsinnigkeit befallen, ja von scheußlichster

Unwissenheit umhüllt ist, so erfaßt er in Wirklichkeit an Gottes Statt ein nichtiges Ding, ja ein eitles Gespenst» (Unterricht in der christlichen Religion, übers. von O. Weber (Neukirchen-Vluyin ²1963) I, 11, 8, S. 45).

«Denn ich bin der Meinung, wir sollten beim Reden über Gott nicht weniger Ehrfurcht walten lassen als beim Denken. Denn was wir von uns selbst aus denken, ist töricht, und was wir dann aussprechen, ist unpassend. Wir müssen vielmehr ein gewisses Maß halten, und aus der Schrift ist eine sichere Regel für Denken und Reden zu entnehmen, nach der sich alles Sinnen unseres Geistes und alles Reden unseres Mundes zu richten hat. Aber was verbietet uns denn, mit klaren Worten zu entfalten, was in der Schrift für unser Fassungsvermögen schwierig und verwickelt ist, wobei freilich solche Auslegung nur in Ehrfurcht und Glauben der Wahrheit der Schrift selber dienstbar sein und in Zurückhaltung und Bescheidenheit geübt werden muß, auch nur beim rechten Anlaß zur Verwendung kommen darf» (ebd. I, 13, 3, S. 55f).

[4] Vielleicht der locus classicus für diese Typen apologetischer Argumente ist R. Niebuhrs «Nature and Destiny of Man» (Scribners 1941), Bd. I, 1–150, und «Faith and History» (Scribners 1949), insbsd. Kap. I, VI, IX, X. Ein anderes gutes Beispiel, worin das apologetische Argument weniger explizit vorliegt, ist E. Brunners «Der Mensch im Widerspruch», zweiter Teil. Vgl. auch A. Richardson, Christian Apologetics (Oxford 1947); J. V. Langmead-Casserly, The Christian in Philosophy (Faber and Faber 1949); L. Gilkey, Maker of Heaven and Earth (Doubleday 1959).

[5] Beispielsweise geht die lineare Auffassung der Zeit auch auf Zoroaster zurück; unsere westlichen Ideale der Individualität, Gemeinschaft, Freiheit, Gerechtigkeit, Ordnung und Wahrheit wurzeln auch im alten Griechenland; unsere Hochschätzung des Leibes und des Sinnenlebens gründet auch in der Renaissance und Romantik; unser Sinn für die Notwendigkeit der Freiheit, Unabhängigkeit und menschlichen Wohlfahrt im persönlichen, politischen, gesellschaftlichen und akademischen Leben wurde durch die Aufklärung gefördert. Zu erwähnen wäre auch der Einfluß von Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Marx und Freud auf die Bildung und Entwicklung von Ideen, die jetzt als «biblische Gedanken» angenommen werden.

[6] Dies ist besonders deutlich bei E. Brunner. Er verwendet in seinen Schriften alle von uns beschriebenen apologetischen Argumente, betont aber dabei, daß «Glaube» nicht aus rationaler Begründung, sondern einzig und allein aus der Begegnung mit Gott stamme. Dann geht er aber zu einer andern apologetischen «Taktik» über und legt dar: Da das säkulare Personverständnis auch eine Ich-Du-Begegnung einschließt, erweist sich der christliche Glaube, der diese Beziehung zu seinem Zentrum hat, als verständlicher und erhellender für die personale Existenz als jede andere Auffassung. Vgl. E. Brunner, aaO., zweiter Teil, und «Wahrheit als Begegnung» (Berlin und Zürich 1938).

[7] P. Tillich, Systematic Theology (University of Chicago 1951) Bd. I–III, insbsd. Bd. I, S. 3–71 = Systematische Theologie I–III (Stuttgart 1955–1966), insbsd. I, 9–83; The Courage to Be (Yale University Press 1952) = Der Mut zum Sein (Stuttgart ³1958; Hamburg 1965).

[8] G. Ebeling, Wort und Glaube (Tübingen ²1962), insbsd. Kap. II, VI, VIII, XI–XV; Das Wesen des christlichen Glaubens (Tübingen 1959), insbsd. Kap. I, VI–XI.

[9] J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München ²1965) 78, 81ff. 95ff. 210f. 240ff. Vgl. auch «The Category of the New in Christian Theology» in: M. Muckenhirn, The Future as The Presence of Shared Hope (Sheed and Ward, 1968).

[10] Vgl. «Theologie der Hoffnung» 20ff, 55ff, 80ff, 189–196, 247f, 261ff.

[11] Zu Moltmann vgl. «Theologie der Hoffnung» 156ff. Der Hauptgedanke des ganzen dritten Kapitels ist: Die gläubige Annahme und damit Erkenntnis der Auferstehung als einer objektiven historischen Wirklichkeit geht unserer Kenntnis der Macht, Treue und Verheißungen Gottes und so unsrem Glauben an Gottes Zukunft voraus und begründet sie – eher als daß umgekehrt der Glaube an die Auferstehung sich auf einen vorgefaßten Glauben stützen würde.

Zur Ansicht Pannenbergs, die Wirklichkeit der Auferstehung könne und müsse durch die Geschichtsforschung erwiesen werden, die dem Glauben vorausgehe, vgl. W. Pannenberg, Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, in: J. M. Robinson / J. B. Cobb, jr., Theologie als Geschichte = Neuland in der Theologie 3 (Zürich-Stuttgart 1967) 135–170. Vgl. auch W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 26–31, 85–107.

[12] Zu einer gründlichen kritischen Auseinandersetzung mit angeblich «geschichtlichen» Argumenten für die Auferstehung, während in Wirklichkeit einzig der Glaube diese Argumente plausibel macht, vgl. V. A. Harvey, The Historian and the Believer (Macmillan 1966), insbsd. 104–110.

[13] Zu Moltmann vgl. «Theologie der Hoffnung» 156ff., 163f. 173, worin er sagt: «Der (modernen) Erfahrung der Geschichte... begegnet... auch eine andere (christliche oder auf die Auferstehung folgende) Erfahrung der Geschichte» (S. 175; die in Klammer hinzugefügten Worte stammen von uns). Was heißt dies anderes, als daß der Glaube als Grund für die Annahme, eine Auferstehung sei möglich, vorausgesetzt wird?

Zu Pannenberg vgl. «Grundzüge der Christologie», S. 95: «Welche Möglichkeiten er (der Historiker) dabei in Rechnung stellen kann, das hängt freilich von seinem schon mitgebrachten Wirklichkeitsverständnis ab. Wenn der Historiker an seine Aufgabe in der Überzeugung herantritt, daß ‹die Toten nicht auferstehen›, dann ist es von vornherein ausgemachte Sache, daß auch Christus nicht auferstanden ist». Wir müssen uns jedoch fragen: Welchen andern Grund kann es gemäß einer Theologie, die von der natürlichen Theologie absieht, für den Historiker geben, um zu bestreiten, daß die Toten nicht auferstehen, d.h. um an die Möglichkeit einer Auferstehung zu glauben, außer eben den Glauben? Sicherlich nicht die Vernunft oder die Erfahrung! Die «Überlieferung» einer solchen Erwartung betonen, heißt einfach einen neuen soziologischen oder historischen Weg finden zur Beschreibung des Glaubens, der uns mit dieser Überlieferung verbindet. Auf jeden Fall würde jeder, außer ein Gläubiger, die «historischen» Gründe, die Pannenberg (S. 85–103) für die Realität der Auferstehung vorbringt, für äußerst schwach und ungesichert halten.

[14] Vgl. hierzu A. Camus, Le rebelle und La peste und J. P. Sartre, L'être et le néant.

[15] R. R. Rubinstein, After Auschwitz (Bobbs-Merrill 1966), insbsd. Kap. 2–8.

[16] Vgl. insbsd. W. Hamilton, The New Essence of Christianity (Association Press 1961); W. Hamilton / T. T. J. Altizer, Radical Theology and the Death of God (Bobbs-Merrill, 1966); T. J. Altizer, The Gospel of Christian Atheism (Westminster 1966) = Daß Gott tot sei (Zürich 1968); P. M. Van Buren, The Secular Meaning of the Gospel (Macmillan, 1963) = Reden von Gott in der Sprache der Welt (Zürich 1965).

[17] Die hier beschriebene Art philosophischer Theologie ist etwas anderes als die Weise, wie man in Kontinentaleuropa Heidegger verwendet – entweder in Bultmannschen Begriffen oder, wie das in den letzten Jahren der Fall ist, in Verwendung des spätern Heidegger. In Zentraleuropa bedient man sich (wenn überhaupt) der Philosophie dazu, das Ereignis der göttlichen Offenbarung und deren Inhalte in moderner Sprache zu interpretieren. Gott, die Offenbarung, der sakrale Charakter des Christusereignisses, die Autorität des apostolischen Kerygmas und der einzigartige, sakrale Charakter der Entstehung des Glaubens werden somit von Anfang an *vorausgesetzt;* sie werden weder philosophisch bewiesen noch einer philosophischen Kritik unterzogen und so in philosophische Begriffe übersetzt. Die Philosophie wird nur dazu verwendet, dieses vorgegebene theologische System (Gott, Offenbarung, Inkarnation und Wortereignis), das intakt und unübersetzt gelassen wird, zu interpretieren. Die Philosophie interpretiert bloß die Grundstrukturen dieser traditionellen «Wort-Gottes»- Theologie, kritisiert, übersetzt und transformiert sie aber nicht. In frappantem Gegensatz hierzu werden in der hier beschriebenen philosophisch-theologischen Überlieferung nichttheologische Kategorien von Anfang an als vorgegeben angenommen oder vorausgesetzt. Damit wird *jede* theologische Kategorie philosophischer Kritik, Neuinterpretation und Übersetzung unterzogen, und so darf man mit Fug und Recht behaupten, es werde hier keine echte Offenbarungskategorie als für die Theologie vorgegeben und grundlegend erachtet. Nur diejenigen theologischen Kategorien, die sich mit den Kriterien und Forderungen des philosophischen Systems vereinbaren lassen, werden nicht zurückgewiesen, was etwas ganz

anderes ist als die Art, wie Bultmann, Ebeling oder Ott Heidegger und Thomas Aristoteles verwenden!

In dieser Erörterung von Apologetikformen, die sich philosophischer Mittel bedienen, werden wir von einer Tradition absehen, die sich ebenfalls reichlich der Philosophie bedient hat, um theologische Kategorien zu kritisieren, zu übersetzen und so zu verändern: die idealistische Tradition, die im zwanzigsten Jahrhundert u.a. vertreten wird von A. S. Pringle-Pattison, The Idea of God in the Light of Recent Philosophy (Oxford 1920) und W. E. Hocking, The Meaning of God in Human Experience (Yale University Press 1912). Wir fühlen uns zu dieser Weglassung berechtigt, weil in der neueren Zeit idealistische Argumente so ganz unphilosophisch und untheologisch sind.

[18] A. N. Whitehead, Science and Modern World (Macmillan 1925); Process and Reality (Macmillan 1927); Religion in the Making (Macmillan 1926); H. N. Wieman, The Wrestle of Religion with Truth (Macmillan 1925); Religious Experience and the Scientific Method (Macmillan 1926); The Source of Human Good (University of Chicago 1946); Ch. Hartshorne, Beyond Humanism (Willett, Clark 1937); Man's Vision of God (Harpers 1941); The Divine Relativity (Yale University Press 1948); The Logic of Perfection (Open Court 1962). B. M. Meland, Faith und Culture (Oxford 1953); The Realities of Faith (1962); The Secularization of Modern Culture (1966); D. D. Williams, God's Grace and Man's Hope (Harpers 1949); John H. Cobb jr., A Christian Natural Theology (Westminster 1965); The Structure of Christian Existence (Westminster 1967); Sch. M. Ogden, Christ Without Myth (Harper and Row 1961); The Reality of God (Harper and Row 1966).

[19] In diesem Punkt bricht diese Tradition entschieden mit der zentraleuropäischen Verwendung der Philosophie, wie wir sie in Anm. 17 dargelegt haben. In der kontinentalen Theologie werden, wie die Vertreter der Prozeßtheologie sagen, mythische Kategorien nicht umfassend und total in Kategorien übersetzt, die für den modernen Menschen verständlich sind. Gott wird von der existentialistischen Philosophie nicht interpretiert; sein einzigartiges Wort an uns in Christus, in der Schrift und in der Verkündigung – das Wort-Ereignis – wird nicht von höheren philosophischen oder metaphysischen Kategorien vermittelt und der Vernunft zugänglich gemacht. So behält diese Theologie in ihrem Zentrum immer noch einen Rest «mythischer Rede» über das «Handeln», «Kommen», «Reden», «Richten», «Lieben» Gottes, die für moderne Menschen unverständlich ist. «Setze *alles* in metaphysische Kategorien um, oder gib es auf, von Entmythologisierung zu sprechen!» heißt die Parole der Prozesstheologie (vgl. S. M. Ogden, Christ Without Myth, insbsd. Kap. III und IV).

[20] Zu einer näheren Kenntnis der linguistischen Philosophie vgl. J. O. Urmson, Philosophical Analysis (Oxford 1956); G. J. Warnock, Englisch Philosophy since 1900 (Oxford 1958); A. J. Ayer u.a., The Revolution in Philosophy (Macmillan 1957); R. Rorty, The Linguistic Turn (University of Chicago 1967).

[21] Vgl. den neueren Aufsatz «The Reality of God» im gleichnamigen Buch (1965).

[22] Zur theologischen Verwendung des Positivismus vgl. W. F. Zuurdeeg, An Analytical Philosophy of Religion (Abingdon 1958).

[23] Vgl. insbsd. L. Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford 1953) = Philosophische Untersuchungen (Frankfurt a. M. 1960). Zu einer klärenden Erörterung des Unterschieds zwischen dem «frühen» und dem «späten» Wittgenstein vgl. G. J. Warnock aaO. Kap. 9–11 und J. O. Urmson aaO. Kap. 6–7.

[24] L. Wittgenstein aaO. § 66, S. 31; vgl. auch § 340, S. 109, und § 578, S. 152.

[25] I. Ramsey, Religious Language (SCM 1957); Freedom and Immortality (SCM 1960); Models and Mystery (Oxford 1964); Christian Discourse (Oxford 1965); J. Hick, Faith and Knowledge (Cornell Univ. Press 1957); Philosophy of Religion (Prentiss-Hall 1963); Evil and the God of Love (Harper and Row 1966). Besonders dienlich sind die Aufsätze von Crombie, Smart, Hare u.a. in: A. Flew / A. MacIntyre (Hrg.), New Essays in Philosophical Theology (SCM 1955).

[26] Diese Bemerkungen sind nicht so aufzufassen, als ob sie alle Möglichkeit zur Verwendung linguistischer Analyse in der heutigen Apologetik bestreiten wollten, sondern eher als Frage nach ihrer vorherrschenden Verwendung in der Vergangenheit. Beispiele für eine andere, schöpferischere Verwendung der Sprachanalyse sind D. High, Language, Persons and Belief (Oxford 1967) und schon vorher die Erörterung von «Grenzfragen» durch St. Toulmin in: The Place of Reason in Ethics (Cambridge Univ. Press 1964).

[27] Ein besonders sprechendes Beispiel für den parallelen Niedergang der biblischen Theologie und dieser Apologetikart bildet das Werk von D. Evans. In einem früheren, glänzenden Buch, The Logic of Self-Involvement (SCM 1963), wendet Evans die Methoden der Sprachanalyse (insbesondere die von J. L. Austin) auf eine im wesentlichen Barthsche theologische Position an. Er analysiert die «Sprache des biblischen Glaubens» besonders im Hinblick auf die Schöpfung, um die Grammatik und den Wortgebrauch, welche die biblischen Aussagen über Gott enthalten, ans Licht zu heben. Solange ein solcher biblischer Glaube für ihn einen sichern, schlüssigen und haltbaren Ausgangspunkt bot, der *an sich* keine grundlegenden theologischen Probleme aufwarf, war eine solche Methode dienlich. Sobald aber die biblischen Aussagen über Gott selbst zu einem ernsthaften Problem werden, wird diese Methode, die diesen Sinn von Anfang an voraussetzen muß, unmöglich. Infolgedessen hat Evans selbst diese Apologetikmethode aufgegeben und in seinen neuesten Schriften sich einem mehr phänomenologischen Vorgehen zugewandt, die die religiöse Rede von den Gnadenerfahrungen im christlichen Leben herleitet.

[28] Eine gründlichere Erklärung und Verteidigung dieser Anregungen ist in meinem vor der Veröffentlichung stehenden Werk «The Renewal of God-Language» (Bobbs-Merrill 1969) zu finden.

[29] Wir denken hierbei an das Werk «Hörer des Wortes» (München 1963), das in einer anthropologischen Analyse den Menschen als «Hörer des Wortes» definiert, d.h. als ein von Wesen aus religiöses Wesen, dessen Existenz von einer religiösen Dimension qualifiziert wird. Die Apologetik erstreckt sich jedoch nicht weiter und spezifiziert durch diese anthropologische Analyse nicht den Charakter der Offenbarung, zu deren Hörer der Mensch bestimmt ist. Jetzt aber leitet K. Rahner nach meinem Empfinden aus seiner früheren anthropologischen Analyse in bezug auf den Charakter des offenbarenden Gottes und seiner Botschaft eher zu viel ab.

Übersetzt von Dr. August Berz

LANGDON GILKEY

geboren am 9. Februar 1919 in Chicago, Mitglied der reformierten Kirche. Er studierte am Harvard College, an der Columbia University und am Union Theological Seminary, doktorierte 1924 in Philosophie und ist seit 1963 Professor der Divinity School der Universität von Chicago. Er veröffentlichte u.a.: The Renewal of God-Language (1969).

John Macquarrie

Die religiöse Sprache und die neuere analytische Philosophie

I. KRITERIEN DER FRÜHEN ANALYTISCHEN PHILOSOPHIE

Was ist das Wesen der religiösen Sprache, und was bedeutet eine solche Sprache? Vor 25 Jahren würde der typische Vertreter der analytischen Philosophie auf diese Fragen eine scharfe Antwort gegeben haben. Eine solche Sprache, hätte er uns gesagt, ist vollkommener Unsinn. Sie vermittelt keine Information über die Welt oder irgendeine Wirklichkeit.

1. Information und Emotion

Nicht allein der religiösen Sprache, sondern auch der Sprache der Moral und der Metaphysik wird jeglicher kognitiver Charakter abgesprochen; ihre Funktion bestand darin, einfach Emotionen wiederzugeben. Wenn man sagt: «Gott ist Liebe», so bedeutet dies nicht – nach Auffassung dieser Theorie – irgendeine Information über irgendeine geheimnisvolle Wesenheit, die «Gott» genannt wird, geben; es ist vielmehr eine komplizierte Form, einem Gefühl der Sicherheit oder des Glückes Ausdruck zu geben. Ebensogut könnte man «hurra» rufen. Ebensowenig bedeutet die Aussage: «Gewalttat ist unrecht», gewalttätigen Handlungen irgendeine geheimnisvolle Eigenschaft des Unrechtseins beilegen; sie ist nur Ausdruck eines Gefühles der Mißbilligung solcher Handlungen, so daß man ebensogut sagen könnte: «Gewalttätigkeit – pfui!»

Sehr schnell fanden sich Kritiker, die darauf aufmerksam machten, daß die Einteilung in informative und emotive Sprache eine übertriebene Vereinfachung bedeutet. Unsere Gefühle sind keine freischwebenden, rein subjektiven Regungen. Habe ich ein Gefühl des Wohlbefindens, dann steht dahinter der Gedanke, daß es Gründe gibt, dieses Gefühl zu nähren. Habe ich ein Gefühl der Mißbilligung Gewalttätigkeiten gegenüber, dann weil ich solche Handlungen als ablehnenswert beurteile. Vermutlich gibt es zwischen diesen zwei Kategorien der Sprache einen beträchtlichen Bereich von Mischformen, das heißt von Sprache, die sowohl Information mitteilt als auch Gefühle des Sprechenden wiedergibt.

2. Das Verifikationsprinzip

Doch die Gründe für die Kritik des Analytikers an der religiösen Sprache läßt sich sehr deutlich feststellen und verlangt eine eingehende Beachtung. Der Philosoph weist darauf hin, daß Aussagen über das, was Gott tut, oder über die Verkehrtheit gewisser Verhaltensweisen einer empirischen Grundlage zu entbehren scheinen. Geistliche sprechen häufig über die Frage: «Was wirkt Gott in der Welt?» Kann man ihren Worten irgendeinen Sinn, irgendeine wirkliche Bedeutung zuerkennen? Wenn jemand darüber spricht, was Präsident Nixon in der Welt tut, so kann ich dies verstehen und mir auch ein Urteil darüber bilden, ob seine Aussage richtig oder falsch ist. Präsident Nixon ist eine identifizierbare Person. Er läßt Dinge ausführen über eine identifizierbare Kette von Anordnungen, die in Washington ihren Ausgangspunkt hat; durch Presse, Rundfunk und Fernsehen und bisweilen auch durch direkten Augenschein kann ich feststellen, was er in einem bestimmten Augenblick tut. Ganz anders aber liegen die Dinge bei Gott. Weder er selbst, noch seine Wirkkräfte, noch seine Handlungen sind direkt zu beobachten, und mein Argwohn ist kaum zum Schweigen zu bringen, wenn ich feststelle, daß, was er angeblich in der Welt tut, für gewöhnlich weitgehend den Wünschen der Menschen entspricht, die davon sprechen.

Der Analytiker, der einer positivistischen Geisteshaltung huldigt (dem sogenannten «logischen Positivismus»), sieht, daß es klare Methoden zur Feststellung des Sinnes und des Wahrheitswertes von Aussagen über den Präsidenten Nixon gibt, da diese für jede Art von empirischer Verifikation offenstehen. Doch keinerlei empirische Verifikation scheint relevant für den Satz «Gott ist Liebe» oder «Gewalttat ist Unrecht», und so muß man sie zumindest von den Tatsachenfeststellungen ausschließen, obwohl der Positivist zweifellos zu weit gegangen ist, wenn er daraus den Schluß zog, sie müßten folglich ohne Sinn sein.

Doch in welche Übertreibungen der Positivist auch geraten sein mag, zumindest hat er klar Rechenschaft zu geben versucht von der Logik des vom Empirischen ausgehenden sprachlichen Ausdruckes, sowie von der Sprache der empirischen Wissenschaften, und gezeigt, daß weder moralische Urteile noch theologische Aussagen in die Kate-

gorie der empirischen Sprache gehören. Uns wird heutzutage so oft gesagt, der logische Positivismus sei tot, doch James Alfred Martin hat recht, wenn er immer wieder erklärt, die wesentliche Herausforderung des Positivismus bleibe bestehen. Der Positivist hat Ziele und Methoden der wissenschaftlichen Sprache gezeigt und dargelegt, wie diese Sprache sich von anderen Sprachformen unterscheidet. «Kann der Theologe vergleichbare Ziele benennen?» fragt Martin. «In welcher Beziehung steht der Gott, von dem er spricht, zu einer Welt, in der die ‹Freude der Erkenntnis› herrschen kann? Wenn er behauptet, eine Kenntnis von Gott zu haben, ist diese der wissenschaftlichen Erkenntnis ähnlich, ihr widersprechend oder mit ihr vereinbar? Der Anhänger des logischen Positivismus richtet an den Theologen eine moralische Aufforderung: daß er versucht, sich über das, was er sagt und was er nicht sagt, und darüber, wie er seine Aussagen rechtfertigt, ebenso klar zu werden wie der Wissenschaftler und seine positivistischen Interpreten. Dieser Aufforderung kann kein verantwortlich Denkender sich entziehen. Doch haben viele Theologen sich ihr zu entziehen gesucht, indem sie allzu leichtfertig und schnell über die «verkleidete Metaphysik» des Positivismus oder die «ganz anderen Ziele und Formen» des sprachlichen Ausdruckes des Theologischen geredet haben.[1]

3. Das Falsifikationsprinzip

Karl Popper war es[2], der darauf aufmerksam machte, daß der eigentliche Prüfstein für eine wissenschaftliche Theorie nicht ihre Verifizierbarkeit, sondern die Möglichkeit ihrer Falsifizierung ist. Denn um was für eine Theorie es sich auch handeln mag: irgendeine Verifikation wird sich vermutlich ergeben, wenn man sorgfältig genug danach sucht. Der wahre Wissenschaftler aber achtet darauf, ob seine Theorie falsifizierbar ist. Unwiderleglichkeit ist im Falle eines Glaubens keine Stärke, sondern eine Schwäche. Denn wenn es keinen Sachverhalt, keine Tatsache gibt, die gegen diesen Glauben ins Gewicht fallen oder auch nur als gegen ihn ins Gewicht fallend vorzustellen sind, dann muß der Glaube nahezu völlig inhaltsleer sein. Popper hat speziell die Freudsche Theorie von der menschlichen Psyche und die marxistische Geschichtstheorie als anschauliche Beispiele pseudowissenschaftlicher Theorien kritisiert, die an ihrer Unwiderleglichkeit leiden. Denn was immer geschehen mag: diese Theorien finden einen Weg, es mit ihren Prinzipien in Einklang zu bringen. Nichts, was überhaupt geschehen kann, wird als gegen die Theorie ins Gewicht fallend anerkannt. Das zeigt ganz einfach die Formlosigkeit und Leere solcher Theorien. Ein Glaube, der sich mit allem vereinbaren läßt, ist gleich einer Amöbe, die ständig ihre Gestalt wandelt, wenn sie ein Teilchen ihrer Nahrung nach dem anderen zu sich nimmt. Ganz offensichtlich kann diese Kritik unschwer auf die christlichen Glaubensinhalte ausgedehnt werden. Ist der Satz «Gott ist Liebe» mit jedem und jederlei Sachverhalt und Ereignis vereinbar – mit dem Erdbeben in Lissabon, mit Auschwitz, mit Hiroshima, mit Biafra...? Kann man sich tatsächlich kein Ereignis vorstellen, dessen Eintritt uns gleichsam zwingen würde zu sagen: «Gott ist nicht Liebe!» Und wenn man sich etwas Derartiges wirklich nicht vorstellen kann – was bedeutet dann die Behauptung, daß Gott Liebe ist, überhaupt noch? Wenn sie mit jedem und jederlei Sachverhalt und Ereignis vereinbar ist – wird sie dann nicht zur völlig leeren Behauptung?

Die «Liebe Gottes» ist ein sehr notorisches Beispiel für einen Ausdruck, der in der Hand der Theologen – um es mit Anthony Flews Worten zu sagen – «den Tod von tausend Einschränkungen und Modifizierungen» leidet. Der Gedanke wird derart verschwommen, breitgetreten und verallgemeinert, daß er in Wahrheit aufhört, überhaupt noch etwas auszusagen; und Sätze, in denen ein solcher Gedanke ausgesprochen ist, werden zu vollkommen leeren Feststellungen. Diese spezielle Form des Sprachmißbrauches scheint eine besondere Gefahr für die heutigen ökumenischen Theologen zu bilden. Sie möchten derart umfassende Begriffe einführen, daß sie schließlich diese Begriffe zu reinen Chiffren machen, die sich in einer vernünftigen Diskussion nicht mehr sinnvoll verwenden lassen. Ein Beispiel für eine solche übermäßige Ausweitung von Begriffen findet sich in dem jüngsten Buch von Hans Küng, *Die Kirche*. Ausdrücke, wie «Apostolische Sukzession» und «Unfehlbarkeit», werden so verbreitert und verallgemeinert, daß sie eher dazu beitragen, die ökumenische Diskussion lächerlich zu machen, als ihr zu dienen. Zu sagen, daß die ganze Kirche Nachfolgerin der Apostel ist, heißt etwas sagen, was so offenkundig ist, daß es bedeutungslos wird und uns nicht helfen kann – zum Beispiel die Bedeutung der Wahl des Matthias, Paulus' Anspruch, Apostel zu sein, und seine Ausführungen über die apostolischen Gaben oder das Problem der kirchlichen Ämter heutzutage, zu verstehen. Die Unfehlbarkeit in der Beständigkeit (indefectibilitas) aufgehen lassen, bedeutet Problemen

ausweichen, die man in aller Ehrlichkeit und Redlichkeit sehen muß, wenn ein wirklicher ökumenischer Fortschritt gemacht werden soll. Wo alles jedes Beliebige bedeuten kann, bedeutet es für gewöhnlich nichts.

II. NEUE ENTWICKLUNGEN IN DER ANALYTISCHEN PHILOSOPHIE

Die grundlegenden Herausforderungen von seiten der Vertreter der logischen Analyse bleiben bestehen und verlangen von seiten des Theologen große Sorgfalt, damit seine Sprache so klar und logisch wie möglich ist und daß er der Versuchung widersteht, sich ins Unverständliche, Mehrdeutige und Verschwommene leerer Verallgemeinerungen zu flüchten. Doch innere Entwicklungen der analytischen Philosophie selbst haben den Theologen günstige Ansatzpunkte beschert zur Ausarbeitung der Logik der religiösen Sprache. Ich möchte einige dieser Entwicklungen darstellen.

1. Das Prinzip des Sprachgebrauchs

Der erste Punkt war der schrittweise Abbau des Verifikationsprinzips, des eigentlichen Ecksteines des Positivismus. Dieses Prinzip scheiterte an zwei Schwierigkeiten. Die eine ist die Schwierigkeit, eine befriedigende Formulierung zu finden. Im Falle eines einfachen Satzes wie: «Auf der Matte sitzt eine Katze», ist das Problem der empirischen Verifikation ebenfalls einfach: Man geht hin und schaut. Ein anderer Satz wie: «Napoleon wurde bei Waterloo geschlagen», bietet schon bedeutend mehr Schwierigkeiten. Niemand kann hingehen und nachschauen, doch kann man von vornherein voraussagen, daß, wenn diese Behauptung zutreffend ist, in alten Berichten ein Niederschlag der betreffenden Erfahrungen zu finden sein muß. Weitere Probleme wirft die sprachliche Formulierung eines allgemeingültigen wissenschaftlichen Gesetzes auf. Und wenn man wissen möchte, was manche dieser Probleme für den Positivisten bedeuten, braucht man nur die erste Auflage von Alfed Ayers *Language, Truth and Logic* mit der zweiten Auflage zu vergleichen, in der er versucht, das Verifikationsprinzip neu zu formulieren. Hier unterscheidet er «starke» und «schwache» Formen der Verifikation. Doch ungeachtet all dieser Versuche, die unternommen worden sind, um zu einer adäquaten Fassung des Prinzips zu gelangen, muß man, glaube ich, der Feststellung zustimmen, die vor nicht langer Zeit Donald Hudson ausgesprochen hat: «Tatsächlich glaube ich nicht, daß jemals eine die Vertreter des logischen Positivismus völlig zufriedenstellende Formulierung ihres Verifikationsgesetzes gefunden worden ist.»[3] Die andere Schwierigkeit bestand darin, die Stellung des Verifikationsprinzips selbst als sinnvoller Satz fest zu begründen. Offenbar ist es nicht selbstverständlich oder eine Tautologie gleich den Grundprinzipien der Mathematik und Logik. Doch ist es nicht selbst ein verifizierbarer Satz. Aber was ist es dann? John Wisdom hatte zweifellos recht, wenn er schrieb: «Tatsache ist, daß das Verifikationsprinzip ein metaphysischer Satz ist – ein ‹schwerer Schlag›, wenn ich so sagen darf.»[4]

Das Verifikationsprinzip ist für alle Absichten und Zwecke durch das Prinzip des Sprachgebrauches abgelöst worden. Die Bedeutung einer «Sprache» läßt sich an der Art und Weise erkennen, wie sie in der Praxis gebraucht wird. Das aber schafft eine neue Situation für den Analytiker der religiösen Sprache. Er hätte niemals nachweisen können, daß eine solche Sprache eine empirische Verifikation gestattet, da sie ganz anderer Art ist als die Sprache der empirischen Abhandlung. Doch die Einführung des Gebrauchsprinzips bedeutet, daß die religiöse Sprache, weil sie anders geartet ist, deshalb nicht sinnlos zu sein braucht, ja daß sie vielleicht nicht einmal nur eine «emotive» Sprache ist. Doch nun ist es Sache des Theologen oder der Religionsphilosophen, zu zeigen, wie dieser Gebrauch ist und wie wichtig es ist, daß wir eine solche Sprache gebrauchen.

2. Die vielen Arten der Sprache

Eine weitere Entwicklung, die eng mit der ersten zusammenhängt, erwuchs aus der Erkenntnis, daß es eine große Vielfalt von Spracharten gibt. Es gibt vielerlei Gebrauch der Sprache und folglich auch vielerlei Sprachen. Ludwig Wittgenstein prägte den Ausdruck «language-games» (Sprachspiele). Der Gedanke dabei ist der, daß jede Art von Sprache ihre eigenen Gesetze, das heißt ihre eigene Logik hat, ebenso wie jedes Spiel seine eigenen Regeln hat. Natürlich gibt es in der religiösen Sprache ganz deutlich eine innere Logik, eine Reihe von Regeln, welche die Arten und Weisen bestimmen, in denen diese Art Sprache verwendet werden kann, und wir erkennen ohne weiteres zumindest die gröberen Verletzungen dieser Gesetze. So ist es zum Beispiel nach den Regeln des religiösen «Sprachspieles» durchaus sinnvoll zu sagen: «Gott ist Liebe», doch ist es ein Verstoß gegen die gleichen Regeln und

ein Unsinn, wenn man sagen wollte: «Gott wiegt fünf Milliarden Tonnen.» Das bedeutete in der besonderen Logik dieser Sprache eine Verwechslung der Kategorien. (Ich vermute sehr, daß die Aussage «Gott ist tot» ebenfalls eine Verwechslung der Kategorien ist.) Doch kann man sich auf die Dauer nicht mit einer inneren Logik zufriedengeben. Man muß auch fragen, ob dieses besondre Spiel des Spielens wert ist, ob und wie es zu den anderen Sprachspielen in Beziehung steht. Der Analytiker kann einwenden: Auch wenn die religiöse Sprache ihre eigene innere Logik hat, steht sie doch in keinem Zusammenhang mit der Familie der sinnvollen Sprachen. Auf der anderen Seite hat William Hordern den Gedanken vertreten, unter allen Sprachspielen, die gespielt werden, stelle die religiöse Sprache die Olympischen Spiele dar – die Spiele, bei denen die letzten und den höchsten Einsatz erfordernden Fragen entschieden werden.[5]

Wittgenstein hat auch von Sprachen als «Lebensformen» gesprochen; darüber werde ich an anderer Stelle noch mehr sagen. Auf jeden Fall aber liegt der springende Punkt darin, daß die Benutzer aller Arten von Sprachen aufgefordert sind zu sagen, wie die Logik jeder einzelnen beschaffen ist. Dieses Verfahren ist zweifellos empirischer als das derjenigen Theorien, die versucht haben, im voraus festzulegen, welche Sprachen als sinnvoll zu betrachten sind und welche als sinnlos.

3. «Analoge Modelle» der Sprache

Ebenfalls wichtig für das Problem der religiösen Sprache ist das neue Interesse an der indirekten Verwendung von Sprachen. Die älteren Analytiker vertraten für die Sprache die sogenannte «picture-theory» (Abbildtheorie). Wir finden sie zum Beispiel bei Bertrand Russel und in den frühen Schriften von Wittgenstein. Nach dieser Konzeption besteht die Welt aus einer unbestimmten Anzahl von Fakten; jedem Faktum entspricht ein Satz, so daß die Struktur der Sätze die Struktur der Fakten kopiert oder abbildet. Das bleibt zweifellos eine einleuchtende Theorie für einfache Sätze der Art wie: «Die Katze sitzt auf der Matte.» Doch ist sie heute allgemein aufgegeben.

Ein Faktor, der zur Aufgabe der «picture-theory» führte, war der Entwicklungsverlauf der Physik. Die Sprache der Physik wurde seit langem als Paradigma der empirischen Sprache schlechthin betrachtet, ja es gab sogar einmal eine als «Phsyikalismus» bezeichnete Theorie, die von Rudolf Carnap und anderen verfochten wurde. Nach dieser Theorie läßt sich jede sinnvolle Sprache im Prinzip auf die Sprache der Physik zurückführen. Doch die Sprache der Physik wurde immer geheimnisvoller. So ist heute anerkannt, daß das Atom und seine konstituierenden Partikel überhaupt nicht «abgebildet» (pictured) werden können. Wir verwenden in der Praxis eine Vielzahl verschiedener Modelle, um atomare und subatomare Phänomene zu erhellen, doch das sind nichtabbildende (non-picturing) Modelle, ja wir können es sogar als notwendig betrachten, eine Vielzahl von Modellen zu verwenden, die sich untereinander nicht leicht harmonisieren lassen. Diese Modelle der heutigen Physiker sind keine abbildhaften Modelle, sondern, wie Max Blanck sie genannt hat, «analoge Modelle». Ian Ramsey möchte sie lieber «disclosure models» (Erschließungsmodelle) nennen, denn sie bilden nicht im buchstäblichen Sinne das Atom (oder worum es sich sonst handeln mag) ab, sondern erschließen es auf diese oder jene Weise für unser Verständnis.

Indem er anerkennt, daß es einen Sprachgebrauch geben kann, der nicht abbildhaft ist, aber dennoch auf einem indirekten Weg ein Verständnis erschließt, hat der Vertreter der modernen logischen Analyse erneut seine Auffassung von der Sprache geweitet, und diesmal auf eine Weise, die für die Probleme der religiösen Sprache höchst bedeutsam ist. Denn die Gläubigen haben längst erkannt, daß ihre Sprache keine direkte, buchstäblich zu verstehende, abbildende Sprache ist, sondern eine Sprache von Symbolen und Analogien. Natürlich wäre es vollkommen falsch anzunehmen, daß die Symbole und Analogien der Religion in gleicher Weise fungieren wie die der Physik. Das Elektron ist trotz allem, wenn wir es auch nicht abbildhaft darstellen können, immer noch eine physikalische Wesenheit. Die Gott-Sprache ist grundlegend verschieden von der Elektron-Sprache. Doch das neuerwachte Interesse an der Entwicklung einer Logik «analoger Modelle» hat unausweichlich weit reichende Implikationen für eine Logik der religiösen Sprache.

Es ist weiter bemerkenswert, daß einige Vertreter der logischen Analyse, welche die Ansprüche der Religion bestritten haben, ihrerseits selbst eine Reihe sehr anregender Gleichnisse in die Diskussion gebracht haben. Eine der bestbekannten ist John Wisdoms Gleichnis von den beiden Männern, die darüber diskutieren, ob ein Gärtner kommt oder nicht kommt, um nach einem Stückchen Land zu sehen, und die Art der Argumente, die jeder von beiden zugunsten seiner Auffassung vorbringt. Dieses Gleichnis bringt Licht in das Wesen der

Auseinandersetzung zwischen Theist und Atheist und scheint anzudeuten, daß am Ende der Entwurf verschiedener Muster in der Welt und in der Erfahrung steht.[6] Basil Mitchell verwendet in eindrucksvoller Weise das Gleichnis von einem Untergrundkämpfer, der einen Fremden trifft, der behauptet, das Oberhaupt der Widerstandsbewegung zu sein; und der Untergrundkämpfer ist von der Begegnung mit dem Fremden so sehr beeindruckt, daß er ihm, trotz aller Unklarheiten der Situation, unbeschränkten Gehorsam verspricht. Dieses Gleichnis hilft uns verstehen, was «Glaube an Gott» in einer mehrdeutigen Welt bedeutet.[7] Doch auf die Beispiele selbst kommt es nicht an. Wichtig ist, daß die logische Analyse bereit ist, diese Form der indirekten Sprache zu verwenden, um von den Angelegenheiten des Glaubens zu sprechen.

4. *Die «selbst-adskriptive» Sprache*

Ich möchte nun auf die besondere Aufmerksamkeit kommen, die man gegenwärtig der sogenannten «self-ascriptive» (selbst-adskriptiven oder auto-adskriptiven) Sprache entgegenbringt. Ich habe bereits die alte Lehre des Physikalismus erwähnt, der zufolge sich jede sinnvolle Sprache grundsätzlich auf die Sprache der Physik reduzieren läßt. Wenn man die Dinge so sieht, wird selbst das menschliche Verhalten nach den Kategorien der behavioristischen Psychologie betrachtet, die sich ihrerseits in die Sprache der Physiologie und letztlich in eine rein physikalische Sprache übersetzen lassen. Doch auch wenn man nicht so weit geht, wie der Physikalismus, wird eine empirische Methode immer mehr oder weniger auszuklammern suchen, was für die Sinneserfahrung nicht zugänglich ist. Vor allem herrscht ein starker Argwohn Worten wie «Sinn», «Geist», «Bewußtsein» gegenüber, sowie allem, das nach inneren Zuständen oder einer Innenwendung aussieht. Den Empiriker interessieren offenbare, der Beobachtung zugängliche Fakten. Er muß daher, um das menschliche Verhalten in den Bereich der Wissenschaft hineinzubringen, radikal alles ausklammern, was nicht der wissenschaftlichen Beobachtung zugänglich ist, wenn manche Leute auch zu der Überzeugung neigen, ein solches Verfahren klammere gerade das aus, was am spezifischsten menschlich und personal ist.

Doch die jüngste Entwicklung in der analytischen Philosophie ist der reduktionistischen Methode im Studium des menschlichen Verhaltens gar nicht günstig. Ein wichtiges Buch, das die Unabhängigkeit und Unreduzierbarkeit dessen studiert, was wir «Logik der Person» nennen möchten, ist Peter Strawsons *Individuals*. Betrachten wir ein Verbum wie etwa «lieben»: Verwenden wir es in der dritten Person – «er liebt» – dann bezeichnet es vermutlich ein der Beobachtung zugängliches Verhaltensmuster, das sich in empirischen Begriffen beschreiben und kennzeichnen läßt. So können wir etwa sagen, daß Hans seine Schwester liebt, weil wir sein konkretes liebendes Verhalten beobachtet haben. Doch wenn wir das gleiche Verbum in der ersten Person gebrauchen – «ich liebe» –, dann liegt der Fall anders. Ich sage nicht: Ich liebe meine Schwester – weil ich mein eigenes Verhalten ihr gegenüber eine Zeitlang beobachtet hätte; vielmehr drücke ich in diesem Satz eine Haltung aus, die ich zunächst und zuerst als einen bewußten (und in diesem Falle liebenden) Antrieb zum Handeln erkenne. Sagen wir also: Das Verbum «lieben» ändert seine Bedeutung, wenn es konjugiert wird, und hat eine andere Bedeutung, je nachdem, ob es auto-adskriptiv (erste Person) oder hetero-adskriptiv (dritte Person) gebraucht wird? Das dürfte absurd sein. Wahr ist sicher, daß ein Verbum wie «lieben» in einer einzigen Bedeutung eine innere und eine äußere Bezogenheit vereint und daß es in seiner Logik stark verstümmelt würde, wollten wir versuchen, eine Seite dieser Bedeutung auf die andere zu reduzieren. Nach den Worten Strawson's «ist es wesentlich für die einzige Bedeutungsart, die (solche Verben) haben, daß beide Formen der Adskription vollkommen in Ordnung sind.»[8]

Strawson entwickelt ein weiteres Argument. Es hängt zusammen mit der Struktur der gewöhnlichen Sprache. Es gibt, so erklärt er, zwei grundlegende oder primitive Formen von Logik. Praktisch jeder Mensch «sieht die Welt» in diesen Formen. Jeder weiß, daß es zwar sinnvoll ist, wenn man sagt: «Hans wiegt 140 Pfund und der Tisch wiegt 80 Pfund», nicht dagegen, wenn man sagt: «Hans ist intelligent und der Tisch dumm». Tatsächlich haben sich in der Sprache eigene Formen des Sprechens über Dinge und eigene Formen des Sprechens über Personen herausgebildet, und die zweite Form des Sprechens darf nicht mit der ersten vermischt werden. Man könnte natürlich einwenden, unsere Sprache befinde sich hier in einem Irrtum. Strawson beschreibt aber nur, was tatsächlich der Fall ist, das heißt die wirkliche Sachlage: daß wir die beiden großen Kategorien: «Personen» und «Sachen», unterscheiden und für jede von beiden eine eigene Logik haben.

Die Bedeutung dieser Erkenntnisse für das Pro-

blem der religiösen Sprache liegt auf der Hand. Die religiöse Sprache ist eine Sprache, die weitgehend von Personen handelt. Sie würde zweifellos zerstört werden, wenn die Personen-Sprache auf die Ebene des Unpersönlichen reduziert würde. Die weitere Erforschung der Bedeutung und Logik der Personen, die für uns durch die weltliche Philosophie geöffnet worden ist, stellt ein Problem dar, das der Theologe und Religionsphilosoph nicht übersehen darf.

5. Die Sprache als «Lebensform»

Von großer Bedeutung ist der Akzent, den man heute auf den Einbau der Sprache in ihren menschlichen Zusammenhang verlegt. Der früheren Form der logischen Analyse dürfte mit einigem Recht der Vorwurf einer gewissen verzerrenden Abstraktion gemacht worden sein. Die Sprache wurde als ein Gebilde aus Worten und Sätzen betrachtet, die fast in einem leeren Raum unter dem Gesichtspunkt der Logik und der Syntax zu prüfen waren. Tatsächlich aber ist die Sprache der Spiegel des lebendigen Sprechens zwischen menschlichen Wesen. Die Sprache ist immer die Sprache von irgend jemandem und richtet sich immer an irgend jemanden. Die Heimstatt der Sprache ist die menschliche Gemeinschaft, in der sie gesprochen und gehört wird. Die Frage nach ihrem Sinn oder ihrem Mangel an Sinn läßt sich nur entscheiden, wenn man sie als einen Kommunikationsweg zwischen Personen betrachtet.

Bei der Diskussion über die Notwendigkeit, die Sprache in ihren menschlichen Kontext hineinzustellen und die frühere Auffassung über das Wesen der auto-adskriptiven Sprache, hat sich herausgestellt, daß in der neueren Entwicklung der analytischen Philosophie etwas ähnliches wie eine Konvergenz mit verschiedenen Anliegen der existentialistischen Philosophie aufzutauchen beginnt. Es ist anerkannt, daß die logische Analyse auf die existentiale Analyse bezogen werden muß, denn die Sprache selbst ist ein grundlegend existentiales Charakteristikum. Existentialismus und Empirismus sind vermutlich die beiden großen weltlichen Philosophien unserer Zeit. Doch in ihren beiderseitigen Bemühungen um Erforschung des Phänomens der Sprache finden sie anscheinend eine gemeinsame Grundlage. Vor allem ist es nicht schwierig, Parallelen zwischen der Behandlung der Sprache in der Philosophie Heideggers und einigen Gedankengängen des späten Wittgenstein aufzufinden.

6. Die Möglichkeit einer deskriptiven Metaphysik

Ich möchte zum Schluß auf das zu sprechen kommen, was wohl die überraschendste Entwicklung überhaupt ist, obwohl ich nicht glaube, daß sie wichtiger ist als die Entwicklungen, die wir bereits besprochen haben. Dieser letzte Punkt betrifft das unter den Vertretern der logischen Analyse neu erwachte Interesse an der Möglichkeit der Metaphysik. In den Tagen des Bildersturmes des logischen Positivismus war die Metaphysik zusammen mit Ethik und Theologie als reine Pseudo-Philosophie abgetan worden. Nachdem die polemische Phase vorüber war, unternahm man zunächst Versuche zur Rehabilitation der Ethik und bemühte sich zu beweisen, daß die ethische Sprache eine irgendwie rationale Grundlage hat und nicht reiner Ausdruck von Emotionen ist. Dann dehnte man die Rettungsaktionen auf die Religion aus, obwohl in Berichten zu diesem Thema, wie in dem von Richard Braithwaite, ein Versuch unternommen wurde, den religiösen Glauben dem moralischen Glauben gleichzustellen und eine Interpretation zu vermeiden, die in den Bereich der Metaphysik führen konnte. Diese Bemühungen um Rehabilitation von Ethik und Religion konnte durchaus als pragmatisch betrachtet werden. Schließlich sind Sittlichkeit und Religion Gegebenheiten des Lebens, und irgendwie muß man ihnen Rechnung tragen. Doch bis in die jüngste Zeit hinein war die logische Analyse nicht bereit, die Möglichkeit irgendeiner metaphysischen Diskussion dieser Themenbereiche zuzugeben, und an dieser Auffassung wird heute noch weithin festgehalten.

Ein Buch wie das von Alastair MacIntyre herausgegebene und erst 1957 erschienene *Metaphysical Beliefs*[9], steht fast allein da. Während die Autoren, die an diesem Buch mitgearbeitet haben, darin übereinstimmten, daß die «traditionelle Metaphysik tot» sei, gaben sie der Überzeugung Ausdruck, daß es in der Metaphysik Fragen gibt, die neu belebt und studiert werden müssen. Einen weiteren wichtigen Schritt zur Wiederaufnahme der Auseinandersetzungen mit dem Problem der Metaphysik bildete die von Peter Strawson in dem oben zitierten Buch eingeführte Unterscheidung zwischen der – wie er sie nennt – «deskriptiven» und der «nachprüfenden» (revisionary) Metaphysik. Strawson akzeptierte die erste dieser beiden Formen. Die deskriptive Metaphysik sagt uns, welches die allgemeinsten Kategorien sind, nach denen die Menschen ihre Erfahrung ordnen, und analysiert diese Kategorien. Die nachprüfende Metaphysik

ist nach Strawson ein zweifelhafteres Unterfangen. Diese Art Metaphysik sagt uns, auf welche Weise wir unsere Erfahrung verstehen sollten. Kants kritische Philosophie wäre, grob gesagt, ein Beispiel einer deskriptiven Metaphysik, während Hegels System ein anschaulicher Fall nachprüfender (revisionary) Metaphysik wäre.

Doch diese Unterscheidung zwischen den zwei Arten von Metaphysik läßt sich nicht leicht aufrecht erhalten. Wo hört die Deskription auf und geht über zur Interpretation? Kann es überhaupt eine deskriptive Metaphysik geben, die nicht zugleich interpretativ ist? Dann aber müßten wir fragen, an welchem Punkt eine interpretative Metaphysik zur nachprüfenden (revisionary) Metaphysik wird.

Vielleicht die eindrucksvollste Arbeit zur Frage nach der Metaphysik, die von einem Vertreter der analytischen Metaphysik geschrieben worden ist, dürfte das Buch von Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence* sein.[10] Munitz greift eine metaphysische Frage auf, und zwar eine sehr berühmte: «Weshalb gibt es eine Welt?», oder wie Leibniz es formuliert: Warum ist überhaupt etwas vorhanden und nicht gar nichts? – Auf der einen Seite verteidigt Munitz diese Frage gegen die Positivisten, die sie als sinnlos abtun möchten. Er argumentiert, daß sie sich in einer Weise formulieren läßt, die sie zu einer realen Frage macht. Auf der anderen Seite führt er aus, daß es keinen rationalen Weg gibt, auf diese Frage zu antworten, und hier scheint sich seine Kritik hauptsächlich gegen die traditionelle natürliche Theologie zu richten. Besonders ins Auge fallend an diesem Buch ist die von Munitz vorgelegte Analyse des logischen Status des Wortes «Welt», und sein sorgfältiges Nachforschen nach den verschiedenen Formen von Metaphysik, die im Laufe der Geschichte der Philosophie vertreten worden sind.

Das Interesse der Analytiker an der Metaphysik befindet sich noch in einem Anfangsstadium, verspricht jedoch hochinteressant zu werden. Es kann durchaus sein, daß die Metaphysik erneut die Geister bewegt, obwohl sie dann genügend analytische Verbindlichkeit und Redlichkeit in sich aufgenommen haben wird, um vor solchen spekulativen Übertreibungen sicher zu sein, wie sie in der Vergangenheit das Ansehen der Metaphysik untergraben haben. Die Bedeutsamkeit dieser neuen Entwicklung für die Theologie und die Religionsphilosophie ist so offensichtlich, daß sie keines eigenen Kommentars bedarf.

Ich habe in diesem Artikel die Aufmerksamkeit auf die Arbeit weltlicher Philosophen gelenkt, deren Interesse an der Theologie, wenn von einem solchen überhaupt die Rede sein kann, bestenfalls als beiläufig zu bewerten ist. Nichtsdestoweniger wollte ich zeigen, daß ihre Arbeit von höchstem Interesse für den Theologen ist. Zumindest kann sie ihn vor ungenauen und irreführenden Formen des Sprachgebrauches schützen. Doch sie bietet noch mehr: Zweifellos eröffnet sie Wege, auf denen sich eine fruchtbare theologische Arbeit in der heutigen Welt tun läßt. Viele Theologen haben bereits von den Vertretern der analytischen Philosophie gelernt und wenden ihre Erkenntnisse praktisch an. An erster Stelle unter ihnen steht Ian T. Ramsey, der gelehrte Bischof von Durham. Andere namhafte Theologen, die sich diese Erkenntnisse zu eigen gemacht haben, sind Frederick Ferre, John Hick, Dallas High und viele andere in England und in den Vereinigten Staaten. Und viele interessante Weiterentwicklungen sind von dieser Begegnung zwischen Philosophie und Theologie zu erwarten.

[1] The New Dialogue between Philisophy and Theology (New York 1966) 66–67.

[2] In The Logic of Scientific Discovery (London 1960).

[3] Ludwig Wittgenstein: The Bearing of his Philosophy on Religious Belief (London 1968) 20–21.

[4] Philosophy and Psychoanalysis (Oxford 1953) 245.

[5] In Speaking of God (New York 1964).

[6] Siehe: Philosophy and Psychoanalysis 149–168.

[7] New Essays in Philosophical Theology, hrsg. von A. Flew und A. MacIntyre (London 1955) 103–105.

[8] Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics (Garden City 1963) 106–107.

[9] Metaphysical Beliefs, hrsg. von A. MacIntyre (London 1957)

[10] The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology (New York 1965).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN MACQUARRIE

geboren am 27. Juni 1919 in Renfrew (Schottland), 1965 in der Anglikanischen Kirche zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Glasgow, ist Master of Arts, Doktor der Philosophie, der Literatur und der Theologie und seit 1962 Professor für systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York. Er veröffentlichte: Principles of Christian Theology (London 1966), God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology (London 1967).

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Der Versuch H. Duméry

Ein klassisches Thema der Fundamentaltheologie ist die Frage, ob Fundamentaltheologie Philosophie oder Theologie sei. Ein Autor, der diese Frage in ein ganz neues Licht gerückt hat, ist die einsame Gestalt von H. Duméry. Geriet er in diese Einsamkeit, weil seine Werke von Rom verurteilt wurden[1]; oder weil er ein spekulatives Problem berührte, das auf den ersten Blick nicht besonders aktuell zu sein scheint; oder weil man – seit Barth – das Gegenüber von Vernunft und Glaube, von Philosophie und Theologie anders versteht; oder weil man nach dem Aufkommen der Phänomenologie jede Rückkehr zur Metaphysik scheut? Wir hätten diese Gesichtspunkte gern in dieser Dokumentation beleuchtet, beschränken uns aber wegen Platzmangels auf die Erwähnung der Eigenart Duméry's: auf seine Suche nach einer Methode, durch die der Glaubensakt und die Thematisierung des Glaubensinhalts in ihrer Gültigkeit beurteilt werden können. Dazu benutzt er Husserls Phänomenologie und Blondels integrale Verantwortung des Glaubens. *Methodisch* stellt sich Duméry für diese kritische Beurteilung außerhalb des Glaubens.[2] Darin liegt wahrscheinlich das Besondere seiner Methode und gleichzeitig ihre verwundbarste Stelle, die sich immer wieder den Angriffen der Gläubigen anbietet – seien sie nun Theologen oder nicht.[3] Ihre Bedenken können mit zwei Fragen formuliert werden: Wie kann der (methodisch) Nichtgläubige ein gültiges Urteil über den Glauben fällen? und: Ist die Theologie nicht genug wissenschaftliche Verantwortung des Glaubens? Auf letztere Frage wird Duméry antworten, daß der Theologe (trotz seiner wissenschaftlichen Methode) dennoch innerhalb der Selbstverständlichkeit des Glaubens bleibt. Will er aus der «naiven» Haltung (Glaube und Theologie) zur «kritischen» Haltung kommen, wird er (methodisch!) den Glaubensakt und die inhaltliche Thematisierung dieses Glaubens in Klammern setzen und ausschalten müssen (die Husserlsche Epoche, d. h. Enthaltung). Von da aus ist dann ein Vernunfturteil über die Allgemeingültigkeit des Glaubens zu fällen. Es ist dann auch für das Auge des Nichtgläubigen möglich, dem Glauben den Charakter des simplen Vorurteils zu nehmen. Von da aus ist dann auch eine Antwort auf das vielgehörte Mißverständnis gegenüber Duméry möglich: Wie kann der (in dem soeben angegebenen Sinn aus Methode) Nichtgläubige über den Akt des Glaubens und seine Thematisierung im Bekenntnis sowie die Reflexion darüber in der Theologie ein für Gläubige und Nichtgläubige gültiges Urteil fällen? Natürlich kann sich der Gläubige durch Berufung auf die Offenbarung legitimieren; aber als bewußt Gläubiger kann er sich nicht verhehlen, daß beim Akt des Glaubens auch *allgemein* gültige Prozesse im Spiel sind; daß sowohl der Gläubige wie auch die Schrift den Glaubensinhalt innerhalb der Logik einer menschlichen Sprache formuliert. Die moderne Sprachanalyse und Hermeneutik ist mit letzterem Aspekt eifrig beschäftigt; die allgemein geltenden Prozesse, welche beim Glaubensakt wirksam sind, wurden beschränkt in der Freudschen Psychologie und der sich daraus ergebenden Wissenschaft vom Menschen durchleuchtet. Duméry will die Beschränkung dieser psychologischen Verstehensweise (z.B. Glaube ist Projektion, oder: Glaube ist Illusion) auf neue Art durchleuchten, so daß auch diese Prozesse in einer kritischen Methode legitimiert werden, die den hermeneutischen Zirkel der klassischen theologischen Glaubensanalyse durchbrechen will. Dazu entwickelt er eine Methode, die als Methode untersucht werden und auf ihre rationale Brauchbarkeit beurteilt werden müßte. Wir können hier nur feststellen, daß es keinen Sinn hat, diese gewaltige Bemühung Duméry's mit der Bemerkung zu übergehen, damit werde der Glaube zu einer subjektiven Angelegenheit. Was von diesem Religionsphilosophen neuen Stils als die zwei wichtigsten Probleme für den modernen Menschen, der mit dem bestehenden Glauben konfrontiert wird, aufgezeigt wird und was er an spekulativer Denkkraft in seinen Werken niedergelegt hat,[4] wird auch in Zukunft Beachtung für sich beanspruchen.[5] Während bei einem der beiden erwähnten Probleme (beim Suchen nach dem *logos* im institutionalisierten und aktiven Glaubensausdruck) die wissenschaftliche Reflexion schon in der Hermeneutik und den Methoden der Sprachanalyse einen großen Aufschwung genommen hat, wird das andere, mehr spekulative und die Phänomenologie übersteigende Problem (das Suchen nach der allgemein gültigen Vernünftigkeit hinter dem Phänomen des Glaubens) zumal das Feld des französischsprachigen Forschers.[6] In einer Nummer, welche die verschiedenen Versuche in der modernen Fundamental-

theologie inventarisieren will, um einen Weg aus der Sackgasse zu suchen, in die diese Disziplin hineingeraten ist, soll dieser Versuch Dumérys wenigstens erwähnt werden. Hier werden von einem Religionsphilosophen, der gleichzeitig Anthropologe sein will, Probleme gezeigt, die nicht ungestraft vernachlässigt werden können.

[1] Am 4. Juni 1958 wurden folgende Werke des damals achtunddreißigjährigen Duméry verurteilt: Philosophie de la religion (Paris 1957), zwei Bände; Critique et religion (Paris 1957); Le problème de Dieu en philosophie de la religion (Brügge 1957); La foi n'est pas un cri (Tournai 1957). Zu der Verurteilung s. AAS 51,8 (1958) 432. Nach Entlassung aus dem priesterlichen Amt, um die er ordnungsgemäß nachgesucht hatte und die ihm gewährt wurde, arbeitete Duméry in der gleichen Richtung weiter. Einige Veröffentlichungen über M. Blondel und eine Arbeit über Gott sind das Ergebnis dieser Bemühungen. Obwohl sein Traktat über Gott so gut wie fertig ist, wird es – wie St. Breton uns mitteilte – noch lange dauern, bis dieses seit langem erwartete Werk Dumérys erscheint. Für eine kurze Zusammenfassung von Dumérys Anliegen sei verwiesen auf J. Lacroix, La philosophie de la religion d'Henry Duméry: Panorama de la Philosophie contemporaine (Paris 1966) 84 bis 90; eine ausführlichere und mehr persönliche Orientierung bietet H. van Luijk, Philosophie du fait Chrétien (Paris Brügge 1964), mit ausführlicher Bibliographie.

[2] «Nous sommes à la recherche d'une méthode qui permettrait au philosophe de mener son enquête auprès de l'homme religieux et de décider ce qui vaut ou ne vaut pas, du point-de-vue de la raison» (Critique et religion, 45); «... Cette réflexion critique oblige la conscience à se dépendre de toute croyance comme engagement immédiat» (ebd. 24).

[3] Dieses methodische Absehen vom Glauben wird von vielen als eine Ablehnung des Glaubens verstanden, als eine menschenunwürdige primitive Phase. Nichts ist Dumérys Gedankengang fremder: «Je traite la fois comme un objet spécifique, irréductible à tout autre. Le but de la critique n'est pas de dissoudre: il est de comprendre. Et comprendre n'est pas expliquer, c'est à dire décomposer en éléments dénombrables» (Philosophie de la religion I, p. IX).

[4] Bei einer Beratung zu dieser Dokumentation, die ursprünglich viel ausführlicher gedacht war, aber aus Platzmangel auf diese kurze Bemerkung reduziert werden mußte, schrieb uns St. Breton: «Je m'étonne en particulier qu'en un temps où se pratique parmi les théologiens une liberté doctrinale sans précédent, où les pensées sont si peu structurées, où les vrais problèmes sont si peu souvent abordés de front, on paraisse si réticent à l'égard d'une œuvre comme celle de Duméry... A moins de se contenter de certaines phénoménologies descriptives, ou des certaines morphologie du sacré, toute compréhension en profondeur doit passer, à ses risques et périls, par une philosophie. L'important est que cette philosophie puisse poser des problèmes et secouer, le cas échéant, une vieille torpeur.»

[5] L. Boros, Entschematisiertes Christentum?: Orientierung 22 (1958) 152–154; 168–172; H. Duméry, Foi, raison et sympathie: L'Aventure de l'esprit II (Paris 1964) 129–143; Philosophie et religion: Bulletin de la Soc. Franç. de Phil. 59,2 (April-Juni 1965); L. Dupré, The problem of a philosophy of christianity: The modern Schoolman 44 (1966) 161–168.

[6] R. Virgoulay, Foi et critique. La philosophie de la religion et la théologie: Rech. de Sciences Rel. 54 (1966) 497–529; J. Mansir, Réflexions sur les conditions d'une critique philosophique de la foi: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 51 (1967) 149–185; A. Thiry, Philosophie du fait chrétien: N. R. Th. 88 (1966) 693–697; G. van Riet, Idéalisme et christianisme: Rev. de Phil. de Louvain 56 (1958) 316–428; Philosophie de la religion et théologie: ebd. 57 (1959) 415–437; J. Mouroux, La tentative de H. Duméry: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 43 (1959) 95–102; ders. und H. Duméry, Postface à un dialogue: ebd. 44 (1960) 89–97; L. Morren, La fonction religieuse de la raison: N. R. Th. 90,1 (Januar 1968) 23–30; R. Marlé, La philosophie de la religion de H. Duméry: Rev. Sc. Rel. 47 (1959) 225–241; L. Malevez, Le fait Jésus et la conscience projective dans l'œuvre de H. Duméry: N. R. Th. 89 (1967) 417–420.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Henri de Lubac

Teilhard de Chardins religiöse Welt

Oktav, 384 Seiten, Leinen
55.– DM, Bestell-Nr. 14696

Henri de Lubac schenkt uns mit diesem Werk die bedeutendste Interpretation der religiösen Gedankenwelt Teilhards. Es bietet nicht nur die Grundlage für das Verständnis seiner religiösen Schriften, sondern erschließt auch das dynamische Weltverständnis Teilhards. Die Herausschälung des christlichen Kerns eines durch und durch profanen wissenschaftlichen Ringens, das von modernen naturwissenschaftlichem Denken inspiriert ist, ist das Erstaunliche an diesem Werk. De Lubac analysiert die religiösen Schriften Teilhards, er arbeitet den Gedanken der Schöpfung im Sinne einer Kosmogenese und Christogenese heraus, die er der überlieferten Theologie gegenüberstellt, und er zeigt auch auf, wie Welterfahrung im vollmenschlichen Sinne und christlicher Glaube im Denken Teilhards zu einer dynamischen Synthese geführt haben. Der Band ist das Zeugnis eines großen Theologen und Freundes Teilhards, der bemüht ist, jedes durch ungerechtfertigte theologische Angriffe verursachte Mißverständnis zu klären.

Durch jede Buchhandlung erhältlich.

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien

Vorwort

Diese Nummer der Zeitschrift Concilium, Sektion Kirchengeschichte, möchte in Übereinstimmung mit den Beschlüssen der Redaktionskonferenz 1968 eine von verschiedenen Disziplinen verantwortete Darstellung zum Thema «Säkularisierung» geben. Concilium ist keine Zeitschrift für historische Fragen, sondern für Theologie. Die Theologie bemüht die Geschichte, um theologische Probleme der Gegenwart durch Licht aus der Vergangenheit zu erhellen. Den Redaktionsmitgliedern der Sektion Kirchengeschichte lag diese interdisziplinäre Zusammenarbeit sehr am Herzen. Sie sind überzeugt davon, daß es deshalb notwendig ist, die traditionelle Problemstellung und Methodik der Geschichtswissenschaft zu erneuern, indem man mit anderen Wissenschaften zusammengeht, die das aufgeworfene Problem beleuchten können. Der Historiker wird seine Abneigung gegen «das Allgemeine» ablegen müssen, wenn er nicht durch Bestehen auf der sogenannten «Einmaligkeit» der historischen Einzelheiten in eine Isolierung geraten will. Die methodologische Problematik, die sich hinter dieser Erneuerung der Geschichtswissenschaft verbirgt, hofft die Redaktion in einer späteren Nummer (1970) bearbeiten zu können.

Für die vorliegende Nummer wurden ein Psychologe und ein Soziologe gebeten, eine erste Darstellung der «Säkularisierung» zu geben: Was bedeutet sie in einem individuellen und einem gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß. Dieser Prozeß wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der «Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit» als «Mentalitäts- und Strukturwandel» charakterisiert.[1]

Angesichts dieses Mentalitätswandels behauptet *Fortmann*, daß der heutige individuelle Mensch von der archaischen Kultur und dem darin vorhandenen Verständnis der «beseelten Welt» qualitativ sehr weit entfernt ist: Der Mensch von heute steht einer Welt von neutralisierten «Fakten» gegenüber.

Was bedeutet diese Neutralisierung oder Säkularisierung nun unter soziologischem Gesichtspunkt? Der Soziologe *L. Laeyendecker* sucht dabei mit Recht nach einer *breiteren* Orientierung, also nicht nur nach einer aus der verminderten gesellschaftlichen Funktion der Kirche. Seine allgemeine Feststellung, daß «das christliche Bekenntnis als legitimierendes System aufs engste mit den gesellschaftlichen Strukturen zusammenhing, in denen es als sinnvoll erfahren wurde», ist Ausgangspunkt für die historische Fragestellung, die für das heutige Selbstverständnis der Kirche so wichtig ist: Wie ist diese über die Erfahrung hinausgehende Legitimierung zuerst aufgetreten? Wie hat sie sich manifestiert, und wie verliert sie sich wieder? In einer historischen Analyse werden dann die drei dialektischen Komponenten einer zusammenhängenden Kulturwelt – hier der westlich-christlichen – für eine Analyse befragt: der Mensch, die von ihm entworfenen Sozialstukturen und die legitimierenden Systeme.

Gern hätte die Redaktion allen drei ihre Aufmerksamkeit geschenkt; konstatiert wird, daß die individualpsychologische Erforschung auf der historischen Ebene (noch) fehlt. Die Hauptaufmerksamkeit konzentriert sich auf die Strukturen und die daran anknüpfenden rechtfertigenden Entwürfe, die in der alten Kirche, in der mittelalterlichen Christenheit und in der nachtridentinischen Kirche der modernen Zeit an Bedeutung gewonnen haben, sowie auf die innen und außen sichtbar werdenden Wandlungen, die zu der überaus differenzierten Gesellschaft des 20. Jahrhunderts geführt haben.

Laeyendecker definiert «Säkularisierung» – in diesem abendländisch-christlichen Zusammenhang – als «den Verlust an gesellschaftlicher Bedeutung der christlichen überempirischen Wirklichkeitsdefinition». Aber in der historischen Analyse muß zunächst betont werden, wie dieses «Christentum» die bis dahin herrschende Religion (hellenistische, römische) verdrängte und sich als neue sakrale Antwort auf die Wirklichkeitsfragen durchzusetzen suchte. In der Studie von *Every* wird die volle Aufmerksamkeit auf die gesellschaftlichen Determinanten dieses Umstellungsprozesses gelenkt, auch auf die Rolle des Priesters, die ausdrücklicher von *Meslin* behandelt wird; Klerikalisierung und Sakralisierung gehen in vielen Jahrhunderten des Christentums Hand in Hand. Da drängt sich dann wohl die Frage auf, ob die kirchliche Institutionalisierung nicht gleichzeitig zu einer Isolierung der Christen von der heidnischen Gesellschaft, und zu einer Isolierung der Priester von den Gläubigen führt. Als in der konstantinischen Ära der Gegensatz Kirche-Gesellschaft beseitigt wurde, ergab sich in verstärktem Maße eine Klerikalisierung, behauptet Meslin.

Die sakrale Gesellschaft der mittelalterlichen christlichen Welt bekam einen bisher unbekannten Grad der Stabilität, indem alttestamentarische und kosmologische Modelle die gesellschaftspolitischen und kirchlichen Strukturen in fast unlösbarem Griff

hielten. *Congar* hält es für schicksalhaft, wenn sich eine christliche Gesellschaft, in der man versucht, die allgemeinen Ansprüche der Botschaft Christi in gesellschaftlichen Strukturen zu verwirklichen, dabei auf die jüdische, also vorchristliche Vergangenheit bezieht. Auf diesem Weg erfuhr die christliche mittelalterliche Gesellschaft eine intensive Sakralisierung, die sich in allerlei Formen äußerte (Königssalbung, Königtum von Gottes Gnaden, Kirchenweihe, kultischer Ort des Priesters, Sonntagsfeier, Zehnt, Fasten, Sexualität): Die mosaische Welt setzte sich in der christlichen fort. Auch das Christenvolk lebte unter einem heiligen *Gesetz*, das von einem stets hierokratischer werdenden Regime getragen wurde. Anderseits aber wirkte diese immer intensiver werdende Sakralisierung und Klerikalisierung der Kirche der *Entsakralisierung* der weltlichen Gesellschaft in die Hand. Der Aristotelismus mit seinem Akzent auf dem *natürlichen* Ursprung der Staatsgesellschaft hilft dabei stark mit. Aber das wichtigste Interesse bleibt die moralische Gutheit der individuellen Person. Der theoretische Schritt zur Revolution als anerkanntem Mittel, einen ungerechten *sozialen Zustand* aus der Welt zu schaffen, wird nicht getan. Ein allumfassender sakraler *ordo*-Begriff setzt die Normen und führt zu gesellschaftlicher Fixierung, wie ja auch die als Norm betrachtete Vergangenheit höchstens einen *Reform*willen zur Wiederherstellung des Alten aufruft. Die metaphysische und kosmologische Verankerung, die dem von der Scholastik noch hinzugefügt wurde, wird aber durch die ersten Formen von Säkularisierung angetastet: in den Naturwissenschaften und im politischen Denken.

Marsilius von Padua und Willem von Ockham bringen den modernen Staat nah heran, mehr noch Machiavelli, indem sie von den Tatsachen ausgehen und positivistisch argumentieren. *Bornewasser* skizziert den Säkularisierungsprozeß in Staat und Politik von der Renaissance bis zur Französischen Revolution. Bewußt hat die Redaktion diesen *weltlichen* Entwicklungen ihre Aufmerksamkeit gewidmet: Die Kirchengeschichte ist nun einmal nicht zu verstehen, wenn man sie aus dem allgemeinen Rahmen löst. Auch hier fällt auf, wie neue Strukturen eine neue Legitimation suchen. Wichtig ist vor allem zu sehen, wie die quasi-religiösen Überlegungen aus der staatspolitischen Theorie gestrichen werden und rational-praktisches Denken beherrschend wird. Desungeachtet putzt sich das absolutistische Königtum des «droit divin» mit sakralen Gewändern auf. Es wird niemanden wundern, daß die Rolle der großen Reformatoren in diesem zweideutigen Prozeß selbst zweideutig erscheint; und nicht anders die großen Gestalten der «zweiten Scholastik».

Viel unmittelbarer bereiten die Naturrechtstheoretiker und die Naturwissenschaftler die säkuläre Theorie vor; die Säkularisierung der Wissenschaft führt schließlich zu einem – unannehmbaren – Säkularismus, behauptet *Dussel*. Aber ebenso war die Identifizierung christlichen Glaubens mit einer bestimmten historisch gewachsenen Kultur ein Irrweg, der sich rächen sollte.

Julia und *Fryhoff* zeigen, wie der Priester auf diese Säkularisierung durch Klerikalisierung reagierte. Er zeigt sich *gewollt* anders als der Laie: herausgehoben über die weltlichen Dinge, von denen er sich auch in kultureller Hinsicht abhebt, indem er sich auf das «Religiöse» beschränkt. Erst als die so aufgerissene Kluft zwischen Klerikalen und Antiklerikalen durch die viel wesentlichere Trennung in Christen und Nichtchristen überwunden wird, kehrt der Prieser in die Mitte des Volkes zurück, dem ihn ein jahrhundertelanger Prozeß entfremdet hatte.

Die heutige Sorge über die Reaktion von Priester und Kirche auf die Wandlungen, die sich in der Gesellschaft vollziehen, wird schließlich kritisch von *Comblin* betrachtet. Die Redaktion glaubte es nicht verantworten zu können, den Lesern nur eine historische Analyse des Säkularisierungsprozesses vorzulegen, ohne gleichzeitig im Lichte des Evangeliums eine kritische Bewertung der Säkularisierung zu versuchen. Comblin skizziert eindringlich die vorkonziliare kirchliche Ablehnung dieses Prozesses und zeigt dann, wie die neue Theologie die eigenen Werte und die Dynamik der Welt anzuerkennen sucht: Die Kirche will nicht mehr die Erde beherrschen, sondern ihr dienen. Eine positiv angelegte, theologisch fundierte Säkularisierungstheorie versucht das neue Verhältnis von Kirche und Welt zu umfassen. Comblin weist aber auch auf das Mystifizierungselement hin, das sich darin verbirgt: Reduzierung des Christentums auf eine hegelianisch-idealistische Sicht auf Religion, Geist und Geschichte, wobei die religionssoziologischen Untersuchungen des tatsächlichen Verlaufs und der Ursachen der Säkularisierung die (idealistische) Theorie scheinbar stützen. So wird dem heutigen Christentum anscheinend bestätigt, daß es mit dem Rhythmus der Geschichte «Schritt hält», so daß für Unsicherheit oder Verzweiflung kein Platz bleibt. Comblins grundlegende Bedenken gegen die Säkularisierungstheorie bezweifeln zunächst die Radikalität der festgestellten Veränderungen;

es findet nur eine Verschiebung zwischen sakral und profan statt. Der Mensch ist – und bleibt – profan *und* religiös zugleich; die neue Gestalt zeigt lediglich neue Formen der Sakralität. Es geht nur um Grenzverschiebungen, die von der neuen industriellen Stadtgesellschaft hervorgerufen werden, die die alten sozialpolitischen Strukturen endgültig umwirft. Eine optimistische Sicherheit (formuliert aus dem Säkularisierungsmythos, daß die Geschichte uns das «wahre» Christentum bringe) legt der nachkonziliaren spirituellen Schwäche eine Maske vor.

Hat hier vielleicht der christliche Osten ein Wort mitzureden? Denn er glaubt sich ja gegen einen internen Säkularisierungsprozeß durch eine *eigene* Auffassung vom christlichen Dasein als «fortschreitender Umformung der Menschheit zum Gleichbild des auferstandenen Christus» gefeit. *Dalmais* weist aber darauf hin, daß sowohl die ostkirchlichen Strukturen wie auch die Konzeption von der Beziehung des Menschen zu Gott tiefgehend von einer vorchristlichen Idee des Heiligen geprägt sind, deren bevorzugter Ausdruck der byzantinische Kaiserkult war. Byzantinisierung, Sakralisierung und Isolierung sind Schlüsselworte zum Verständnis der Situation im christlichen Osten, wo erst zögernd gefragt wird, was denn wohl der bleibende Wert dieser byzantinischen Auffassung vom Sakralen für die Orthodoxie sein kann, vornehmlich in einer Welt, die von einer offiziellen atheistischen Ideologie beherrscht wird, und wo die theologische Entwicklung intensiv fortgeschritten ist.

Die Situation in Ost und West ist zu unterschiedlich, ist zu sehr von spezifisch kulturellen und geschichtlichen Hintergründen bestimmt, als daß eine gemeinsame Antwort auf die erwähnte «spirituelle Schwäche» möglich wäre. Aber Dialog und Forschung bleiben notwendig.

ANTON WEILER

[1] «Mutatio mentis et structurarum» (Constitutio Gaudium et Spes, Nr. 7).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Leonardus Laeyendecker

Säkularisierung unter soziologischer Perspektive

Die soziologische Erforschung von Phänomenen, die mit Ausdrücken wie Säkularisierung, Sakralisierung, Entsakralisierung u. ä. zusammenfassend bezeichnet werden, stößt auf manche Schwierigkeiten. Zunächst ist da die Verwirrung der Termini und Begriffe: Die Bedeutungen, die von den verschiedenen Autoren mit den Bezeichnungen verbunden werden, weichen sehr voneinander ab; außerdem zeigt sich, daß ihr Gebrauch an traditionell-christliche Auffassungen von Religion und Kirche gebunden ist. Der Versuch, neue Perspektiven zu öffnen, ist selten.[1]

Diese Orientierung läßt sich auch an den soziologischen Untersuchungen zu diesem Problemgebiet wiedererkennen. Die Soziologen haben – nicht ganz zu Unrecht, so daß es auch nicht ganz unverständlich ist – das Säkularisierungsproblem zumal an Begriffen erforscht, die eine sich mindernde kirchliche Bindung aufweisen. Wir verfügen demzufolge über eine große Zahl von Studien über kirchliche Teilhabe, aber nicht oder doch kaum über Untersuchungen, in denen eine breitere Thematik zur Sprache kommt.[2]

Schließlich hat das soziologische Denken auf diesem Gebiet besonders eng mit andern Disziplinen zu tun; vor allem ist dabei an die philosophische Anthropologie und die Theologie zu denken. Philosophische Überlegungen lassen sich in der empirischen Soziologie schon sonst kaum vermeiden; auf diesem Problemgebiet spielen sie aber eine überaus wichtige Rolle. Das heißt also: Das letzte Wort wird nicht von der Erfahrung her gesprochen.

Wenn im folgenden der Versuch gemacht wird, einige grundlegende Zusammenhänge aufzuzeigen, muß mit all dem in dem Sinn gerechnet werden, daß die Darstellung eine philosophische Entscheidung voraussetzt, die ihre Brauchbarkeit in der Forschung erst ungenügend bewiesen hat.[3]

1. Die gesellschaftliche Wirklichkeit als menschliche Konstruktion

Schon bei seiner Geburt ist der Mensch von einer Vielzahl von Einrichtungen umgeben, mit denen die Gesellschaft die Art des Handelns vorschreibt.

Da er seiner Natur nach von großer Bildsamkeit ist, wird er im Erziehungsprozeß kulturell auf eine Weise geformt, die letztlich keinen praktikablen Unterschied zwischen Natur und Kultur mehr zuläßt. Die Personwerdung vollzieht sich in der Gesellschaft.

Soweit unsre Kenntnis von der menschlichen Geschichte reicht, läßt sich das Vorhandensein von Institutionen verzeichnen. Wie sie ursprünglich entstanden sind, ist empirisch nicht festzustellen. Jedes Wort darüber ist deshalb absolut spekulativ. Unsre Kenntnis von der Dynamik des Institutionalisierungsprozesses und der Institutionen beruht auf einer Analyse der Gegenwartswirklichkeit. Diese Kenntnis läßt sich bei der Beschreibung und Erhellung der (für uns erkennbaren) Vergangenheit benutzen. Was lehrt uns diese Analyse?

Im Institutionalisierungsprozeß wird menschliches Denken und Handeln zu mehr oder weniger stabilen Denk- und Handlungsmodellen objektiviert. Diese erhalten ein in gewissem Sinn unabhängiges Dasein und wirken notwendig auf den Menschen zurück. Sie kommen, nach Worten Durkheims, von außen her zum Menschen und haben einen verpflichtenden Charakter.[4] Jedes verselbständigende, versachlichende Denken muß aber vermieden werden, denn diese objektiven Formen entstehen aus dem subjektiven Handeln der Individuen und bleiben auf Grund dieses subjektiven Handelns bestehen. Als lebendige Wirklichkeit sind sie lediglich im Handeln von Individuen erkennbar und bestehen nur, insofern Individuen «in Übereinstimmung» handeln.

Daß die Menschen so handeln, wie sie handeln, hat einen bestimmten Sinn. Eine entgegengesetzte Voraussetzung kann für die Anthropologie kein Ausgangspunkt sein. Dieser Sinn wird vom Menschen selbst bestimmt und findet Ausdruck in der Sprache, die ihrerseits die fundamentalste aller Institutionen ist. Die Sprache ist, mit andern Worten, Ergebnis menschlichen Handelns und macht Handeln möglich; sie ist Ergebnis und Mittel der Kommunikation. Gerade weil die Sprache Sinnmitteilung möglich macht, kann ein objektiviertes Ganzes menschlicher Sinngebung entstehen. Die menschliche Erfahrungswelt wird auf diese Weise sinnvoll geordnet.

Die gesellschaftlich vorgeschriebenen, als sinnvoll erfahrenen und akzeptierten Arten des Denkens und Handelns haben eine Beziehung zu allen Lebensgebieten. Sie können von begrenzter Dauer und Wirkung, aber auch sehr dauerhaft und fundamental sein. Letztere zentrieren sich zumal um die Kernaspekte des menschlichen Lebens: Geburt, Tod, Erziehung, Schicksal, Bestimmung. Dazwischen gibt es viele Abstufungen. Außerdem lassen sich die Institutionen in Institutionssektoren gruppieren: politische, wirtschaftliche, familiale, religiöse Institutionen u. ä.

Der Institutionalisierungsprozeß schließt Legitimierung ein, verstanden als Erklärung und Rechtfertigung des institutionellen Handelns.[5] Dabei lassen sich mehrere Ebenen unterscheiden. Eine beginnende Legitimierung läßt sich im System der linguistischen Objektivierung finden. Die Ebene heißt hier: Das ist die Art, wie die Dinge getan werden. Sinn *und* Rechtfertigung des Handelns schlägt sich in ihrer sprachlichen Formung nieder. Auf einer zweiten Ebene stehen rudimentäre theoretische Propositionen in Form von Sprichwörtern, Sprüchen, Legenden und Volkserzählungen. Als dritte Ebene könnten spezialisiertere Erkenntnisganzheiten oder Wissensganzheiten genannt werden, die mit Beziehung auf Institutionssektoren formuliert sind. Auf oberster Ebene finden sich die Lebensanschauungen und Weltanschauungen, die alles menschliche Handeln umgreifen und die größte Reichweite haben. In diesen legitimierenden Systemen finden die Geschichte der Gesellschaft und die Lebensereignisse der Individuen, speziell mit Beziehung auf Grenzsituationen, einen «sinnvollen» Platz.

Die legitimierenden Systeme bestehen aus Erkenntniselementen und normativen Elementen: Ideen von dem, was einerseits ist und anderseits sein soll. Sie umgreifen also eine bestimmte Wirklichkeitsdefinition, die auf bestimmte Sektoren oder auf die totale Wirklichkeit Bezug haben kann.

Die Entwicklung dieser legitimierenden Systeme umgreift auch einen Objektivierungsprozeß; außerdem findet eine Ansiedlung von Wissen statt und folglich auch eine Ansammlung von Wissen. In diesem Wissen sind verschiedene Grade rationaler Systematisierung möglich: z.B. vorwissenschaftliches und wissenschaftliches Wissen. Auch diese legitimierenden Systeme existieren mehr oder weniger unabhängig von den Individuen. Aber gesellschaftlichen Wirklichkeitswert haben sie erst, wenn und soweit es – nach der Terminologie Webers – Träger gibt;[6] wenn und soweit sie im Denken und Handeln von Individuen tatsächlich gelebt werden. Das ist aber nur möglich, wenn diese legitimierenden Systeme für die Betroffenen sinnvoll sind und für ihre konkrete Lebenssituation sinngebende Bedeutung haben. Mit einem Wort: Eine Norm wird

solange aufrechterhalten, wie sie als Norm für sinnvoll gehalten wird. Wenn sie sinnlos wird, wird sie nicht mehr aufrechterhalten und existiert sie soziologisch nicht mehr.[7]

Die legitimierenden Systeme setzen also Menschen, Gruppen, Beziehungen und Prozesse voraus. Von Berger und Luckmann wird das die soziale Infrastruktur genannt, die in gewisser Hinsicht gleichzeitig auch Glaubwürdigkeitsstruktur ist.[8] Damit ist gemeint, daß Menschen in ihren gesellschaftlichen Verbänden das legitimierende System füreinander durch die Wirklichkeit lebendig halten, indem sie sich seine Objektivität gegenseitig bestätigen. Auch das geschieht auf mehreren Ebenen: z.B. einfach dadurch, daß man innerhalb der legitimierten Institutionen handelt; oder – sehr formell – durch offizielle Erklärungen über die legitimierten Institutionen. Dafür sind natürlich diejenigen wichtig, welche die Aufgabe haben, die Wirklichkeitsdefinition, wie sie in den legitimierenden Systemen zum Ausdruck kommt, aufrechtzuerhalten. Diese Aufgabe kann auch offiziell zuerkannt werden und bildet dadurch ein Element im institutionalisierten und legitimierten Modell.

In dieser Sicht besteht also eine dialektische Beziehung zwischen Personen, gesellschaftlichen Strukturen und legitimierenden Systemen. Sie alle sind in ihrer Existenz voneinander abhängig, obwohl natürlich auch Spannungen bestehen können. Veränderungen in einem von ihnen brauchen nämlich nicht *unmittelbar* Veränderungen in dem andern zu folgen. In pointierter Aussage heißt dies, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit in all ihren Aspekten ein Ergebnis des menschlichen Zusammenlebens ist. Vorgeschriebene Handlungsweisen, Erkenntnisse und Normen ergeben sich aus dem Miteinanderwirken der Menschen. Mit Beziehung auf Erkenntniselemente und normative Ideen kann behauptet werden, daß sie notwendig gesellschaftlich bestimmt sind. Das gilt auch für die sogenannten religiösen Ideen.

2. *Christliche Wirklichkeitsdefinition*

Mit dem Terminus Religion berühren wir ein zentrales Problem im Nachdenken über die Säkularisierung. Die Frage ist nämlich, wo in dem oben skizzierten Gedankengang die Religion ihren Platz hat *und* was an ihr das Wesentliche genannt werden soll.

Darüber besteht – natürlich! – keine Übereinstimmung. Die Uneinigkeit betrifft vor allem die Frage, ob jede Weltanschauung in dem oben skizzierten Sinn – als totale Wirklichkeitsdefinition – Religion genannt werden soll oder nur jene Weltanschauung, die einen Verweis auf eine «über die Erfahrung hinausgreifende Wirklichkeit» einschließt.[9] In der abendländischen gemeinsamen Sprache wird Religion fast immer im letztgenannten Sinn verstanden. In diesem Rahmen ist auch der Begriff Kirche von Interesse, die als die Weltanschauung einschließlich der dazugehörigen sozialen Infrastruktur zu verstehen ist. Die abendländische gemeinsame Sprache über Religion hat mit andern Worten einen theistischen, dualistischen und ekklesiozentrischen Charakter.[10]

Wenn wir hier Religion als eine spezifische Wirklichkeitsdefinition in Form des Christentums verstehen – wobei die vielerlei Varianten darin außer Betracht gelassen werden sollen –, kann gesagt werden, daß die Kirche darauf gerichtet gewesen ist, ihre spezifische Wirklichkeitsdefinition lebendig zu halten. Sie hat die Wirklichkeitsdefinition in einem komplizierten Komplex von Lehrsätzen, Verhaltensregeln, Ritualformen und Organisationsstrukturen konkretisiert, die für ihre Mitglieder das für ihr persönliches Leben notwendige Interpretations- und Orientierungsschema bilden sollten. Diese Wirklichkeitsdefinition konnte so lange lebendig bleiben, wie sie in der konkreten Lebenssituation, in der gehandelt werden mußte, als sinnvoll erfahren und erlebt wurde. Mit andern Worten: Das christliche Bekenntnis als legitimierendes System hing aufs engste mit den gesellschaftlichen Strukturen zusammen, in denen es als sinnvoll erfahren wurde. Einerseits wurde das spezifische Bekenntnis von den gesellschaftlichen Strukturen getragen und gestützt, anderseits wurden dieselben Strukturen legitimiert; dabei muß hier der Akzent auf der sanktionierenden und stabilisierenden Wirkung dieser Legitimierung liegen. Weil und soweit die Interpretation der Wirklichkeit (in Erkenntnis und Norm) einer über die Erfahrung hinausgehenden, unantastbaren und exemplarischen Realität entspricht, hat die Wirklichkeit hier an dieser Unantastbarkeit Anteil.

Zwei Fragen sind nun von äußerster Wichtigkeit; die erste: Wie, worauf hin und unter welchen Bedingungen ist diese überempirische Legitimierung zum erstenmal aufgetreten und tritt sie noch auf? Die zweite: Wie, worauf hin und unter welchen Bedingungen verschwindet sie?

Wie bei den Urformen der Institutionen gilt auch hier, daß Aussagen über die frühesten, wenig artikulierten überempirischen Legitimierungen nur spekulativ gewonnen werden können. Die ältesten

prähistorischen Zeugnisse stammen schon aus einer späteren Phase; sie zeigen ein Tätigsein mit Fragen um Tod und Bestimmung des Menschen.[11] Auf Grund späteren und reicheren Materials schließt Eliade, daß «die Wirklichkeit für den archaischen Menschen eng mit der Nachzeichnung eines himmlischen Archetypus zusammenhängt».[12] Von diesem Gesichtspunkt aus bedeutete das jüdisch-christliche Denken einerseits eine Fortsetzung dieser Orientierung, anderseits eine tiefgehende Modifikation dieses Denkens, weil die biblische Wirklichkeitsdefinition auf der Idee vom einen, allmächtigen, freien und schaffenden Gott beruht.[13] Wir kennen den Menschen also nicht anders als im Besitz überempirischer Legitimierungen. Wo der Ursprung in unzugänglicher Finsternis der totalen Vergangenheit verschwindet, kann man höchstens eine Antwort auf den zweiten Teil der ersten Frage versuchen. Unseres Erachtens hängt diese aber eng mit der Antwort auf die zweite Frage zusammen. Wie, woraufhin und unter welchen Bedingungen verschwindet die überempirische Legitimierung?

3. Wandlungsprozesse

In dieser Skizze fundamentaler Zusammenhänge ist es unmöglich, bei der Antwort auf diese Frage auf Feinheiten einzugehen. Wir wären dabei übrigens durch das Fehlen an Untersuchungsmaterial ernstlich gehemmt. Aber ausgehend von dem oben entwickelten Gedankengang, kann man die Faktoren, die im Wandlungsprozeß eine Rolle spielen, in den drei Polen des dialektischen Komplexes lokalisiert sehen: in den sozialen Strukturen, den legitimierenden Systemen selbst und im konkreten Menschen. Wandlungen in einem dieser Pole bringen unvermeidlich Wandlungen in den andern mit sich, wenn auch nicht notwendig unmittelbar danach. Zwischen den Wandlungsprozessen besteht Wechselwirkung, so daß es unmöglich ist, monokausale Erklärungen zu konstruieren. Mehr als analytisch zu unterscheiden ist nicht möglich. Wandlungen in der gesellschaftlichen Struktur zeigen sich in der einen Periode deutlicher als in der andern. Sie werden auf breiter Ebene, meistens mit globalen Ausdrücken beschrieben und müssen deshalb für jeden Einzelbereich und für jede Zeit genauer konkretisiert werden. Diese globalen Aussagen, die letzten Endes weniger Einblick geben, als es zunächst aussieht, sind u. a. die Entwicklung der Geldwirtschaft, die Entwicklung des Handels, das Zerbrechen der feudalen Autoritätsverhältnisse, Industrialisierung, Wanderungsbewegungen und Verstädterung, Demokratisierung des Unterrichts, Zunahme der vertikalen gesellschaftlichen Mobilität, Entwicklung der modernen Kommunikationsmittel. Das alles sind Aspekte eines Prozesses, der in noch allgemeineren Ausdrücken beschrieben werden kann, wie z. B. als Entwicklung einer hochdifferenzierten Gesellschaft, die die Einheit der gesellschaftlichen Infrastruktur aufhebt. Es kommt zu einer sozialen Segmentierung und Pluralisierung der Lebenswelten. Das führt unvermeidlich zu der Unmöglichkeit, eine bestimmte Wirklichkeitsdefinition als «alleinseligmachend» aufrechtzuerhalten. Der Mensch lebt in verschiedenen sozialen Welten, mit verschiedenen Erkenntnis-Orientierungen und Norm-Orientierungen, die miteinander in Konflikt geraten und einander zumindest relativieren können. Außerdem wird die überlieferte Wirklichkeitsdefinition für die fundamental gewandelte Lebenssituation des Menschen immer weniger sinnvoll; mit andern Worten: Sie verliert an gesellschaftlichem Wirklichkeitswert.

Alles sieht so aus, als ob die Bedeutung der Wandlungen in der Sozialstruktur für die Wandlungen in den legitimierenden Systemen, also auch in der Religion, also auch im Christentum, im Vergleich zu den «ideengeschichtlichen Aspekten» relativ wenig beachtet worden ist.

Unter letzteren springt die Bedeutung der Wissenschaftsentwicklung am meisten ins Auge. Dabei sollte man einen Unterschied zwischen den Naturwissenschaften einerseits und den anthropologischen Wissenschaften anderseits machen. Die Entwicklung der Naturwissenschaften bringt die Zurückdrängung außernatürlicher Ursachen und die Autonomie der natürlichen Prozesse mit sich. Auf diesem Gebiet gab es große Widerstände (Galiläi, Darwin); aber heute wird die Autonomie der naturwissenschaftlichen Erklärungsweisen hinsichtlich der physischen Welt ziemlich allgemein akzeptiert.[14] Weit problematischer ist es in den Wissenschaften, die den Menschen betreffen, weil sie auch ihren unmittelbaren Einfluß auf die Art und Weise haben, wie der Mensch sich definiert, was die Konfrontation mit dem traditionellen christlichen Menschenbild unvermeidlich und sogar schmerzhaft macht. Das zeigt sich auf theoretischer Ebene schon in der oben skizzierten, auf anthropologischen Gegebenheiten beruhenden Sicht auf den Menschen und seine Welt. Auf praktischer Ebene werden wir täglich damit in den Problemen konfrontiert, die sich um das moralische Handeln der Christen drehen (natürliches Sittengesetz, ewige Normen u. ä.). In solchen Entwicklungen sind vor allem die wissen-

schaftlichen Erfahrungen um die starke kulturelle Differenzierung, die wesensmäßige Bildsamkeit des eben erst geborenen Individuums und die Normenentstehung von großer Bedeutung.[15]

Was in unserer Zeit Säkularisierung genannt wird, kann als der Verlust an gesellschaftlicher Bedeutung der christlichen überempirischen Wirklichkeitsdefinition umschrieben werden. Das wird u. a. an der verminderten Bedeutung und dem schwindenden Einfluß der christlichen Kirchen sichtbar, die versuchen, diese Wirklichkeitsdefinition aufrechtzuerhalten.[16]

Es sollte klar sein, daß eine Analyse der Faktoren, die im Säkularisierungsprozeß eine Rolle spielen, de facto eine Erforschung der sozial-kulturellen Wandlungsprozesse ist. Die Schwierigkeit ist aber, daß – in merkwürdigem Kontrast zur Wichtigkeit dieses Themas – sowohl die entsprechende Theoriebildung wie auch die empirische Forschung relativ schwach entwickelt sind. Das führt dazu, daß man leicht in allgemeinen Formulierungen stecken bleibt, die bei ihrem Mangel an Spezifikation kaum eine Prüfung zulassen. Das gilt noch weit mehr für einen Prozeß von solchem Tiefgang und solcher Reichweite wie dem Säkularisierungsprozeß. Das geht auch aus den auseinanderlaufenden Auffassungen und Aussagen darüber hervor, wie weit dieser Prozeß bereits fortgeschritten ist und wie weit er noch fortschreiten kann.

4. Heutige Situation und Prognose

Die Antworten auf die Frage, wie weit der Säkularisierungsprozeß fortgeschritten ist, zeugen von mehr Sicherheit als Argumenten. Das verfügbare Material zeigt zwar eine geringere kirchliche Teilnahme; aber das ist eigentlich sekundär. Wichtiger ist, in welchem Grade das persönliche und gesellschaftliche Leben in überempirischen Begriffen definiert wird. In der Privatsphäre sind offensichtlich noch so viele echte Überzeugungen von einem persönlichen und sorgenden Gott lebendig, daß das Reden vom «modernen säkularisierten Menschen» noch immer leichtfertig anmutet. Im gesellschaftlichen Leben scheint dieser Prozeß viel weiter fortgeschritten zu sein; aber er ist bestimmt nicht vollendet. Am markantesten äußert er sich in der zunehmenden Wandelbarkeit der gesellschaftlichen Lebensformen. In diesem Zusammenhang muß der Name Howard Becker genannt werden, der den Fortschritt des Säkularisierungsprozesses am Grad der Bereitschaft erkennen will, Veränderungen zu akzeptieren. Diese Auffassung ergibt sich aus den Überlegungen zur Legitimierung und läßt sich vielleicht auch in der soziologischen Forschung handhaben.[17] Man darf aber nicht vergessen, daß jede Institutionalisierung und Legitimierung Widerstand gegen Veränderungen einschließt und daß der in einer überempirischen Legitimierung wurzelnde Widerstand nur eine bestimmte Widerstandsform ist, die in gezielter Forschung von anderen Widerstandsarten unterschieden werden muß, was das Problem eigentlich in anderer Form zurückruft. In kurzer Zusammenfassung: Es gibt zweifellos viele Anzeichen für einen in verschiedenen Sektoren der Gesellschaft bis zu verschiedenen Graden fortgeschrittenen Säkularisierungsprozeß; aber bis zu einer sorgfältigen Feststellung dieses Prozesses sind wir noch nicht gekommen.

Noch schwieriger steht es mit der Frage, wie weit dieser Prozeß fortschreiten kann. In der Privatsphäre stoßen wir auf das Problem der «Letzten Dinge», auf die letzten Fragen nach Leiden und Tod des Menschen, auf die immer eine Antwort gegeben werden muß. Jede Antwort auf die Frage, wie weit diese Antwort überempirisch sein kann, sein wird oder sein muß, ist kaum etwas anderes als eine Glaubensaussage. Sie entzieht sich jedenfalls einer soziologischen Beurteilung. Das macht es aber auch schwierig, Aussagen über den sozialen Bereich zu machen, weil die letzten Fragen nicht rein privater Natur sind, sondern wichtige Konsequenzen für das gesellschaftliche Leben haben. Damit möge klar sein, daß in diesem Augenblick keine befriedigenden Prognosen für die weitere Entwicklung der Säkularisierung und den eventuellen Endpunkt gegeben werden können. Das verfügbare Material läßt das nicht zu. Schließlich muß bemerkt werden, daß es auch von den letztgenannten Entwicklungen abhängt, wie weit heute noch überempirische Legitimierungen entstehen können. Selbstverständlich kann ihre Unmöglichkeit nicht bewiesen werden. Aber auch hier ist zu wenig Material verfügbar, um Umstände und Bedingungen zu spezifizieren.

Eine fundamentale Frage ist, wie weit das Verschwinden überempirischer Legitimierungen eingreifende Konsequenzen für das Christentum hat. Anders formuliert: Wie weit ist die traditionelle Wirklichkeitsdefinition für das authentische christliche Bekenntnis eine Conditio sine qua non? Diese Frage kann der Soziologe nicht beantworten, wenn er auch aufgrund des Gesagten gezwungen ist, sie zu stellen. Aber für die Antwort auf dieses Problem muß auf andre Autoren verwiesen werden.[18]

[1] Ausführlicher bei A. J. Nijk, Secularisatie (Rotterdam 1968).

[2] Dies hängt mit der Begrenztheit der theoretischen Orientierung zusammen.

[3] Die folgenden Ausführungen beruhen vor allem auf Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (Freiburg Br. 1963); P. L. Berger/Th. Luckmann, The social construction of reality (New York ²1967); P. L. Berger, The sacred canopy (New York 1967).

[4] E. Durkheim, Les règles de la méthode sociologique (Paris ¹⁵1963) 3–15; R. F. Beerling, Wijsgerig sociologische verkenningen I (Arnheim 1964) 129–217.

[5] Berger/Luckmann aaO. 92 ff.

[6] M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Köln/Berlin ⁵1964) 368–405.

[7] Das gilt nur innerhalb gewisser Grenzen. Es ist nämlich möglich, daß Normen mit Gewalt aufrechterhalten werden.

[8] Berger/Luckmann aaO. 92 ff.

[9] Siehe J. M. Yinger, Religion, society and the individual (New York ²1960) 7–17; Ch. Y. Glock and R. Stark, Religion and society in tension (Chicago 1965) 3–17.

[10] P. H. Vrijhof, De religieuze personalisatie als centraal probleem van de godsdienstsociologie = Sociale Wetenschappen 8 (1965) 157–175.

[11] E. O. James, Prehistoric religion (London 1957).

[12] M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour (Paris 1949).

[13] F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (München/Hamburg 1966).

[14] Mit Ausnahme fundamentalistischer Strömungen.

[15] Sie stammen vor allem von Soziologen und Kultur-Anthropologen wie E. Durkheim, G. H. Mead, R. Benedict, A. Kardiner u. a.

[16] Dieselben Entwicklungen finden sich, mutatis mutandis, bei anderen Religionen.

[17] H. Becker, Current sacred-secular theory and its development: H. Becker and A. Boskoff, Modern sociology in continuity and change (New York 1957) 133–185.

[18] Siehe Nijk aaO. Luckmann aaO. und Berger aaO.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

LEONARDUS LAEYENDECKER

geboren am 18. Juni 1930 in Utrecht (Niederlande), studierte Theologie, Sozialwissenschaften und doktorierte 1967 in Amsterdam in Soziologie. Seit 1964 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Amsterdam. Er veröffentlichte mehrere Artikel über Religionssoziologie.

Henricus Fortmann

Der Primitive, der Dichter und der Gläubige

Randbemerkungen zur Psychologie der Säkularisierung

Arnold Gehlen hat in seinem tiefsinnigen und reichen Buch «Urmensch und Spätkultur» (Bonn 1956, 119) die Meinung vertreten, es sei für den heutigen Menschen praktisch unmöglich, die Kulturen der vorchristlichen Zeit noch wirklich zu verstehen, weil unsre Lebenswelt so «sternenweit» (nicht in erster Linie chronologisch, sondern vor allem qualitativ) von den archaischen Kulturen entfernt sei. Diese Behauptung scheint übertrieben zu sein; man entdeckt aber bald, daß sie gute Gründe hat, wenn man den vielen Denkweisen nachgeht, die für die Alten selbstverständlich waren, die wir aber einfach nicht mehr mitvollziehen können. Es ist uns unmöglich, den Mond noch als Göttin anzusehen – nicht erst seit Lovells Weihnachtsflug –, und ebensowenig können wir eine Geschichte der Indianer von Columbia für etwas anderes halten als ein Märchen, wenn sie also beginnt: «Ein Junge und ein Mädchen gingen in den Wald und begannen zu fasten, bis sie die Sprache der Eulen verstanden» (Gehlen 133). Wenn Jungen und Mädchen heute mit ihrem Jugendbund, in dem man sich vielleicht besonders für Naturstudien interessiert, in den Wald wandern, etwa um das Leben der Eulen zu studieren, so brauchen sie nicht zu fasten. Und wenn die Eule wegen ihrer großen Augen und ihres geräuschlosen Flügelschlages für manche dichterischen Naturen auch etwas Geheimnisvolles haben mag – sie ist nichtsdestoweniger nur eine Eule und nicht mehr: ein riesig interessantes Tier, aber ein Studienobjekt. Wohlgemerkt: ein Objekt, das man studieren, dessen Lebensweise man entdecken, katalogisieren und das man fotografieren kann; ein Tier, das nicht mehr (wie für den Indianer) auf eine andere, ebenso wirkliche, aber unsichtbare und nicht nur natürliche Welt «verweist».

Was ist denn mit dem Mond passiert und mit den Eulen und der ganzen Außenwelt? Nichts Besonderes. Mit dem *Menschen* ist etwas passiert. Sein Verhältnis zur Außenwelt hat sich gewandelt. Man kann diese Wandlung sowohl unmittelbar beschreiben, indem man den Menschen selbst beschreibt oder indem man erforscht, wie in Zukunft die Landschaft für ihn (d.h. für uns, die «modernen» Menschen) aussieht. Denn man erkennt den Menschen aus der Landschaft, die er sieht – besser: die er entwirft. Entscheidend ist, daß für die archaischen Kulturen die Landschaft «beseelt» war, Hülle oder Offenbarung unsichtbarer Kräfte, die man «übernatürlich» nennen könnte, wenn man diesem Wort eine andere Bedeutung gäbe, als sie in der christlichen Theologie hat. Das Übernatürliche im archaischen Sinn ist «von dieser Welt»,

aber unsichtbar, gefährlich oder wenigstens unberechenbar. Es äußert sich, wo die tägliche Ordnung durch Auffallendes oder Ungewöhnliches durchbrochen wird. Wenn eine schwarze Krähe von links anfliegt, muß man auf der Hut sein. Auf dieser Art Übernatur sind ganze Kulturen aufgebaut. Die Festigung der Macht des römischen Reiches geschah unter beständiger Hilfe von Auguren und Haruspices (Eingeweideschauer), die den Feldherrn vorlegten, wie und wann sie mit den launischen numinosen Mächten rechnen mußten. An diese numinosen Mächte braucht man nicht zu *glauben;* sie werden ja täglich als Realität erfahren. Zwar sind die Menschen in dieser Hinsicht verschieden; es gibt religiöse und rationale Naturen (P. Radin). Aber die archaische Gesellschaft als Ganzes nimmt die «Übernatur» als Selbstverständlichkeit ernst.

Unsere Welt ist dagegen neutral: ein Forschungsfeld. Sie reizt zur Neugier, nicht mehr zu scheuer Ehrfurcht. Sie ist dadurch qualitativ eine andere Welt geworden. Der Mond ist nur noch er selbst: eine Landschaft aus Kalk und Kratern. Die Außenwelt ist nicht mehr mit einer «anderen» Wirklichkeit geladen; sie ist eine Reihe von «Fakten». Und Fakten müssen auf ihre Gesetzmäßigkeit untersucht werden. Der erste sowjetische Raumfahrer sagte bei seiner Rückkehr, er habe keinen Gott gefunden. Er sagte zweifellos die Wahrheit, denn er kam, um etwas anderes zu finden.

Was aber bewegte Lovell dazu, in seiner Raumfahrtkabine das erste Kapitel der Genesis zu lesen? Richtiger: Wie konnte er das, ohne mit sich selbst in Konflikt zu geraten? Wie konnte der Forscher auf einmal so archaisch werden?

Der biblische Monotheismus hat in die Welt der alten Religionen einen entscheidenden Bruch geschlagen. Dasselbe geschah schon durch die Philosophie der Vorsokratiker. Um diesen Vorgang zu bezeichnen, haben wir verschiedene Ausdrücke, die alle auf dasselbe herauskommen: Säkularisierung, Entmythisierung (Entmythologisierung), Entzauberung, Neutralisierung. Das Numen ist nicht mehr der verborgene, ungewöhnliche, unberechenbare und gefährliche Aspekt der irdischen Dinge. Es ist nicht mehr «diesseitig», wie die alten Götter und Göttinnen diesseitig waren. Die Gottheit ist über, nicht in den Dingen. Das «über» darf man nicht räumlich, sondern muß man existentiell verstehen, wie Augustinus in den «Confessiones» das göttliche Licht «über» sich sah: «Es stand nicht so über meinem Geiste, wie das Öl über dem Wasser oder das Firmament über der Erde, sondern höherer Natur war es, da es mich ja selbst erschaffen hat, und ich niederer, da ich von ihm geschaffen bin» (Conf. VII, 10, 16).

Wenn sich dieses Bewußtsein durchsetzt, ist die Erde endgültig neutral, «säkularisiert». Kein Wunder, daß die Gottheit selbst zweifelhaft wird. Die Vorsokratiker fanden keinen Gott (wenigstens nicht in ihrer Naturphilosophie), ebensowenig wie Gagarin. Der Monotheismus *und* die Wissenschaft, die die Welt zum Objekt macht, scheinen den Menschen eines lebenswichtigen Erkenntnisorgans beraubt zu haben, mit dem die Menschen der alten Welt *in* den Dingen mehr sahen als deren eigenes Wesen. Wenn es einen Gott gibt, ist er «fern», «oben». Und die Welt selbst besteht aus Fakten, wie der Mensch *in* sich selbst Fakten findet. Es gibt also eine «Fakten-Außenwelt» und eine «Fakten-Innenwelt» (Gehlen), die für die Forschung bereitliegen.

Trotzdem hat dieser Säkularisierungsprozeß lange gedauert. Das menschliche Bewußtsein läßt sich nicht so leicht eine neue Struktur aufdrängen. Die alten Koordinaten (Köhler, s. Gehlen 22) bleiben noch lange gültig. Die Götter werden durch wundertätige Heilige ersetzt, die heiligen Quellen und Wälder durch Wallfahrtsstätten; und die Astrologie ist offenbar unausrottbar, wenigstens bis heute.

Allerdings: Weh dem, der die Heiligen Götter nennt. Mindestens dagegen protestiert Rom einmütig mit der Reformation. Aber die Geschichte des katholischen Christentums ist nichtsdestoweniger ein einziger großer Versuch, den fernen Gott in die Nähe zu holen. Das naive Volk tat das «more maiorum paganorum». In den nördlichen Ländern ist dieser Versuch nun wohl endgültig gescheitert. Seit Erasmus und den Aufklärern des 18. Jahrhunderts erlitt das archaische Bewußtsein eine Niederlage nach der andern. Die Bibel (ihrem Wesen nach), die Kirchenleiter (in ihren hellen Augenblicken) und die Wissenschaft waren sich darin einig: Es geht nicht mehr anders. Die Welt ist neutral.

Aber nun sitze ich erst recht fest mit dem Problem von Lovells erbaulicher Erzählung und mit Augustinus, der das göttliche Licht sah. Hat die «Fakten-Außenwelt» und die «Fakten-Innenwelt» denn doch noch eine *Stimme?* Kann man trotzdem diese Stimme noch verstehen lernen, wie die indianische Jugend die Eulen verstehen lernte? Unser Bewußtsein ist doch verändert! War die Gotteserfahrung des Augustinus nicht archaisch, auch

wenn er das Licht oben und nicht in der Welt, jenseitig und nicht diesseitig fand? Wir wollen näher bei der eigenen Zeit bleiben und fragen, wie Lovell die Schöpfungserzählung lesen konnte. Vielleicht gab es zwei Lovells: den kieselharten Pionier, der auf seine Kaltblütigkeit und seine Apparate angewiesen war, *und* den braven Methodisten, der *auch* noch an einen Gott glaubte. Nun wäre es nicht das erste Mal, daß Menschen einander widersprechende Dinge tun und in ihrer Privatphilosophie mit Konflikten, also mit «cognitiven Dissonanzen» (Festinger) weiterleben. Das Archaische stirbt in uns nicht; es beherrscht unser Bewußtsein in den Augenblicken, in denen wir irgendwie wehrlos sind: wenn wir träumen, alt werden, kindlich werden oder zwischen Mond und Erde fliegen: «Le silence des espaces enfinis m'effraye» (Die Stille der unendlichen Räume macht mich schaudern). Der Amerikaner wird nicht gefühlloser gewesen sein als Pascal.

Aber vielleicht muß man sagen, daß es gar *keine Dissonanz* war? Ist es eine unerträgliche Dissonanz, wenn der Wissenschaftler am Abend seine Formeln und Mikroskope vergißt und nach einem Gedichtband greift? Wir haben mehrere Erkenntnisorgane. Der Dichter sieht die Welt anders als der Forscher. Sagt er deshalb weniger Wahrheit? Dem Dichter fällt es nicht schwer, noch die Sprache der Eulen zu verstehen, wie auch dem Psalmisten es nicht schwer fiel, die Sprache der Himmelskörper zu verstehen, die aus den Abgründen des Raumes zu ihm drang. Der Erkenntnisweg des Gläubigen, des archaischen Menschen, des Kindes und des Dichters haben gemeinsam, daß sie andere Fragen an die Welt richten; daß sie die «neutralen Fakten» nicht als die einzige Wirklichkeit betrachten. Schon der Primitive lebt in zwei Welten: in der Welt der Götter *und* der Welt der (einfachen) Technik. Er lauscht auf das Geheimnis der Dinge *und* er baut sein Kanu mit raffinierter technischer Fertigkeit. Die Dinge sind sie selbst *und* sie sind transparent und weiterweisend. Das archaische Sein begegnet dem Numen *in* den Dingen, der Gläubige von heute hat gelernt, die Gottheit oben zu sehen, aber die symbolische Funktion der Dinge unterscheidet sich nicht sehr. Die Wissenschaft (mit der Denkweise, die daraus hervorging) nimmt heute einen großen Teil seines Tages in Anspruch; dadurch macht ihm die Umschaltung auf Poesie und Glauben etwas mehr Mühe. Aber sogar die Erfahrung des Göttlichen bleibt ihm nicht vorenthalten. Es gibt einige Untersuchungen (Vergote),[1] die zeigen, daß Intellektuelle heute der religiösen Erfahrung mißtrauen und sie auch kaum kennen. Sie fürchten (mit Recht) Selbstbetrug. Aber es scheint ein Glaube mit Erfahrungsqualitäten möglich zu sein. Er ist vielleicht mit der in Jahren gewachsenen Liebe mancher Ehepaare vergleichbar. Sie sind nicht fortwährend verliebt und lachen vielleicht über all die sentimentalen Radiolieder. Aber sie können einander doch nicht missen. Es ist ein bleibendes personales Verhältnis von unleugbarer Realität. Einer solchen erprobten Gemeinschaft ist manches Jahr vorausgegangen, und sie haben dafür etwas tun müssen: Sie mußten standhaft mit dem andern rechnen. In dieser Richtung wird man wohl auch die Basis für einen Glauben mit Erfahrungscharakter suchen müssen. Das Archaische ist vielleicht das ewig Menschliche, vorausgesetzt, daß es kultiviert wird.

[1] Die Ergebnisse findet man am besten bei A. Vergote, Psychologie religieuse (Brüssel 1966); A. Vergote, Le Regard du psychologie sur le symbolisme liturgique: La Maison Dieu, Nr. 91 (1967); siehe auch H. Fortmann, Als ziende de Onzienlijke: 3B Geloof en Geestelijke Gezondheid (Hilversum 1968) 138, 149, 168–172.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HENRICUS FORTMANN

geboren am 15. Juni 1912 in Amersfoort (Niederlande), 1936 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen, doktorierte in Psychologie und ist Professor für vergleichende Kultur- und Religionspsychologie. Er veröffentlichte u. a.: Geistige Gesundheit und religiöses Leben (Wien 1968).

George Every

Sakralisierung und Säkularisierung im Osten und Westen während des ersten Jahrtausends nach Christus

Bei der Weite des mir zugewiesenen Themas ist es wohl am besten, wenn ich zunächst erkläre, worum es mir geht. Ich sehe Säkularisation und Sakralisation als Aspekte jedes tiefgreifenden Umbruchs der Religion an. Wo eine Religion oder eine Form der gleichen Religion eine andere überlagert oder in einen Bereich eindringt, worin die andere Religion oder Religionsform dominiert, wird der Wert der traditionellen religiösen Praxis in Frage gestellt. Diese Art der Säkularisierung vollzog sich in der hellenistischen Welt und im römischen Reich wie sie auch heute vor sich geht. Sie steht in aktiver Wechselbeziehung zu einer anderen Säkularisierung, die sich unmittelbar aus der jüdischen und christlichen Haltung zur Idolatrie ergibt, die vom Islam übernommen und noch stärker ausgeprägt wurde. Wie das traditionelle religiöse Brauchtum in Asien und Afrika von der Verstädterung ausgelaugt und von den Missionen bedroht wird, so wurde die griechische Religion der Spätzeit von der städtischen Zivilisation unterhöhlt und von der Kirche angefochten.

1. Mahlzeiten

Es ließe sich eine Parallele ziehen zwischen der heutigen Abwanderung der Arbeiter aus verarmten Dörfern in die Slums der Großstädte und der Streuung von Sklaven und Freigelassenen in der Antike. Einige von ihnen waren in größeren Haushalten als Sklaven aufgezogen worden. Zahlreicher waren diejenigen, die innerhalb und außerhalb der zivilisierten Welt des römischen Reiches von armen Bauersfamilien in die Sklaverei verkauft worden waren. Sie hatten Heim und Familie und die Religion ihrer Vorfahren verloren, waren aber nie Glieder einer andern Familie oder Gemeinde geworden. Sie waren entwurzelte Menschen, die für jede Untergrundbewegung zu haben waren und die klerikalisiert waren in dem Sinn, daß sie keiner Schutzgottheit in Treue anhingen, obwohl sie sich vor vielen göttlichen Mächten fürchteten. Es wäre deshalb falsch, wollte man den Untergang der überlieferten Frömmigkeit dem direkten christlichen oder jüdischen Einfluß zuschreiben, so wie es falsch war, als man im letzten Jahrhundert die Entfremdung der Massen vom Christentum mit dem verweltlichenden Einfluß von Arbeitervereinigungen oder Kommunisten erklären wollte. Dieser Irrtum wurde tatsächlich begangen; ein interessantes Beispiel hierfür liegt im berühmten Brief des Plinius an Kaiser Traian vor. Es ist unwahrscheinlich, daß in so früher Zeit die Zahl der in den Tempeln Bithyniens dargebrachten Opfertiere in genau dem Maß abnahm, wie die Zahl der zum Christentum Bekehrten zunahm. Dies aber wird behauptet in der Aussage, seit den Maßnahmen gegen die Christen werde «hie und da auch wieder das Fleisch von Opfertieren verkauft, das bisher selten einen Käufer gefunden habe». Eine kleine Zahl von Leuten, denen es ihr Gewissen nicht erlaubte, Fleisch von Opfertieren zu essen, sollte zur Eröffnung einer neuen Fleischerei führen? An gewissen Orten könnten wohl Läden mit koscherem Fleisch ein Geschäft machen, dann aber würde man sich über die Juden beklagen, die daraufhin kaum mehr willens wären, koscheres Fleisch an Christen zu verkaufen. Normalerweise war in der griechischen und orientalischen Gesellschaft, wie immer noch in vielen Teilen der Welt, das Essen von Fleisch Anlaß zu einem Opfer, das einen rituellen Segen erforderte. Von diesem ganz normalen heidnischen Standpunkt aus war die koschere Schlachtung eine Art Opfer, da das Blut rituell herausgetrieben wird. Das gleiche gilt für das gemäß rituellen Vorschriften vollzogene Schlachten bei Moslems. Einige Christen interpretierten die in Apg 15, 29 enthaltene Vorschrift in dem Sinn, daß sie nur koscheres Fleisch essen dürften. Andere aßen eine Fleischmahlzeit ohne einen andern Ritus zu vollziehen als das Tischgebet, was als eigenartig und anstößig empfunden wurde. Da aber dieser eigenartige Brauch wahrscheinlich bequemer war, breitete er sich trotz solcher offizieller Gegenkampagnen wie die von Plinius auch unter solchen aus, die zwar keine Christen, aber mit den Göttern nicht so stark verbunden waren, daß sie sich um ihre Gegenwart gekümmert hätten oder beflissen gewesen wären, ihnen zu huldigen.[1]

Die Christen konnten zur Säkularisierung der Hauptmahlzeit ein Gegengewicht schaffen durch die Sakralisierung des Frühstücks. Bei der wach-

senden Zahl christlicher Familien war im zweiten und dritten Jahrhundert die wöchentliche Versammlung der Ortskirche zur Eucharistiefeier von weniger großer Bedeutung als die tägliche Kommunion mit den heiligen Gestalten, die man zu Hause, wahrscheinlich im Schlafzimmer, verbarg. Viele Kirchen boten nicht genügend Raum zu einer Zusammenkunft aller Christen. Bei solchen, die geräumig genug gewesen wären, waren nicht nur die Kranken abwesend; es gab auch solche Christen, die Beschäftigungen nachgehen mußten, die nicht vorausgenommen oder nachgeholt werden konnten, wie das zum Beispiel bei Sklaven in einem Haushalt der Fall war. Der Platz, den die Hauskommunion im Leben der Kirche einnahm, macht uns vieles verständlich, z.B. den ursprünglichen Kontext der Kindertaufe: Ungetaufte durften die Kommunion nicht empfangen, anderseits war es nicht angängig, die Kinder von diesem häuslichen Ritus auszuschließen. Doch das, was uns als eine unformelle, fast zufällige Art sakramentaler Praxis erscheinen mag, ließ sich nicht nur mit dem Glauben an die reale Gegenwart vereinbaren, sondern sogar mit übertriebenen Anschauungen über deren physische Wirkungen. Hippolyt lehrte: «Niemandem, der (die Eucharistie) im Glauben empfängt, kann ein Leid geschehen, selbst nicht, wenn ihm ein Gift verabreicht werden sollte» [2], und der hl. Cyprian erzählt von einem kleinen Kind, das eine Opferspeise zu sich genommen hatte: «In seinem entweihten Mund und Leib konnte die Eucharistie nicht bleiben; das in das Blut des Herrn konsekrierte Getränk wurde erbrochen... So groß ist die Macht und Majestät des Herrn».[3]

Diese Art Sakralisierung wurde durch Gedankenverbindung über die Sakramente hinaus ausgedehnt. Hippolyt spricht von Christen, die um Mitternacht und vor Arbeitsbeginn ihre Hände waschen und beten: «Wenn du dich mit dem Speichel deines Mundes bezeichnest, bist du bis zum Fuß hinunter rein; denn dies ist die Gabe des Heiligen Geistes; es sind Tropfen des Taufwassers vom Taufbrunnen im Herzen des Gläubigen».[4] Man mußte Unterschiede beibehalten zwischen dem eucharistischen Brot und dem Brot, das für die Liebesmähler gesegnet wurde, und zwischen diesem und dem exorzierten Brot, das den Katechumenen gereicht wurde.[5] Mit solch unterscheidenden Merkmalen wurden nicht nur die Mahlzeiten versehen, die auf Geheiß des Bischofs für die Witwen zubereitet wurden, sondern zweifellos auch der häusliche Tisch. Die Sakralisierung des Alltagslebens setzt sich in den Ikonenschreinen fort, die in den ostchristlichen Schlafzimmern an die Stelle der Büchse für das heiligste Sakrament getreten sind, und in deren westlichen Äquivalenten: im Kruzifix oder dem heiligen Bild mit einem Knieschemel davor, sowie im Gebet vor dem Essen und dem Kreuzzeichen, wenn man in einer Gefahr schwebt.

2. Orte

Eine andere Art der Sakralisierung beschlägt die christlichen heiligen Orte. Im Jakobusbrief (2, 1–5) wird an eine christliche Synagoge angespielt. Man darf mit Recht vermuten, daß in den Dörfern Syriens, Kilikiens und Lykaoniens am Ende des ersten Jahrhunderts solche Gebäude nicht ganz ungebräuchlich waren. Ähnlichkeiten zwischen jüdischen Synagogen und frühchristlichen Kirchen, wovon eine Anzahl alter Überreste vorhanden ist, deuten darauf hin, daß im zweiten oder dritten Jahrhundert ein Standardtyp solcher Kultgebäude bestanden hat. Für gewöhnlich enthielt er zwei heilige Orte: einen Schrein für die heiligen Bücher, der meistens mit einem Schleier umhüllt war, und den heiligen Raum, oft in einer Apsis, die in den Synagogen die Richtung auf den Tempel zu Jerusalem hin anzeigte. Dieser sakrale Raum war ursprünglich wie das Allerheiligste des zweiten Tempels leer, mit der Zeit aber wurde der Schrein mit den heiligen Büchern in ihm untergebracht. In christlichen Kirchen wurde er zum Ort für den heiligen Tisch, wo die Eucharistie gefeiert wurde; er war aber nicht mehr nach dem irdischen Jerusalem ausgerichtet, sondern nach Sonnenuntergang, und so auf das Kommen des Menschensohnes hin.[6]

Einzelne Stellen in der syrischen «Didascalia Apostolorum» legen den Gedanken nahe, daß zu gewisser Zeit im dritten Jahrhundert in Syrien einzelne Kirchen sich viel mehr nach dem jüdischen Gesetz und Brauchtum richteten. Nach Darstellung der Kompilatoren der «Didascalia» nahmen sie die zeremoniellen Vorschriften des mosaischen Gesetzes sehr ernst. Meiner Vermutung nach drangen wahrscheinlich in diesem Zusammenhang in den christlichen Gottesdienst solche Ideen ritueller Reinheit ein wie sie im spätern Verbot des Kommunionempfangs nach dem Geschlechtsverkehr oder während der fraulichen Periode zum Vorschein kommen.[7] Dies braucht nicht unbedingt auf jüdische Anschauungen zurückzugehen, sondern kann sich auch aus der Angleichung an heidnische Landesheiligtümer ergeben haben. Die Gaben, die christlichen Presbytern und Bischöfen in die Kirche überbracht und am heiligen Ort niedergelegt wur-

den, machen zwangsläufig den Eindruck von Opfergaben. Die rituellen Gebete, die in liturgischen Schriften wie denen des Hippolyt [8] für die Entgegennahme solcher Gaben vorgeschrieben waren, standen im Osten stark in Übung; da sie aber zu der angetönten Verwechslung Anlaß gaben, verbieten spätere Anordnungen die Darbringung solcher Gaben in der Kirche und bei der Eucharistiefeier.[9]

3. Zeiten

Wie Hippolyt das Gebet um Mitternacht empfiehlt, spricht er von dieser als der Stunde, in der die Natur den Atem anhält und einen neuen Anfang macht.[10] Er hatte bereits Sinn für das Einschwingen in den Rhythmus von Tag und Nacht. Aus seiner Grabinschrift wissen wir, daß eines seiner Anliegen der Osterzyklus war. Daraus ergibt sich, daß er die Einwände teilte, die von vielen Christen gegenüber der jüdischen Berechnung des Paschatermins erhoben wurden. Einer dieser Einwände war der, daß die Juden das Paschafest manchmal vor den Beginn des neuen Jahres anläßlich des Frühlingsäquinoktiums ansetzten. In diesem Einwand ist der Gedanke enthalten [11], daß das christliche Osterfest mehr ist als das Gedächtnis an den Tod und die Auferstehung Christi; daß es in gewissem Sinn ein Frühlingsfest und eine Jahresfeier der ersten Schöpfung ist. Unter den Lesungen der Osternachtfeier befand und befindet sich immer noch das erste Kapitel der Genesis.

Das christliche Kalendarium nahm an Bedeutung zu, als christliche Heiligtümer über die religiösen Zentren der Städte und Dörfer hinaus noch andere heilige Stätten ersetzten. Dies ist daraus ersichtlich, daß sich nicht nur um Ostern und Pfingsten, sondern noch um ein weiteres Fest, um Epiphanie, ein Festkreis legte. An manchen Orten war dies die Zeit, in der die Zisternen gesegnet wurden, die den Winterregen auffangen sollten. An diesen Orten wurde dieser Zeitpunkt zu einer Taufzeit und so zum Datum, an dem die Taufe Christi gefeiert wurde. An einzelnen Orten wurde dieser Zeitpunkt als Geburtstag Christi betrachtet, und später, als aus dem Westen ein anderer Geburtstag Christi eindrang, wurde er mit Jesu Epiphanie an die Weisen aus dem Morgenland verknüpft. Der Advent begann wahrscheinlich [12] als Vorbereitungszeit auf die Taufe an Epiphanie, so wie die Fastenzeit mit der Zurüstung auf die Tauffeiern an Ostern ihren Anfang nahm. Beide hängen mit dem bäuerlichen Jahr zusammen, die Fastenzeit mit der Zeit der Entbehrung vor der neuen Ernte, die Epiphaniezeit mit dem Winterregen. Auf alle Fälle läßt eine Inschrift zu Laodikäa in Lykanonien vermuten [13], daß daselbst vor der letzten großen Verfolgung durch Diokletian eine Kirchenanlage vorhanden war mit «Hallen und vierschiffigen Hallen und Schranken, einem Wasserbehälter und einem Eingangstor». Wie William Ramsay sagt [14], «war also selbst ein Wasserbehälter vorgesehen, nicht als Baptisterium für liturgische Zwecke, sondern lediglich als Wasservorrat zu öffentlichem Gebrauch, wie das durch die Zisternen mancher Gebäude bewiesen wird, die anderswo in Lykaonien gefunden wurden und die einen ähnlichen Charakter hatten, aber kleiner im Ausmaß waren... Zu Laodikäa, am Fuß der Hügel, enthielt der Behälter laufendes Wasser».

Sollte der Wasserbehälter, wie dies der Fall sein mag, erst später hinzugekommen sein, als die Kirche unter Konstantin wieder aufgebaut wurde, so steht doch fest, daß an manchen Orten der Zusammenhang zwischen dem Kirchenjahr und dem natürlichen Rhythmus der Jahreszeiten älter ist als das christliche Imperium. Was das Osterfest betrifft, so läßt sich keine absolute Antithese aufstellen zwischen dem Frühlingsfest und der Feier des Gedenkens an den Tod Christi. Im Fall von Weihnachten und Epiphanie ist wahrscheinlich der Gedanke an die Jahresgeburt primär, und eines dieser Feste – oder auch beide – muß vor das vierte Jahrhundert zurückgehen.[15]

4. Klassen

Weitere Formen von Sakralisierung entwickelten sich mit den Klerikerklassen, die vom zweiten bis fünften Jahrhundert geschaffen wurden. Ich möchte diesbezüglich bloß hervorheben, daß ein bedeutender Unterschied besteht zwischen dem Osten und dem Westen. In Teilen des Ostens war der christliche Klerus Hüter von Heiligtümern sowie von Sakramenten, bevor seine Angehörigen sonstwie privilegiert wurden. Im lateinischen Westen kam es in Nordafrika zu ähnlichen Entwicklungen, und zwar oft an Heiligtümern von Martyrern, die nicht von der Kirche als solche anerkannt waren. Infolge von Exemptionen, die ihnen im Jahre 312 und in der Folge von Konstantin und spätern christlichen Herrschern gewährt wurden, ragten in Westeuropa im allgemeinen die christlichen Kleriker auch außerhalb ihrer kleinen Gemeinden als eine Klasse mit besonderem Gesellschaftsrang hervor. Dies war bis zum Sieg Konstantins über Licinius im Jahre 323 im Osten im allgemeinen nicht der Fall, und

die Wirkung dieser Exemptionen war dort verschieden.

In vielen Städten des Ostens hatten die christlichen Bischöfe und Diakone eine gesicherte Position. Sie hatten nichts zu gewinnen, sondern wahrscheinlich etwas zu verlieren, wenn sie sich zu viel aus den Privilegien machten, die ihnen von einer unpopulären und aufsässigen Regierung verliehen worden waren. Deswegen beeilten sich die niederen Kirchendiener, die Akolythen, Totengräber, Türhüter nicht, sich in den Klerus einzugliedern, und sie wurden nie zu «ordines minores». Wie Lektoren und Vorsänger, ja die meisten Presbyter, viele Diakone und einzelne Bischöfe behielten sie ihre gewöhnlichen Beschäftigungen bei, wie zuvor. Im Osten liegt der Unterschied zwischen Klerikern und andern darin, daß sie von Beschäftigungen, die früher für alle Christen verboten waren, streng ausgeschlossen waren.[16] Kraft kaiserlicher Dispens hatten Lektoren und Vorsänger und manchmal selbst Subdiakone und Diakone Staatsstellen inne; strengere Kanonisten waren aber damit nicht einverstanden, und ihre Einwände wurden von Männern, die scharf auf das Protokoll und die Präzedenz im Staatsdienst achteten, unterstützt. So sagte Kaiser Konstantin Porphyrogenitos zum Fall eines Vorsängers, der seine Ersparnisse in eine Sinekure investiert hatte, er betrachte es als «etwas sehr Unschönes..., wenn ein Kleriker zu einem Protospatharios werde».[17]

Das byzantinische Reich ist mit einigem Recht als sakrale Monarchie bezeichnet worden, aber der Klerus gehörte nicht der herrschenden Klasse an. Der Staatsdienst hatte seine eigenen Schulen, die von denen der Kirche verschieden waren und von strenger gesinnten Klerikern und Mönchen mit gewissem Mißtrauen betrachtet wurden. Zwar sangen viele Kinder dieser Schulen in Kirchenchören mit und ließen sich vom theologischen Überschwang byzantinischer Kultgemeinden mitreißen, wo Predigten beklatscht oder ausgepfiffen wurden und wo es zu einem Aufruhr kommen konnte, wenn man an den vom Chor gesungenen Liedern irgendwelche Änderungen anbrachte, aber man erwartete von den Lehrern an weltlichen Schulen nicht, daß sie sich mit Theologie befaßten, die den kirchlichen Schulen und den Kirchen- und Klosterchören vorbehalten war. In den Heiligenlegenden wird oft vorausgesetzt oder festgestellt, daß der Heilige, obwohl im weltlichen Wissen beschlagen, dies alles aufgab, um seiner Berufung zu folgen, oder daß der Heilige es in seiner Knabenzeit unterließ, sich in profanen Fächern auszubilden, und statt dessen sich dem Psalmengesang, dem Gebet und der Gottesliebe hingab. Zwar brachten Staatsbeamte, die im mittleren Mannesalter Mönche oder Bischöfe wurden, in die Kirche nicht nur administrative Erfahrung, sondern auch intellektuelle Fähigkeiten mit, die zur Klärung theologischer Gedanken eingesetzt werden konnten, aber im allgemeinen wurden sie von den strenger gesinnten Asketen mit gewissem Mißtrauen betrachtet. Nach ostchristlicher Anschauung machte nicht sosehr eine gute intellektuelle Ausbildung den Theologen aus, sondern ein Leben des Gebetes mit der entsprechenden Erfahrung, die sich für die Seelenführung verwenden ließ. In den Klöstern hegte man gegenüber dem Lernbetrieb in den Schulen Mißtrauen. Der byzantinische Staatsdienst war, wie alle Bürokratien, eine konservative Kraft, während das byzantinische Mönchstum gegen Druck von seiten der Regierung ein Widerstandszentrum bildete.

Dies zeigte sich in der Geschichte des christlichen Imperiums und des christlichen Mönchtums schon sehr früh. Die Großstädte des Ostens, insbesondere Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel waren sehr schwer zu kontrollieren. Namentlich zu Alexandrien, dessen Patriarch Erzbischof von ganz Ägypten war und sowohl über die ihm treu ergebenen Einsiedler in der Wüste als auch über die von Pachomius organisierten Gemeinden gebot, konnte ein Zwist zwischen dem Patriarchen und dem Präfekten es unmöglich machen, zu regieren. Eine Wegführung des Patriarchen in das Gefängnis oder in das Exil konnte dem Präfekten höchstens zusätzliche Schwierigkeiten verursachen. Die schlimmste Situation konnte sich dann ergeben, wenn der Patriarch sich in die Wüste absetzte und Aufrufe an seine Anhänger in den abgelegenen Straßen erließ. Alexandrien war ganz besonders schwer unter Kontrolle zu halten, und die byzantinische Regierung brach daselbst schließlich gänzlich zusammen, aber auch zu Konstantinopel trat zu Beginn des fünften Jahrhunderts Johannes Chrysostomos von dem von seinen Feinden bewachten Haus aus den Weg in die Verbannung an, während die Kathedrale und das Senatsgebäude in Flammen standen. Dies geschah am Ende einer ganzen Reihe von Zwischenfällen, die seine Predigten zur Folge hatten. In deren Verlauf war er von einer Synode abgesetzt, durch die Agitation seiner Anhänger aber wieder in sein Amt eingesetzt worden. Dies hat seine Bedeutung für die Idee des Sakralen, unterstreicht es doch, wie gefährdet die öffentliche Ordnung ist, wenn sie glutvoller religiöser Begeisterung gegenübersteht. Eine Sicherung dagegen bildete die Säkularität des

öffentlichen Dienstwesens, von dessen Mitgliedern man auf jeden Fall annahm, daß sie keine leidenschaftlichen Parteigänger seien. Bei ihrer Einmischung in die Angelegenheiten der Kirche hatte die Regierung oft keine glückliche Hand, aber sie nahm fast immer für die gemäßigte Partei Stellung. Die ikonoklastischen Kaiser, die eine extreme Partei unterstützten, standen auch auf seiten der Armee gegen die Bürokratie.

Im Westen bestanden keine solchen Sicherungen. Der öffentliche Dienst war säkularisiert, da den überkommenen Riten nicht nur von seiten der Regierung, sondern auch von Stadträten die Unterstützung entzogen wurde. Zur Bezahlung von Steuerrückständen verkauften diese, statt ihr Silbergeschirr, oft die Tempelschätze und sodann das Blei der Tempeldächer, wodurch jedoch nur das schwindende Prestige der Städte selber unterminiert wurde. In Gallien und Spanien verschwanden viele Städte, und wo das Stadtleben, wie in Italien, tiefere Wurzeln hatte, mußten die ruinierten Aristokratien ihre Gewalten mit dem Bischof und dessen Klerus teilen, die von ihren Lasten exempt waren und durch die Verwaltung der Liebesgaben in einer verarmten Welt an Einfluß gewannen. Diejenigen, die den Verfall des Reiches der Beleidigung der Götter ihrer Vorfahren zuschrieben, hatten – auf alle Fälle oberflächlich gesehen – Argumente genug, um alle apologetischen Energien eines Ambrosius und Augustinus herauszufordern. Tatsächlich war der Triumph der Kirche vom vollständigen Zusammenbruch der ordnungsgemäßen Regierung begleitet. Was an Zivilisation im Sinn der Erziehung in einem Wissensgebäude mit Einschluß von Rechts- und Literaturwissenschaft zurückblieb, konnte nur erhalten bleiben, wenn es sakralisiert wurde. Die Entstehung der zeitlichen Macht des Papstes ist nur ein hervorragendes, aus vielen Gründen besser bezeugtes Beispiel für das, was im sechsten und siebten Jahrhundert in den meisten Städten Italiens vor sich ging.

Da der Staat zusammenbrach, übernahm nach und nach die Kirche die Regierungsfunktionen, die nur von einer gebildeten Klasse ausgeführt werden können. Selbst wenn dies im Namen des Königs oder Kaisers geschah, so wurden sie doch von Klerikern ausgeübt, die ihrer Bestimmung nach in erster Linie Mitglieder des Klerus waren. Da Bildung zu ihrem Monopol wurde, sakralisierte man die Bildungsmittel insofern, als die heidnischen Klassiker sowie die Handbücher für Mathematik und Astrologie als sakrale Bücher behandelt und mystisch ausgelegt wurden. Im Westen waren Gegenstände, Zeiten und Orte heilig, weil sie geweiht und dem Schutz einer heiligen, mit den Mysterien vertrauten Klasse anvertraut waren, deren Mitglieder das Volk als Barden ansah, die nach Art der Druiden, Brahmanen und sibirischen Schamanen an den häuslichen Herden von Wales und Irland das ererbte Wissen bewahrten. Ihre seltsame Haartracht, die Tonsur, betonte ihren sakralen Charakter. Ihr Haarschnitt wurde zum Gegenstand des Streitens zwischen solchen, die von Rom, dem Mittelpunkt der Zivilisation, kamen, und solchen, die ihr Wissen in ihren Klöstern bezogen hatten; schließlich aber wurde die Tonsur zum Zeichen des Eintritts nicht nur in ein Kloster, sondern in die Klasse der Gebildeten, deren Häupter (jedenfalls theoretisch) ehelos waren, während der große Haufen verheiratete Kleriker waren (von denen einzelne, sofern keine unverheirateten Kleriker zur Verfügung standen, zu Positionen aufsteigen konnten, die für Ehelose vorgesehen waren).

Im Osten gab es keine solche Klasse. Es gab Mönche, die zu heiligen Bergen oder ähnlichen heiligen Stätten gehörten, und Kleriker, die zu Kirchen gehörten. Die Gebildeten waren von den Mönchen verschieden und für ihre Kritik aufgeschlossen, wie Mönche für die Kritik von seiten von Gebildeten. Auf diese Weise behielt der «Heilige Palast» des byzantinischen Kaisers einen Unterschied zwischen sakral und säkular bei. Später, unter der muselmanischen Herrschaft, war dieser Unterschied unverkennbar, denn in den Ländern, die unter der Herrschaft des Kalifen und seiner Emire standen, konnten die Staatsdiener Christen (verschiedener Bekenntnisse), Juden oder Muselmanen sein. Das für einen Verwalter oder einen Arzt erforderte Wissen wurde von jeder Religionsgruppe sorgfältig gehütet. Nur im Westen wird das Sakrale mit dem Gebildeten verwechselt und so zu einer Pfründe, einem Stück Familieneigentum oder einer Qualifikation in den freien Künsten säkularisiert.

Am Ende des ersten Jahrtausends waren alle Kirchen des Westens, einschließlich Roms, in Gefahr, zu Familienheiligtümern zu werden, wo unter der Leitung eines Laienherrn oder seiner Gemahlin Riten vollzogen wurden von Klerikern, die vielleicht Angehörige oder Angestellte der Familie waren. Im Westen und Osten protestierten die Mönche weiterhin gegen diese und andere Formen der Säkularisierung des Sakralen, aber im westlichen Mönchstum wurde die Sakralisierung der Macht als etwas Gegebenes hingenommen. Einzelne Klöster auf dem Berg Athos hatten auch aus-

wärts Besitz, aber ihre politische Macht blieb auf ihr Heiligtum auf dem Berg beschränkt. Der Orden von Cluny wurde überall zu einer Macht, vor allem deshalb, weil gutgeordnete Mönchsgemeinden Eilande des Friedens waren, die durch die Arbeit der Flüchtlinge reich wurden. Doch die Sakralisierung der Gewalt ist stets gefährlich. Es ist für jede Religion lebensnotwendig, irgendwie zwischen sakral und säkular zu unterscheiden. Daß in Christus das Gewöhnliche heilig, das Heilige gewöhnlich geworden ist, macht aus ihnen nicht ein und dasselbe, denn sein Reich ist nicht von dieser Welt, und die Zivilisation sakralisieren, heißt das tausendjährige Reich antizipieren.

[1] Arnold Ehrhardt, The Framework of the New Testament Stories (Manchester Univ. Press 1964) 276–285, ist der Ansicht, alle Christen seien zum Genuß von koscherem Fleisch verpflichtet gewesen, doch weist seine Deutung von Plinius, ep. 96, auf das Aufkommen eines säkularen Fleischhandels hin. Er beweist auf Grund von Verordnungen, wie besorgt die Regierung war, diesen Handel aus Furcht vor einem «schwarzen Markt» unter Kontrolle zu halten.

[2] La Tradition Apostologique de Saint Hippolyte, herausgeg. von B. Botte = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39 (Münster 1963) 82–83.

[3] De lapsis, c. 25.

[4] B. Botte, aaO. 94–95.

[5] Ebd. 67–69, 72–73.

[6] Mt 24, 27; Didascalia Apostolorum, c. 12, Ausg. C. Connolly (Oxford 1929) 119–120; N. M.-D. Boulet, L'autel dans l'antiquité chrétienne: Maison-Dieu 29 (1952) 45–48; L. Bouyer, Jewish and Christian liturgies: True Worship, Ausg. L. Sheppard (Baltimore and London 1963).

[7] In den Antworten des Patriarchen Timotheos von Alexandrien (381–390). Vgl. die Kommentare byzantinischer Kanonisten in: Patr. Graec. 138, c. 893–894.

[8] B. Botte, aaO. 18–19, 74–79.

[9] In den Apostolischen Canones 2–4.

[10] B. Botte, aaO. 94–95; vgl. 1 Clem, c. 24.

[11] Apost. Const. V, c. 17; Ap. Canon 7; Socrates, Hist. Eccl. I, c. 9; Sozomenos, Hist. Eccl. VII, c. 18.

[12] Spuren eines langen Advents finden sich noch im armenischen Kalendarium.

[13] Expositor (series VII) 6 (1908) 387–388.

[14] W. Ramsay, Luke the Physician (London 1908) 154.

[15] Vgl. im vorliegenden Heft von «Concilium»: M. Meslin, Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung in der frühen Kirche (2.–5. Jh.).

[16] Vgl. die Interpretationen dieser Regeln durch byzantinische Kanonisten in: Patr. Graec. 138, c. 70–96.

[17] De administrando imperio, c. 50, herausgeg. v. G. Moravcsik (Budapest 1949) 245.

Übersetzt von Dr. August Berz

GEORGE EVERY

geboren am 3. Februar 1909 in Ottery (England), Anglikaner, Mitglied der Society of the Sacred Mission. Er studierte am University College of the South-West und am Kelham Theological College, ist Bachelor of Arts (Geschichte), Bibliothekar in The House of the Sacred Mission of Kelham, Lektor für alte und mittelalterliche Kirchengeschichte, Liturgie und vergleichende Religionswissenschaft, Mitherausgeber der Zeitschrift «Theoria to Theory» und Redaktor der «Eastern Churches Review».

Michel Meslin

Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung in der frühen Kirche (zweites bis fünftes Jahrhundert)

Die christliche Kirche befand sich von Beginn ihres Daseins an in einer besonderen Situation. Sie lebte als Gemeinschaft von Gläubigen einer monotheistischen Religion innerhalb eines vielgestaltigen Polytheismus und hatte sich schon früh vom ursprünglichen jüdischen Milieu, dem Rom freie Kultausübung zugestand, getrennt. Wie konnte da das Christentum seiner Evangelisationsaufgabe, seiner Sendung in die ganze Welt nachkommen und sich dabei, nach der treffenden Bemerkung von A. von Harnack, als eine Religion hochstehender Sittlichkeit, der Heiligkeit und des Geistes präsentieren? Wie hat diese neue Religion, obwohl sie in allem von der sie umgebenden heidnischen Gesellschaft getrennt war, sich ausgebreitet und wie weit hat sie es vermocht, die profane Gesellschaft mit ihrem Einfluß zu durchdringen?

Diese christliche Kirche ist auch eine Gesellschaft. In allen patristischen Zeugnissen eignet dem Wort *Ecclesia* je nach dem Kontext ein kultischer Sinn: Versammlung von Gläubigen zu einer gottesdienstlichen Feier oder ein soziologischer Sinn: um den Bischof versammelte Ortsgemeinde (die Kirche von Rom, von Antiochien usw.); doch die Kirche hat sich stets, als Gesamtkirche und als Teilkirche, als die Gesellschaft der Christgläubigen aufgefaßt, die an einem und demselben sakramentalen Leben teilnehmen und aus ein und derselben Hoffnung leben. Wie jede Gesellschaft hat die christliche Kirche ein spezifisches Ziel angestrebt und war aus einer absoluten innern Verpflichtung heraus gezwungen, hierarchische Institutionen zu schaffen, während die Entfaltung der Offenbarungsbotschaft zu einer Theologie, einer normativen Wissenschaft

par excellence führte. Diese Theologie inspirierte selbstverständlich eine Ethik, welche die Christen in eine dialektische Beziehung zu der umgebenden heidnischen Welt brachte, in einen Gegensatz zu ihr und zugleich in eine Beteiligung an ihr. Die Strukturen der kirchlichen Organisation haben sich erst allmählich herausgebildet, zur gleichen Zeit, wie man die wesentlichen Glaubenssätze definierte. So ist es kein Zufall, daß eine Parallele vorliegt zwischen der Schaffung des Bibelkanons und der Glaubensbekenntnisse einerseits und der einer Amtshierarchie anderseits, wurden doch diese drei Entwicklungen in einer kirchlichen Tradition dadurch legitimiert, daß man sie auf einen gemeinsamen apostolischen Ursprung zurückführte. Man kann sich fragen, ob nicht die Entfaltung der kirchlichen Institutionen im Lauf des christlichen Altertums zum Teil nicht nur zu einer gewissen Isolierung der Christen in einer noch heidnischen Gesellschaft führen konnte, sondern selbst zu einer Isolierung der Kleriker gegenüber der Masse der Gläubigen. Dies konnte umso eher der Fall sein, als die besondere Situation der Christen als Gläubige in einem manchmal feindlichen Staat sich im vierten Jahrhundert von Grund auf änderte. Mit der Anerkennung der Kirche und ihrer «Etablierung» in einem christlich gewordenen Imperium spitzt sich das Phänomen der Institutionalisierung der Kirche zu und führt zu einer gewissen Klerikalisierung. Wir versuchen, im folgenden als Historiker deren genaue Ausmaße zu bestimmen.

I.

Gleich nach Pfingsten gehen die Apostel zu Jerusalem und darnach in den von Paulus gegründeten Gemeinden dazu über, einen Klerus einzusetzen, der unter ihrer Leitung eine zwischen Gott und der Gesamtheit der Gläubigen stehende Körperschaft bildet (Apg 6, 1–7; 15, 2.4.6; 20, 17). So weit man sich bei der Unbestimmtheit der Begriffe davon ein richtiges Bild machen kann, wird den Presbytern – Episkopen eine Lehrgewalt anvertraut, um die Gläubigen zu unterweisen und das Glaubensdepositum zu bewahren, während die Diakone, unter der strikten Autorität des Bischofs, zugleich eine liturgische Funktion und den Fürsorgedienst an der Gemeinde ausüben. Diese Hierarchie, die jeder christlichen Gemeinde ihre Struktur gibt, kommt nie durch Delegation der Gewalt von seiten der Gemeinde zustande, sondern ihre Autorität stammt auf dem Weg über die Apostel, die als erste sie eingesetzt haben, unmittelbar von Christus. Nach den Worten des Herrn selbst besitzt der Bischof die Schlüsselgewalt, um die Gesellschaft der Christen, die Kirche, zu regieren (Jo 21, 15; Mt 28, 19; Mk 16, 15). Diese hierarchische Struktur liegt am Ende des ersten Jahrhunderts schon sehr ausgeprägt vor im Brief des Clemens von Rom, worin dieser die Organisation der römischen Legion als Vorbild hinstellt (ep. 37) und es zur absoluten Regel macht, daß «jeder sich unterordne entsprechend und auf Grund der verliehenen Gnadengabe» (ebd. 38,1). Ungefähr zur gleichen Zeit erarbeitet Ignatius von Antiochien eine theologische Schau einer solchen hierarchischen Organisation: Jede Kirche ist um einen einzigen Bischof als den Repräsentanten Christi und das sichtbare Zentrum dieser Einheit in der Liebe vereint, so daß der von den Presbytern und Diakonen umgebene Bischof als die Verkörperung der Gemeinde erscheint, der er vorsteht. Diesem Kollegium von Presbytern, die sich mit dem Bischof in die Leitung der Gemeinde teilen und an seinen Gewalten teilhaben, schulden die Gläubigen als den Gesandten Jesu Christi Gehorsam (Trall. 2, 2; 3; 13; Magn. 2; 6; 7; Smyrn. 8; Eph. 2; 10 usw.); sie sollen «den Bischof achten als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln» (Trall. 3, 1). Für den Bedeutendsten der Theologen des zweiten Jahrhunderts, Irenäus von Lyon, inkarniert der Bischof in jeder Gemeinde und für jede Generation der Christen die von den Aposteln überkommene Überlieferung der Kirche, deren Erbe und Garant zugleich er ist. Die so sakralisierte hierarchische Autorität in der Kirche beseelt und lenkt das Leben aller Christengemeinden. Mit Cyprian von Karthago († 258) wird ein weiterer Schritt vollzogen. Durch die Vermittlung der Gemeinde der Gläubigen gibt sich die unwiderrufliche Wahl kund, die Gott selbst trifft und die den erwählten Bischof mit einem besonderen Charisma betraut: «Die Majestät und Güte des schirmenden Herrn nimmt den Bischof, dessen Wahl er wünschte, auch nach seiner Wahl in seinen Schutz... Der Herr, der sich die Priester in seiner Kirche selbst auszuwählen und einzusetzen geruht, wird die Erwählten und Eingesetzten durch seinen Willen und seine Hilfe auch beschützen» (Ep. 55, 9, 2; 48, 4, 2). Die bischöfliche Gewalt empfängt so einen monarchischen Charakter und erscheint als dermaßen sakralisiert, daß die Rolle, welche die Gesamtheit der Christen bei der Bischofswahl spielt, im Lauf des christlichen Altertums stetsfort an Bedeutung abnimmt. Zwar erklärt die «Apostolische Tradition» des Hippolyt

von Rom: «Man ordiniere zum Bischof den, der vom Volk erwählt wurde...» (Ed. S. Chrét. p. 26 § 2), und auch Cyprian erklärt, daß der Gemeinde «die Macht zusteht, würdige Bischöfe auszuwählen oder unwürdige abzulehnen» (ep. 67, 3, in einem polemischen Kontext); in der Praxis aber wird diese Wahlvollmacht des Volkes immer mehr eingeschränkt. Das in der Metropolitankirche versammelte Volk stimmt einer Nomination zu, die von den Nachbarbischöfen und dem Presbyterium in Vorschlag gebracht wird. Auch wenn aus dem dritten und vierten Jahrhundert Zeugnisse für diese Beteiligung des Volkes vorliegen (Wahl des Ambrosius, des Martinus usw.), nimmt ihre wirkliche Bedeutung immer mehr ab. In einem Schreiben an die Bischöfe Kalabriens und Apuliens tritt 429 Papst Cölestin angelegentlich dafür ein, daß bei einer Bischofswahl «docendus est populus, non sequendus» (Ep. 5, 3). Dabei muß man wissen, daß im fünften Jahrhundert dieses christliche Volk nur noch die Stadtnotabeln umfaßt. Die Wahl geschieht auf dem Verhandlungsweg und die entscheidende Rolle dabei spielen der Metropolitanbischof und die Nachbarbischöfe (can. 4 und 6 von Nikäa). Die Freude des Volkes kommt in einer kollektiven Akklamation zum Ausdruck, die eine Entscheidung approbiert, die außerhalb des Volkes der Gläubigen getroffen wurde.

Die Funktion des Diakons hat im Lauf der ersten vier Jahrhunderte unserer Ära eine Entwicklung durchgemacht, die vom gleichen Klerikalisierungsphänomen zeugt. Bis ungefähr zur zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts bestand die Hauptaufgabe das Diakons im karitativen und sozialen Wirken innerhalb der Gemeinde. In enger Abhängigkeit vom Bischof steht der Diakon im Dienst der Nächstenliebe und aktualisiert die Diakonie Christi, wie der Bischof der sichtbare Zeuge der christlichen Liebe in der Einheit seiner Kirche ist. Mehr als mit der Predigt und der Liturgie befaßt sich der Diakon, der für den «Tischdienst» ordiniert wird, mit den konkreten Geschäften der Gemeinde, mit den Finanzen, den Agapen oder Liebesmählern. Doch im Zusammenhang mit der Ausfaltung des Presbyterats ändern sich gegen Ende des dritten Jahrhunderts die Funktionen des Diakons: das Presbyterat dehnt seinen Aktionsbereich aus und der Dienst des Diakons wird nach und nach zu einer paraliturgischen Funktion reduziert. Das Diakonat steht weiterhin in enger Abhängigkeit vom Bischof, nun aber auch von den Priestern und hat die Tendenz, zu einer Art Ersatz für das Priestertum oder wenigstens zu einer Übergangsstufe in einem kirchlichen *cursus* zu werden, was deutlich auf die Klerikalisierung hinweist, welche die Entfaltung der kirchlichen Strukturen mit sich bringt. Ein ähnlicher Hinweis findet sich im Bereich der finanziellen Organisation: Als es an den Tag trat, daß die *koinonia*, die Zusammenlegung der persönlichen Geldmittel der Christen in eine gemeinsame Kasse, deren Verwaltung eine Hauptbeschäftigung der Diakone bildete, sich praktisch nicht durchführen lasse, erscheinen die Gaben der Gläubigen als notwendige Abfindung für den Besitz persönlicher Reichtümer. Doch durch ein seltsames Zurückgehen auf die Bräuche des alten Volkes Israel werden diese Spenden als eine obligatorische Institution, als ein Zehnt verstanden, den das ganze christliche Volk zu entrichten hat und der zur Deckung der Bedürfnisse des Klerus bestimmt ist. Bald werden die Christen, die dieser Verpflichtung nicht nachkommen, mit dem Anathem belegt (Const. Apost. VIII, 29, 2; Vierte römische Synode unter Damasus: Mansi III, 642; Aug., En. in Ps. 103, 1; Tract. in Jo. 122, 3; Hieron., Ep. 52, 5). Das «Opus imperfectum in Matthaeum» des Bischofs Maximin geht sogar so weit, daß es erklärt, der Anteil am Zehnten richte sich nach der hierarchischen Funktion, die man ausübe (PG 56, 884). So vollzieht sich von der Mitte des dritten Jahrhunderts an ein Klerikalisierungsprozeß, der nach der großen Wende, die in der Anerkennung der christlichen Kirche durch das römische Imperium liegt, noch stärker in Gang kommt.

II.

Jede Kirche zeigt deutlich eine bipolare Struktur: Kleriker – Laien (schon zur Zeit Cyprians ist dies in der Kirche von Karthago der Fall) und innerhalb der klerikalen Welt entwickeln sich verschiedene hierarchisierte Kategorien. Eine ganze religiöse Rechtsprechung setzt genau fest, welcher Platz den einzelnen Klerikern zukommt, und regelt die Abfolge der verschiedenen Funktionen, die zu einem eigentlichen *cursus* organisiert und in niedere und höhere Stufen eingeteilt werden. Da aber der römische Staat der christlichen Kirche eine privilegierte Stellung zuerkannte, war es gegeben, daß die zivile Jurisdiktion für die Kleriker, die so als Bürger eigener Art in Erscheinung treten, ein besonderes Statut vorsah. Weil sie dem Dienste Gottes geweiht sind, erhalten die Kleriker besondere Privilegien, die sie in der statischen und abgeschlossenen Gesellschaft des späten Reiches zu einer besonderen Würde erheben. Rechtlich seit 472, tatsächlich aber schon lange vorher erfreuen

sie sich eines Patrimonialstatuts, das ihnen das Recht gibt, über ihre persönlichen Güter frei zu verfügen, und sie von der juridischen Gewalt des Vaters ausnimmt (Cod. Just. I, 3, 33); wenn sie sterben, ohne ein Testament oder Erben zu hinterlassen, fallen ihre Güter wiederum der Kirche anheim (Cod. Theod. V, 3, 1 von 434). Zu einer Zeit, wo drakonische Steuergesetze auf allen Bürgern des Reiches lasten, was oft dazu führt, daß man Munizipalämtern ausweicht und öffentliche Aufgaben nicht übernimmt, stellen vor allem die verschiedenen Exemptionen von Steuern (von der Grundstücksteuer und der *capitatio plebeia*) und die Befreiung von Munizipal- und andern öffentlichen Ämtern das Privileg dar, um das man die Kleriker am meisten beneidete. Schließlich wird dieses Klerikerstatut durch das Privileg einer besondern Rechtsprechung vervollständigt. Man gelangt zur Auffassung, daß die Kleriker, die im Namen Gottes richten, nicht vor gewöhnlichen, bürgerlichen Gerichten verantwortlich gemacht werden könnten, sondern daß von ihren Bischöfen oder Standesgenossen über sie gerichtet werden solle. Da dieses Vorrecht die Prärogative einer konstituierten Körperschaft und nicht eine einer Einzelperson zukommende Gunst ist, anerkennt dieses Privileg der kirchlichen Gerichtsbarkeit die volle Autonomie der Klerikergesellschaft und ihrer Hierarchie innerhalb des römischen Reiches (Cod. Theod. XVI 2, 12 von 355; XVI, 2, 41 von 412, worin diese Autonomie – aber zu wenig bestimmt – zu begrenzen gesucht wird).

Nicht nur auf Grund ihres privilegierten bürgerlichen Status erscheinen die Kleriker der «Konstantinischen» Kirche als von den andern Bewohnern des Reiches, ob Christen oder Nichtchristen, verschieden. Eine Schrift von Cicero als Vorlage benutzend, redigiert Ambrosius von Mailand mit «De officiis» ein eigentliches Handbuch der Klerikermoral, das einen Teil des stoischen Ideals in die christliche Moral integriert. Zwar tragen die Kleriker noch keine besondere Gewandung, doch kommt im Orient seit 360 und in Rom während der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts die Tonsur auf. Die Verpflichtung zu einem Leben der Entsagung, zum Zölibat von der Weihe zum Lektor an (Konzil von Karthago von 397, can. 19; Leo d. Gr., ep. XIV, 4 usw.) oder, für bereits Verheiratete, zur Enthaltsamkeit (Konzil von Elvira, can. 33; Konzil von Karthago von 390, can. 2) schafft einen Abstand zu den gewöhnlichen Gläubigen, während unter dem Einfluß des Mönchtums sich immer stärker die Forderung geltend macht, daß die Kleriker arm und in Gemeinschaft leben (Hieron., ep. ad Nepotianum). Manchmal leben denn auch die Kleriker mit ihrem Bischof zusammen. Vor allem aber sind die Kleriker kraft der durch ihre Ordination erhaltenen untilgbaren Gewalt mit der *potestas ordinis* ausgestattet. Nur sie können die Sakramente spenden, die Eucharistie, die Buße, die Taufe (nur bei Todesgefahr darf auch ein Laie die Taufe spenden, aber dieser Brauch ist noch kaum sehr verbreitet), und wenn in einzelnen Ostkirchen die Diakonissen bei der Taufe von Frauen gewisse Riten vollziehen, die dem Blick von Männern, selbst von Klerikern, entzogen werden sollen, so gehören sie eben dem Ortsklerus an. Während die Kirchen der apostolischen Zeit die Aufgabe, im Glauben zu unterweisen, zum Teil an charismatisch begabte Mitarbeiter delegierten, so obliegt nun die Pflicht der Verbreitung und Überwachung des Glaubens immer mehr dem Bischof. Doch hat die Ausbreitung des Christentums zuweilen dazu genötigt, einen Teil der Verkündigung einfachen Priestern anzuvertrauen. Dieser Brauch steht aber bei weitem nicht allgemein in Übung. Im Jahre 431 gibt Papst Cölestin in einem Brief an die Bischöfe Galliens seiner Besorgnis Ausdruck, die mit der Predigt betrauten Priester könnten irrige Lehren verkünden (ep. 21, 2). Trotz allem muß es gewisse Ausnahmen gegeben haben. So lassen die «Apostolischen Konstitutionen» durchblicken, daß einfache Gläubige, die gute Christen und redebegabt sind, predigen dürfen. Doch bediente man sich nur in Missionsländern – zum Beispiel in Irland –, und zwar bloß selten, einer solchen Mithilfe der Laien, während in den schon christlichen Gebieten wie zu Rom, Alexandrien, Karthago die Glaubensunterweisung strikt dem Bischof vorbehalten ist, der zuweilen einzelne Kleriker dazu delegieren kann (Leo d. Gr., ep. 119, 6 und 120, 6).

Nicht nur spielen die Kleriker bei der Spendung der Sakramente und bei der Glaubensverkündigung eine besondere Rolle, sondern sie nehmen selbst im geweihten Raum einen besonderen Platz ein, wie dies archäologische Belege und viele Texte bezeugen. Nur sie dürfen den Teil der Kirche betreten, worin das Opfer gefeiert wird, während die einfachen Gläubigen durch Vorhänge oder Abschrankungen *(cancelli)* vom Altar ferngehalten werden (Konzil von Laodikäa von 365, can. 4). Als der Kaiser Theodosius in der Nähe des Altars Platz nehmen will, schickt ihn der Bischof Ambrosius zu den andern Gläubigen in das Kirchenschiff zurück. So betont selbst die Anordnung der Kultstätten den Vorrang der Kleriker im Dienste Got-

tes. Quantitativ bleibt jedoch diese klerikale Welt minim. Auf Grund oft nur sporadischer Dokumente und einer leider lückenhaften Dokumentation kann der Historiker es wagen, den Umfang dieser klerikalen Gesellschaft an einzelnen Orten abzuschätzen. Zu Rom umfaßte der Klerus um die Mitte des dritten Jahrhunderts hundertzwölf Mitglieder, die sich auf verschiedene Weihestufen verteilten (Eusebius, Hist. eccl. VI, 43, 11), und im fünften Jahrhundert nahezu dreihundert, während die Kirche von Karthago unter der Herrschaft der Vandalen nahezu fünfhundert Kleriker gezählt haben soll (Victor de Vita, Hist. persecutionis... III, 34), doch handelt es sich hier um die beiden großen Metropolen des Westens; zu Sirmium hingegen, das doch Kaiserresidenz war, sind im Jahre 366 nur ungefähr zehn Kleriker vorhanden (Altercatio Heracliani; Hilar. Pict., Fr. hist. 15).

III.

Bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Verhältnisse steht doch fest, daß, wie das Dekret Gratians dies formuliert – das sich aber, wie es sagt, dabei an den Brief des Hieronymus an Nepotian anlehnt – innerhalb jeder Kirche «duo genera christianorum» bestehen, die Kleriker und die Laien (Decr. Grat., C 12, qu. 1, c 7). Wie läßt sich aber die Existenz einer Hierarchie, die von den Aposteln grundgelegt wurde und die Schlüsselgewalt innehat, in Übereinklang bringen mit dem Dasein der Brüderschaft der Kinder Gottes? Wie läßt sich der Gegensatz zwischen dem *ordo* der Kleriker und der *plebs* der einfachen Gläubigen zu einer richtigen Schau der Kirche, des Leibes Christi sublimieren? Nach Lactantius, Victorinus von Pettau und Hieronymus bemerkt Augustinus in seinem Werk «De Civitate Dei» zu der Stelle «erunt sacerdotes» der Apokalypse: «Das bezieht sich natürlich nicht allein auf Bischöfe und Presbyter..., sondern alle bezeichnen wir als Priester, weil sie Glieder des einen Priesters sind» (XX, 10). Welcher Platz also wird im Leben der Kirche diesem «auserwählten Geschlecht, dieser königlichen Priesterschaft, diesem heiligen Stamm» (1 Petr 2, 9) eingeräumt? Die ganze Geschichte der Lehrentwicklung im vierten und fünften Jahrhundert bezeugt, wie sehr die theologischen Streitigkeiten, die Auseinandersetzung um Arius und die Christologie die öffentliche Meinung erregt, Leidenschaften aufgewühlt und zu kollektiven Haltungen geführt haben, die uns überraschen. Arius war als erster auf den Gedanken gekommen, seine Theologie durch Volkslieder zu verbreiten, die die Seeleute, die Hafenarbeiter von Alexandrien und die Reisenden summten; in den öffentlichen Bädern oder beim Bäcker stritt man sich darüber, ob Gott Vater größer sei als der Sohn! Die Laien der Ostkirche – außer in Mailand unter dem Episkopat des Ambrosius sind im Westen weniger analoge Beispiele zu finden – haben also den ihnen angeborenen Sinn für die dialektische und philosophische Diskussion auf schwierige Glaubensprobleme gewandt. Aus diesem Grunde kam es in den großen Städten des Vordern Orients zu einer Gärung, die oft in politische Händel und Meutereien des Volkes ausarteten (zu Alexandrien, Konstantinopel, Antiochien und selbst im Westen zu Rom und Mailand). Die christlichen Laien hatten jedoch nie das Recht auf eine dauernde Beteiligung an den ökumenischen Konzilien oder den Provinzialsynoden. Die Definition und Wahrung des Glaubens bleibt Sache der Kleriker. Mit Ausnahme einzelner hoher kaiserlicher Funktionäre, die als Repräsentanten des römischen Staates an diese kirchlichen Versammlungen abgeordnet waren, waren die wenigen Gläubigen, die an Provinzialsynoden teilnahmen, nur als Zeugen zugegen, von denen man eine symbolische Zustimmung erbat. Sie durften, wenn am Schluß der Versammlung die promulgierten Canones feierlich vorgetragen wurden, darauf mit Amen antworten.

Dies darf nicht allzusehr verwundern. Nach der recht triumphalen Etablierung der Kirche im Reich konnte niemand die Gesamtheit der Gläubigen mit dem Volk der Heiligen, dem «auserwählten Geschlecht» der apostolischen Zeit identifizieren. Schon zu Beginn des vierten Jahrhunderts war Eusebius von Cäsarea sich dessen bewußt und hob mit aller Deutlichkeit zwei Klassen von Christen voneinander ab: die zahlreicheren, die in der Welt leben und sich dabei bemühen, die kirchlichen Glaubens- und Sittenregeln so gut, wie sie können, zu beobachten, und diejenigen, die «nur von der Liebe zu den himmlischen Dingen beseelt und so fähig sind, die Rolle von Fürbittern zu erfüllen» (Demonstr. evang. I, 8). Darum ragt aus der Laienschaft selbst eine Elite hervor, die ihrerseits wieder hierarchisch gegliedert ist und die Mönche, die Jungfrauen, die Witwen, kurz, alle jene umfaßt, die sich durch ein Leben des Verzichts, der Keuschheit, Armut und Frömmigkeit von der Masse der Gläubigen unterscheiden. Auch für sie bildet sich eine kanonische Gesetzgebung heraus, die ihre Rechte und Pflichten festlegt. Die Witwenschaft wird so zu einem «Orden» innerhalb der christlichen Laiengesellschaft und es wird eine besondere

Zeremonie eingeführt, die *professio viduitatis*, die vor dem Bischof abgelegt wird und an das feierliche Gelübde der Jungfrauen gemahnt (Konzil von Orange von 441, can 27; Statuta Eccl. antiq., can. 104). Diese Witwen haben den Auftrag, zur Taufe vorzubereiten (ebd. can. 12), die Kranken zu pflegen, den Armen zu helfen und sind insbesondere zum *opus Dei* verpflichtet, zum Gebet für die Gemeinde, die für ihren Lebensunterhalt sorgt (ebd. ca. 103). Auch der bis anhin noch nicht fest umrissene Status der gottgeweihten Jungfrauen strukturiert sich vom vierten Jahrhundert an, als die Zahl der Nonnen bedeutend zunimmt. Im Okzident wird ein Weiheritus geschaffen, die *velatio*, die an Weihnachten, Epiphanie oder Ostern vor der um ihren Bischof versammelten Gemeinde vorgenommen wird; einzig der Bischof hat das Recht, Jungfrauen zu weihen (Konzilien von Karthago von 390 und 397) und, was vielleicht nur für Gallien gilt, ihnen ein besonderes Gewand zu überreichen (Statuta Eccl. Antiq. can. 99). Man hat auch die Tendenz, sie zu einem gemeinsamen Leben zu verpflichten (Konzil von Karthago von 397, can. 33, und von 419, can. 44). Durch eine Art offizieller Anerkennung ihrer besonderen Situation schützt das bürgerliche Recht die Jungfrauen vor jeder Gewalt und ahndet das geringste Vergehen gegen ihre Berufung mit Strenge (Cod. Theod. IX, 25, 1, von 354; IX, 25, 2, von 364; IX, 25, 3, von 420 usw.).

Die Tatsache, daß seit der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts das Mönchstum einen solchen Aufschwung nahm, bezeugt zudem, daß für einzelne nach Vollkommenheit strebende Christen damals die Flucht aus der Welt als der einzig gültige geistliche Weg erschien, als ein Ersatz für das Martyrium, für das von dem Moment an, da die Kirche vom Staate nicht nur anerkannt, sondern mit zahlreichen Vorrechten ausgestattet war, keine Gelegenheit mehr bestand. Im gesamten Orient und sodann in Gallien, Italien und Afrika bilden sich, ohne Zusammenhang miteinander und in verschiedenen Formen von Anachorese und Zönobitentum, Gruppen von Christen, die nicht Priester sind, sich aber einem Leben des Gebets und der Askese hingeben. Zwar waren im vierten Jahrhundert noch keine klar gefaßten «Ordensregeln» vorhanden; die Bedingungen für den Eintritt in diesen privilegierten Stand waren von Ort zu Ort verschieden – wie heute die für den Eintritt in das hinduistische *ashram* –; das kirchen- und zivilrechtliche Statut für die Mönche wurde erst später festgelegt (das erste Konzil, das sie zum Gehorsam verpflichtet, ist das von Chalkedon). Bedeutsam aber ist, daß die Kirche an die Spitze der Hierarchie der Laien diejenigen gestellt hat, die in der einen oder andern Form auf die Welt verzichtet haben. Diese oft – nicht nur von seiten der Heiden – nicht verstandenen Mönche, Jungfrauen, Witwen haben so innerhalb einer oft triumphalistischen Kirche die Einfalt der Kinder Gottes hochgehalten und das oft hart erkämpfte Zeugnis dafür geleistet, daß das Reich Gottes und das weltliche Reich, selbst wenn dieses christlich ist, nicht einfach miteinander identisch sind.

Da also die Kleriker praktisch alle geistlichen Verpflichtungen der Christengemeinde sich selbst vorbehielten und da sich die besten Laien aus der Welt zurückzogen, um ein Leben der Armut, des Gehorsams und Gebets zu führen, mußten wohl oder übel die andern Christen sich mit den weltlichen Problemen befassen, und zwar zunächst mit denen einer Kirche, die reich geworden ist, aber auch Funktionen der öffentlichen Wohlfahrtspflege zu übernehmen hat. Wie es scheint, waren die Kleriker während des ganzen christlichen Altertums hin- und hergerissen zwischen dem Verlangen, die Sorge um die Verwaltung der zeitlichen Güter der Kirche Laien zu überlassen, und dem Bestreben, alle ihnen zustehenden Vorrechte nicht aus der Hand zu geben. Weil die Güter, über die sie verfügt, rechtlich der Ortskirche gehören, steht einzig dem Bischof die Verwaltung dieses kirchlichen Vermögens zu und er kann darüber frei verfügen. Er ist einzig Gott gegenüber verantwortlich (Konzil von Antiochien von 341, can. 24–25; Apost. Canones 39; Gelasius, ep. 14, 27; 15, 2 usw.). In den afrikanischen Gemeinden, die lange Zeit an alten Traditionen festhielten, bestand jedoch der Brauch, auch die Laien an der Verwaltung der kirchlichen Güter teilnehmen zu lassen: *seniores laici*, die vom christlichen Volk gewählt wurden, verwalteten die kirchlichen Grundstücke, setzten die Pachtpreise fest und trugen für den Unterhalt der Kultgebäude Sorge. Doch gegen das Ende des vierten Jahrhunderts schränkte die kirchliche Gesetzgebung die diesbezüglichen Rechte der Gläubigen ein: Die Synode von Gangra vertraut die Verwaltung dieses kirchlichen Besitzes Ökonomen an, die Kleriker sein mußten, und das Konzil von Chalkedon erklärt diesen Brauch für obligatorisch (can. 26). Im Westen betraut Augustin mit dieser Aufgabe einen Priester, der ihm jährlich Rechenschaft abzulegen hat (Possidius, Vita Aug. 24). Zu Rom werden die zu den großen Basiliken gehörenden Güter durch *praepositi* verwaltet, durch Kleriker, die einzig der kirchlichen Autorität gegenüber verantwortlich sind. Hingegen verlangt man von den Laien, daß

sie den Bau von Kirchen, die auf den großen Latifundien der *potentiores*, der Potentaten von damals, errichtet werden, finanzieren und daß sie für den Unterhalt der Kirchendiener aufkommen. Diese Praxis sollte sich bald als gefährlich erweisen, denn die Großgrundbesitzer, die auf ihre Kosten und auf ihrem eigenen Grund und Boden Kultgebäude errichten, haben selbstverständlich die Tendenz, diese – so gut wie die Scheunen und Werkstätten – als Bestandteil ihres Landgutes zu betrachten. Seit dem Ende des vierten Jahrhunderts unterscheidet so das bürgerliche Recht zwischen öffentlichen und privaten Kirchen (Cod. Theod. XVI, 5, 14 von 388) und verlangt, daß der Geistliche, der an einer Eigenkirche den Dienst versieht, der zur betreffenden Domäne gehörenden Bevölkerung entnommen werde. Gegenüber dieser Gefahr, daß Laien sich ein Gut aneignen, das, ob zu Recht oder zu Unrecht, als Kirchengut angesehen wird, treten die kirchlichen Synoden des folgenden Jahrhunderts unablässig für die Autorität des Bischofs ein, der allein zuständig sei, den Geistlichen zu ernennen und das Patrimonium seiner Kirche zu verwalten (Konzil von Orange von 411, can. 10 usw.).

IV.

Diese unerläßliche Schaffung neuer kirchlicher Institutionen ist nicht allein verantwortlich für die Kluft, die sich nach und nach zwischen den Klerikern und den Laien, die auf die Welt verzichten, einerseits und der Gesamtheit der Gläubigen anderseits sich auftut. Auf der Ebene der Kultur und der allgemeinen Geisteshaltung läßt sich im Verlauf der innern Entwicklung des späten Reiches noch ein weiterer Riß wahrnehmen, bei dessen Analyse sorgfältig zwischen den einzelnen Zeiten und Orten zu differenzieren ist.

Die Mönche, die sich um ein asketisches, nach Vollkommenheit strebendes Leben bemühten und von den materiellen Beschäftigungen und den Lebensgewohnheiten der gewöhnlichen Bürger nichts wissen wollten, erneuerten zwar in ihrer Person das Ärgernis, das die ersten Christen verursachten, weil ihre kultischen und sittlichen Vorschriften sie zu Sonderlingen, zu Randfiguren der herrschenden Gesellschaft machten. Hingegen haben die soziologischen Fortschritte des Christentums, das in den Städten zur Mehrheitsreligion wurde, der christlichen Kirche Eingang verschafft in Kreise, die vorher ihrer geistlichen Botschaft am ablehnendsten gegenüberstanden: in die Kreise der Aristokratie, der obern Bourgeoisie und in die intellektuellen Milieus. Auf dem Weg über einen sozialen Aufstieg, der schon zu Ende des dritten Jahrhunderts seinen Anfang nahm, hat sich das Christentum von einem kulturellen Minderwertigkeitskomplex befreit, seine Tore zur Welt hin geöffnet und ohne Hintergedanken die Werte der traditionellen Kultur, die es lange Zeit ebensosehr verachtet wie gefürchtet hat, in sich aufgenommen. Es ist kein reiner Zufall, wenn mit der bekannten Ausnahme Augustins fast alle großen Theologen und Bischöfe am Ausgang der Antike aus den tonangebenden Gesellschaftskreisen des späten Reiches hervorgegangen sind. Alle haben an den kaiserlichen Universitäten höhere Studien gemacht; manche haben zuerst dem Staate gedient, bevor sie kirchliche Aufgaben übernahmen. Das Zeitalter der Kirchenväter ist denn auch die Epoche, in der sich zum erstenmal ein christlicher Humanismus herausgebildet hat. Er ist eine eigenständige Schöpfung einer christlichen Philosophie, einer besonderen Ethik und Weltanschauung und übernimmt ohne Zögern einen Teil der Werte der profanen Kultur. Damit stand der Bischof des späten Reiches auf Grund seiner gesellschaftlichen Herkunft und intellektuellen Kultur einem großen Teil der ihm Anvertrauten näher als im zweiten Jahrhundert der Gesamtheit der Stadtbewohner. Dies gilt umso mehr, als die Pflichten des Bischofs sich nicht auf seine religiöse Funktion beschränken. Seit Konstantin (Cod. Theod. I, 27, 1) hat der Bischof eine richterliche Gewalt mit allgemeiner Kompetenz inne und muß in seiner Stadt eine Rolle erfüllen, die oft umso drückender ist, als mit dem Anwachsen des Christentums es immer mehr Christen gibt, die in einem Prozeß lieber an die bischöfliche Rechtsprechung als an die bürgerlichen Gerichtshöfe gelangen. Die Aufgabe des Bischofs war jedoch stets mehr die eines Vermittlers als eines eigentlichen Richters geblieben, und die ganze kaiserliche Administration suchte mit allen Mitteln die Vollmachten dieser kirchlichen Gerichtsbarkeit, die Konstantin allzu großmütig und unbedacht gewährt hatte, zu beschneiden (Cod. Just. II, 1, 10 von Arcadius, im Jahre 398; Cod. Theod. XVI, 11, 1).

Doch wenn auch der Bischof und die Kleriker auf der Ebene der sozialen Angelegenheiten und der Kultur oft am Leben ihrer Gläubigen teilnehmen, ist dies auf der Ebene des gesellschaftlichen Lebens häufig nicht der Fall. Die Verchristlichung des Zeitablaufs ist einer der Sektoren, wo ein in der kollektiven Mentalität tief verwurzeltes Heidentum sich am längsten behauptete. Es ist der Kirche praktisch nicht gelungen, den Wochentagen eine christ-

liche, aus der Welt der Kleriker stammende Benennung zu geben und den Beginn des Jahres auf Weihnachten festzulegen. Trotz der eindringlichen Predigten vieler Bischöfe setzt sich das liturgische Wort *feria* mit dem entsprechenden Zahlwort gegenüber den traditionellen heidnischen Benennungen der Wochentage nirgends, außer in Portugal, durch (Tertullian, De ieiunio 2; Maximus von Turin; Augustin, En. in Ps. 93, 3; Martin von Braga usw.). Die Gewohnheiten des Volkes waren stärker, so daß wir noch heute die Wochentage nach ihren römischen oder germanischen Namen benennen. Das gleiche gilt für die Festlegung des Jahresbeginns. Das bürgerliche Jahr begann an den Kalenden des Januars und richtete sich – in zwölf Monate eingeteilt – nach dem Lauf der Gestirne. Am Ende des Altertums (viertes bis fünftes Jahrhundert) wollte die Kirche das bürgerliche Kalenderjahr zu einer heiligen, liturgischen Zeit sublimieren, die sich an die hauptsächlichsten Gedenktage an das Leben Jesu anschloß und so den Gläubigen behilflich sein sollte, sich auf seine Lehre zu besinnen und seinem Beispiel zu folgen. In dieser heiligen Zeit konnte einzig das Weihnachtsfest den Jahresbeginn bilden und nicht das Fest der Kalenden des Januars, das von den «christlichen» Kaisern als eine Kundgebung kollektiver, einmütiger Freude gebilligt und geschützt wurde und das zu Wahrsagepraktiken und zu Verkleidungen in Personen anderen Standes oder Geschlechts Anlaß bot, kurz, ein heidnisches Fest war. Trotz einer lebhaften Kritik (Johannes Chrysostomus, Asterius von Apamäa, Augustin, Maximus von Turin, Martin von Braga, Isidor von Sevilla usw.) vermochte sich der Brauch in den meisten ländlichen Gebieten Europas bis zum ersten Weltkrieg zu halten. So bestand eine tiefgreifende Disharmonie zwischen der christlichen Zeitrechnung und der allgemeinen Einstellung. Dies ist kein Zufall. Seitdem im fünften Jahrhundert das Christentum nicht mehr auf die Städte beschränkt blieb, sondern langsam in die heidnisch gebliebene ländliche Welt Eingang fand, zeigte sich ein schwerwiegendes Mißverhältnis zwischen einer menschlichen Natur, die den natürlichen Sakralitäten, die sie von Urzeit her kannte und verehrte, nahestand, und einer religiösen Kultur, die ihr als von außen aufgepfropft erscheinen mußte. In dem Maße, als sich der Klerus der neuen Probleme, die sich ihm stellten, bewußt wird, schafft man neue kirchliche Institutionen. Man sieht schon Landpfarreien sich abzeichnen, die entweder im *pagus*, in dem von der Stadt entfernten Landzentrum oder innerhalb der großen Domänen mit schon mittelalterlicher Struktur errichtet werden. Man baut eine kanonische Gesetzgebung auf, die dieses mit dem Volk verwachsene ländliche Heidentum zurückzudrängen sucht; man versucht, die Seelsorge dem besonderen ländlichen Milieu besser anzupassen (Martin von Braga, De catechizandis rudibus; die Predigten von Cäsarius von Arles usw.). Mitten im Chaos der großen Invasionen und der Gründung von Barbarenreichen ersteht eine neue Welt. Der Christ ist im Westen nicht mehr Bürger eines Weltreichs, das Abbild des Gottesreiches ist; er muß in politisch neuen, wirtschaftlich beengten Gesellschaften leben, wo die antike Kultur nur noch bei einer mehr oder weniger zahlreichen Elite weiterlebt, die nicht mehr die Kader für das Imperium stellen kann, aber weiterhin eine Pflanzstätte von Bischöfen ist (die Familie des Apollinaris ist dafür typisch). Bei der fortschreitenden Barbarisierung des gesamten Westens bleibt praktisch einer verschwindend kleinen Minderheit von Klerikern die erhebende Aufgabe überlassen, in der Stille der Klöster die paar Überreste dieses christlichen Humanismus aus dem goldenen Zeitalter der Kirchenväter zu sammeln, die den Keim zum mittelalterlichen Denken legen, während im Osten die Geschicke der Kirche und des byzantinischen Reiches weiterhin unlöslich miteinander verknüpft sind, wie im Gleichnis die gute Saat und das Unkraut. Und dem Herrn allein bleibt es vorbehalten, zur Stunde der Ernte das Gute vom Bösen zu scheiden...

Bibliographischer Wegweiser: A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums (Leipzig 1902); J. Colson, L'Evêque dans les communautés primitives (Paris 1951); J. Gaudemet, L'Eglise dans l'Empire romain (Paris 1959); H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1963); R. Hernegger, Religion, Frömmigkeit, Kult (Weilheim 1961); A. Hamman, Vie liturgique et vie sociale (Paris 1968). Vgl. auch in dieser Nummer: G. Every, Sakralisierung und Säkularisierung im Osten und Westen während des ersten Jahrtausends nach Christus.

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHEL MESLIN

geboren am 29. September 1926 in Paris, Katholik. Er studierte an der Sorbonne, ist Agrégé und Doktor der Philosophie und Konferenzleiter für Religionsgeschichte an der philosophisch-historischen Fakultät von Rennes.

Yves Congar

Zwei Faktoren der Sakralisierung des gesellschaftlichen Lebens im europäischen Mittelalter

Man spricht immer wieder von der «sakralen Christenheit» des Mittelalters. Wir wollen in diesem Aufsatz zwei Punkte der großartigen Geschichte dieser «Jahrhunderte des Glaubens» behandeln, indem wir aufzeigen: erstens, welche Rolle dabei das Modell des Alten Testaments gespielt hat; zweitens, welche Hemmung für die sozialen Bewegungen von der Autorität der sakralen Normen und Richtbilder ausging, die dem überirdischen Bereich entnommen wurden.

1. Die sakrale Gesellschaft und das alte Testament

Die Situation eines Volkschristentums kommt dadurch zustande, daß allgemeine Forderungen des christlichen Lebens in den Elementen und öffentlichen Strukturen der Gesellschaft oder des Staates verwirklicht werden. Es ist selbstverständlich, ja es kann gar nicht anders sein, als daß man hierzu sich auf die Aussagen und Modelle des Alten Testaments beruft, liegt doch die Eigenart Israels darin, daß es als Volk zum Volk Gottes berufen wurde, um in seinen nationalen Strukturen als solchen die Forderungen des Bundes und des ausschließlichen Kultes des wahren Gottes zu verwirklichen. Wie wir wissen, war dies von der Ökonomie des Heils so gewollt, um das Volk Gottes inmitten der götzendienerischen Nationen in der Treue zum Glauben zu erhalten. Daher eine ganze Gesetzgebung der Aussonderung, ein Regime rigoroser Sakralisierung.

Man trifft schon vor der Schaffung einer geschlossenen Christenheit auf Verweise auf das Alte Testament. Es ist interessant, festzustellen, in welcher Richtung dies geschieht. Wir stoßen auf zwei bezeichnende Anwendungsgebiete: 1. Die Kirchenväter berufen sich auf die Institutionen und Gesetzesvorschriften des Alten Testaments, um, gestützt auf sie, für die Wahrung der in der Kirche bestehenden Ordnung[1] oder für die für den Klerus geltenden sittlichen Verhaltensregeln[2] oder für den Gehorsam gegenüber den hierarchischen Amtsdienern einzutreten.[3] Diese Hinweise auf das Alte Testament haben dazu beigetragen, das den Priester und den Kult betreffende Vokabular des frühen Christentums zu prägen im Sinn der Hervorhebung eines Klerus und somit eines besonderen klerikalen Standes. 2. Durch Berufung auf das Alte Testament will man es rechtfertigen, daß die öffentliche Gewalt zur Unterdrückung der Schismen oder Häresien physischen Zwang anwendet. Selbstverständlich setzte dies die Bekehrung der politischen Gewalt zum katholischen Glauben voraus. Sobald die Gesetze, die die Unterdrückung gestatten, erlassen worden sind, begegnet man auch schon solchen Rechtfertigungsversuchen.[4]

In ihrem Bemühen, die Völker, die in den Invasionen des fünften Jahrhunderts in das Abendland eingedrungen waren, sittlich zu heben, haben die Bischöfe und die Konzilien gern in Beispielen und Regeln aus dem Alten Testament eine Stütze gesucht. Dies kann man beispielsweise in Gallien bei Cäsarius von Arles sehen (470–542), wenn er für den Zehnten eintritt und sexuelle Laster bekämpft. Die Verweise auf das Alte Testament häufen sich im Lauf des sechsten Jahrhunderts, vor allem aber im westgotischen Spanien und in Irland im siebten Jahrhundert, wobei vielleicht mitgespielt haben mag, daß im Orient dieser Brauch schon früher bestand.[5]

Im westgotischen Spanien und merowingischen Gallien handelt es sich dabei vor allem um liturgische Riten. Die erste Königssalbung, die man kennt, ist die des Wemba, die 672 zu Toledo stattfand (Salbung des Hauptes); in der Folge wurde 751 der Franke Pippin und 787 in England Egfrid gesalbt. Man ahmt die Salbung Sauls und Davids nach. Zu Beginn des achten Jahrhunderts führt man bei der Ordination der Priester, die bisher einfach durch die Handauflegung erfolgt war, mit Berufung auf die lateinische Übersetzung von Ex 28, 41 und Nm 3, 3 die Salbung der Hände ein. Auch die Kirchen waren, noch im sechsten Jahrhundert, einfach durch die erste Eucharistiefeier geweiht worden. Das aus dem achten Jahrhundert stammende Sakramentar von Angoulême entfaltet dann aber ein reiches Zeremoniell, das aus dem Alten Testament übernommen ist: Besprengung mit Weihwasser (vgl. Ex 29; Lv 8 und 16); Salbungen (Ex 30, 25–28; 40, 9–10); Beweihräucherungen (Ex 30, 1; 40, 24 f.). Doch die Neigung, die christlichen Institutionen aus dem Alten Testament abzuleiten, wirkte sich selbst auf den Begriff des Priestertums aus. Hieronymus hatte den Weg dazu ge-

bahnt; es war aber Isodor von Sevilla, der dem Mittelalter, zu dessen einflußreichsten geistigen Vätern er gehörte, den Gedanken übermittelte, daß die verschiedenen Amtsstufen im mosaischen Kult ihr Vorbild und ihren Ursprung hätten.[6] Wie sich die Gedanken über das Priestertum auseinander ableiteten, ist noch nicht gründlich und systematisch erforscht worden. Oft simplifizierte man und sagte einfach: «ordo sacerdotii a vetere lege sumpsit exordium, sc. a filiis Aaron». Doch die Texte Isidors werden das ganze Mittelalter hindurch weitergegeben und wiederholt. Sie haben zweifellos dazu beigetragen, den kultischen Charakter des Priestertums zu akzentuieren.

In Irland haben es die Hinweise auf das Alte Testament vor allem auf das ethische Verhalten und die sittliche Zucht abgesehen. Es liegen viele und gewichtige Verweise dieser Art vor. Zwei Drittel der ungefähr fünfhundert Schriftzitate der «Collectio canonum Hibernensis» (siebtes Jahrhundert) sind dem Alten Testament entnommen. Höchst aufschlußreich ist der «Liber ex lege Moysi» (Irland, um 700).[7] Die schon gegen Ende des sechsten Jahrhunderts deutlich wahrnehmbare Tendenz, den Sabbat zum Vorbild für den Sonntag zu nehmen (eine Tendenz, die sich auch auf einen sogenannten Brief Christi stützte, der vom Himmel gefallen sein soll!), wird durch einen formellen Verweis auf das Alte Testament von der Synode von Berstead (Kent) 695 oder 696 sanktioniert sowie durch den «Liber ex lege Moysi» und das Buch von Armagh (zweite Hälfte des siebten Jahrh.).[8] Die «Collectio Hibernensis», die Canones des Theodor von Canterbury für die angelsächsische Kirche, der hl. Pirmin, Pippin und Karl d. Gr. stützen die gesetzliche Verpflichtung, den Zehnten zu leisten, ebenfalls auf das Alte Testament (vgl. weiter u. Anm. 17). Die irischen Bußbücher, die hierin übrigens nichts Neues einführen, halten sich an die Angaben des Buches Leviticus, um den nächtlichen Samenerguß als Unreinheit hinzustellen, die, falls man in sie einwilligte, zu einer Buße und zur Enthaltung von der Kommunion verpflichtet; sie machen es auch zur Pflicht, sich an gewissen Tagen des ehelichen Verkehrs zu enthalten. Der «Liber de lege Moysi» übernimmt die Vorschiften des Leviticus bezüglich der Wöchnerinnen. Die irischen kirchlichen Vorschriften oder Bußbücher, die Canones des Theodor von Canterbury nennen auch eine Reihe von Bestimmungen hinsichtlich der Speisen und der Enthaltung von gewissen Speisen, die auf dem Kontinent mehr oder weniger übernommen werden, bis dann die Scholastik dem Gedanken einer Weiterdauer des mosaischen Gesetzes im Christentum ein Ende bereitet.[9]

Das irische Christentum mit seiner religiösen und kulturellen Vitalität hat auf Karl d. Gr. und die karolingische Renaissance einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Diese Epoche wurde durch Vermittlung Alkuins und das Wirken der irischen Glaubensboten auf dem Kontinent zu einer hohen Zeit der «Christenheit». Man hat aufzeigen können, daß das politische und gesellschaftliche Vokabular Alkuins zu vier Fünfteln aus dem Alten Testament stammt.[10] Karl d. Gr. war Josias, der Wiederhersteller des Kultes; er war David, der Erwählte Gottes, und Alkuin nennt ihn nie anders. Auch die Hagiographie und das Schrifttum der Mönche nehmen ebenfalls gern auf die alttestamentlichen Modelle Bezug.[11] Der Text Dt 17, 14–20 wird so oft als Entwurf eines Fürstenspiegels zitiert.[12] Auch später ist dies noch der Fall.[13] Sodann werden die Verse 8–13 von Innozenz III. im berühmten, entscheidenden Dekretale «Per venerabilem» von 1202[14] in einem hierokratischen Sinn angeführt. Der Papst spricht darin einen folgenschweren allgemeinen Grundsatz aus: Da das Deuteronomium, wie sein Name besagt, das zweite Gesetz ist, deutet es auf das hin, was im neuen Bund zu beobachten ist. Die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts werden diesem Vorgehen vorwerfen, es laufe darauf hinaus, das Evangelium wieder dem Gesetz zu unterstellen. Dieser Vorwurf geht zu weit und ist ungerecht. Es bleibt jedoch bestehen, daß Innozenz III. den *populus christianus*, dessen Haupt er ist (er betrachtet sich nicht bloß als Haupt der *ecclesia)*, in einem gewissen Maße dem *populus Dei* des Alten Testaments gleichsetzt.[15] Dieses Volk lebt unter einem theokratischen Regime, das seit Gregor VII. die Tendenz hat, zu einem hierokratischen Regime zu werden.

Zur Zeit der Karolinger wird dieser sakramentale Charakter vom Herrscher und von den Priestern gemeinsam gesichert. Karl d. Gr. setzt sich mit aller Kraft dafür ein, während unter seinen Nachfolgern die Interventionen zunächst des Episkopats und sodann des Papsttums wirksamer sind. Karl d. Gr. urgiert die kultischen Vorschriften: die Enthaltung von *opera servilia* an Sonntagen[16], die Abgabe des Zehnten[17], die liturgischen Vorschriften usw. Er will aus seinem Volk den *populus Dei* machen. Dieses Programm fordert und fördert einen gewissen Konservativismus und Paternalismus. Die so aufschlußreiche Einleitung der «Admonitio generalis» von 789 wiederholt immer wieder die bezeichnenden Ausdrücke: «populus Dei», «intra ecclesiasticae firmitatis muros», «intra pa-

ternas sanctiones se conteneant». Eine geschlossene Christenheit ist zwangsläufig eine Welt für sich, die ihre innere Homogenität verteidigt. Die Christenheit Karls d. Gr. und sodann im zehnten Jahrhundert die Ottos d. Gr. hat ihre Grenzen weiter hinausverlegt und war in diesem Sinn missionarisch, jedoch von seiten der Kaiser durch Kriege, die Kriege des Volkes Gottes waren, und sich ausdrücklich auf das Alte Testament beriefen.[18] Das gleiche ist bei den Kreuzzügen der Fall und noch bei den spanischen Eroberungskriegen des sechzehnten Jahrhunderts.[19]

Verweise auf das Alte Testament hängen mit jedem Versuch, im Rahmen und selbst durch die Elemente der politischen Gesellschaft oder des Staates ein Volk Gottes zu schaffen, sosehr zutiefst zusammen, daß man sie auch bei den verschiedenen Reformen des sechzehnten Jahrhunderts antrifft, sofern sie ein Gottesvolk, einen Gottesstaat schaffen wollten, und sie mußten in vielen Fällen dazu herhalten, die Anwendung von Gewalt gegen solche, die man für gefährliche Abweicher hielt, zu rechtfertigen. Die Geschichte des Puritanismus wäre hierfür ganz besonders aufschlußreich.

Die Laien, insbesondere die Herrscher, haben oft im eigenen Interesse sakrale Strukturen aufrechterhalten. Doch die Bewegungen, die von seiten der Kleriker zur Unterscheidung der Bereiche drängten, haben damit auch an der Bildung einer Laiengesellschaft gearbeitet und schließlich zur Entsakralisierung dieser Gesellschaft beigetragen. Dies war paradoxerweise der Fall bei der kraftvollen Aktion Gregors VII.[20] Im großen Kampf zwischen dem Sacerdotium und dem Imperium wollte Heinrich IV., dem alten germanischen Sinn für den sakralen Charakter des Herrschers getreu, in seinem Interesse an der keine Unterscheidung treffenden karolingischen Auffassung des *populus Dei* oder der *ecclesia* festhalten, wonach der Kaiser deren Haupt wäre.[21] Gregor VII. hingegen nahm für die Kirche ein Eigenrecht in Anspruch und gab damit den Anstoß zur Schaffung eines Eigenrechts des Staates.[22] Wir wissen, wie die Krise im Wormser Konkordat vom 23. Sept. 1122 ihre Lösung gefunden hat. Diese Lösung war entfernt vorbereitet worden durch Wason von Lüttich, näherhin durch Guido von Ferrara, aber vorab durch Ivo von Chartres († 1116), der die Weihe der Fürsten entsakramentalisiert hatte, indem er unterschied zwischen den eigentlichen Sakramenten und den Zeichen, denen lediglich eine menschlich-psychologische Realität zukommt.[23] Für Ivo war die Investitur nur ein juristisches Faktum, nicht eine sakramentale Handlung («cum hoc nullam vim sacramenti generat»: Epist. 60). Zweifellos kam dem Bischof von Chartres bei diesen Darlegungen der Umstand zugute, daß in seiner Stadt eine philosophische Aktivität bestand, die ihrerseits zur Entsakralisierung der Natur führte, indem sie diese zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und rationaler Deutung machte.[24]

Diese philosophische Strömung gelangte zur vollen Entfaltung, als die Scholastik über die rationalen Instrumente verfügte, die durch das Eindringen der Schriften des Aristoteles geliefert wurden. Dies war auf dem Gebiet, mit dem wir uns hier befassen, von noch entscheidenderer Bedeutung, als man die «Politik» des Aristoteles in Händen hielt (1260).[25] Damit besaß man eine Staatstheorie (um uns des modernen Ausdrucks zu bedienen), die durch den Dienst am zeitlichen Gemeinwohl bestimmt ist. Gewiß muß dieses Gemeinwohl dem übernatürlichen Ziel untergeordnet werden, doch ist es in seiner Ordnung unabhängig und autonom. Was später Leo XIII. lehren sollte, ist in der Lehre des Thomas von Aquin und sodann des Johannes von Paris im Entwurf schon vorhanden. Bemerkenswert ist, was für einen Gebrauch vom Alten Testament sie machen; bei Johannes von Paris liegt eine hellsichtige und entschiedene Kritik des Mißbrauchs vor, den die Hierokraten in ihrem Interesse damit trieben.[26] Die Texte werden jetzt mehr ihrem eigentlichen und geschichtlichen Sinn nach interpretiert. Ganz allgemein hat die Scholastik die Eigenart des neuen Gesetzes gegenüber dem alten recht gut erkannt. Thomas von Aquin tat sich hierin vor allem hervor. Er interpretiert und verwendet Kap. 17 des Deuteronomiums in ganz anderem Sinn als etwa das Dekretale «Per venerabilem» Innozenz' III. Thomas faßt die Verse 14–20 als Elemente eines kurzgefaßten Fürstenspiegels auf, was gegeben war (Ia IIae q. 105 a. 1.). Er gibt aber den Versen 7–13 den geschichtlichen Sinn, den sie im Alten Testament hatten (a. 2 ad 7); er weiß, daß *damals* «populus *ille* sub speciali cura Dei regebatur», weshalb es einem theokratischen Regime unterstellt war, das nicht mehr das unsrige ist (a. 1 ad 1). Anderswo führt Thomas das «venite ad socerdotes» von Vers 9 an, aber im Sinn einer reinen Rechtsverpflichtung, nicht in einem hierokratischen Sinn.

Wir wollen selbstverständlich aus Thomas nicht einen Mann des zwanzigsten Jahrhunderts noch einen modernen Laizisten machen. Es braucht Zeit, bis die irdische Gesellschaft sich von einer unstatthaften Sakralisierung oder von einer Christenheit von sakralem Typus gelöst hat. Wie aber D. Chenu

treffend bemerkte, hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die «consecratio mundi» nicht mehr den Sinn einer Sakralisierung klerikalen Charakters, sondern besagt, daß man einen heiligen, d.h. gottgewollten Gebrauch macht von einer Welt, der das Konzil wiederholt feierlich ihre Autonomie als Welt und in diesem Sinn ihre Laikalität oder Profanität attestiert hat.[27]

2. *Transzendente Richtbilder und Gesellschaftsänderungen*

Das Altertum und das Mittelalter waren wenig revolutionär. Nicht, daß sie gänzlich unrevolutionär gewesen wären. Man braucht nur an die Bewegung der Circumcellionen zu denken, die im vierten und fünften Jahrhundert mit den Montanisten im Zusammenhang stand; an die Kommunen, die vom letzten Drittel des elften Jahrhunderts an geschaffen wurden, obwohl manchmal Männer der Kirche dagegen opponierten; an die so oft antihierarchischen und selbst antikirchlichen Armutsbewegungen, die von Laien getragen waren und fast drei Jahrhunderte andauerten, von der Pataria in Mailand (Mitte des elften Jahrhunderts) angefangen bis zu den englischen Lollarden; an den zwar latenten, aber von vielen Einzelfakten bezeugten Klassenkampf[28]; an die verschiedenen Bauernaufstände, vor allem an die um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts; an die Revolten von 1323 und 1391 in Flandern und von 1381 in England; an die mit Johannes Hus zusammenhängenden Volksaufstände in Böhmen und selbst anderswo, wie beispielsweise 1432 in der Landschaft Forez undsoweiter. Dennoch ist zu sagen: 1. Unser Mittelalter hat nur wenige eigentlich revolutionäre Bewegungen gekannt; 2. diese Bewegungen sind von der Kirche in den meisten Fällen bekämpft oder behindert worden; 3. die Theologen haben vom Recht auf Widerstand gesprochen und eine Theologie des Bürgerkrieges *(seditio)* vorgelegt, nicht aber eine Theologie der Revolution. Noch das aus unserer Zeit stammende «Dictionnaire de Théologie catholique» enthält weder das Stichwort «révolte» noch das Stichwort «révolution».

Und doch hat das Mittelalter einen ausgeprägten Gerechtigkeitssinn gehabt. Wie es scheint, hat man sich aber hauptsächlich für den moralischen Aspekt interessiert, d.h. um Sünde und Tugend, und sich darauf beschränkt, nach der individuellen, persönlichen Rechtschaffenheit zu fragen; man ist aber zu keinem Projekt und zu keiner Resolution gelangt, um die Situationen oder Zustände zu verändern, aus denen Unrecht hervorging. Zu dieser Hypothese wenigstens führen uns Tatbestände wie die folgenden:

a) Die von kirchenrechtlichen Bestimmungen sanktionierte Praxis, die liturgischen Opfergaben von Sündern zurückzuweisen und Stiftungen oder Vermächtnisse von ungerecht erworbenem Gut auszuschlagen.[29] Auch stellte man im Mittelalter die Frage: Kann man mit ungerecht erworbenem Gut Almosen spenden? Eventuell konfiszierte man ungerecht erworbene Güter[30], man stößt aber nicht bis zum Gedanken vor, das Übel in seinen Wurzeln zu treffen. b) Als ein ehemaliger Abt der Zisterzienserabtei La Ferté namens Pierre, der von Innozenz III. zum Bischof von Ivrea ernannt worden war, innewurde, daß zu seiner Bischofsmensa Güter gehörten, die er für ungerecht ansah, floh er, kaum angekommen, aus seiner Bischofswohnung.[31] c) Auf Anordnung ihres Beichtvaters Konrad hütete sich Elisabeth von Thüringen, Güter ihres fürstlichen Gemahls zu verwenden, von denen ihr Gewissen vermutete, daß sie aus Diebstahl stammten. Sie ging sogar so weit, bei den Speisen, die man auf den Tisch brachte, eine Auswahl zu treffen und alle Nahrung zurückzuweisen, von der nicht feststand, daß sie ehrlich erworben wurde.[32]

Desgleichen hat das Mittelalter mit aller Kraft und unablässig das Recht und selbst die Pflicht proklamiert, einem «Tyrannen» Widerstand zu leisten, und es hatte von Sokrates und den Römern (Cicero) auf dem Weg über die Kirchenväter und Aristoteles einen sehr bestimmten Begriff von dem erhalten, was ein Tyrann sei.[33] Der Widerstand, der bis zum Tyrannenmord gehen konnte, wurde mit dem Gedanken begründet, daß nur die Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit Legitimität begründe; man leistete Widerstand gegen Personen, die gegen die objektive Gerechtigkeit verstießen, aber die moderne Idee der Revolution war noch nicht vorhanden. Wie F. Kern bemerkt, liegt ein unterscheidendes Merkmal darin, daß das Recht auf Widerstand in der ungeschriebenen Verfassung der mittelalterlichen Gesellschaft vorhanden und einberechnet war, während keine unserer Verfassungen das Recht auf Revolution vorsieht und einbezieht. Die Menschen von heute sind weniger um die persönliche ethische Übereinstimmung mit einer transzendenten Wahrheit besorgt, sondern achten mehr auf die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen oder politischen Voraussetzungen dessen, was sie als Oppression empfinden. Die Theologen sahen zwar den Fall vor, daß ein Aufstand berechtigt sein könne, dachten aber dabei an die Rebellion gegen

einen Herrscher, gegen eine personalisierte Autorität, nicht aber an eine radikale Veränderung des Gesellschaftsregimes.[34] Was hat Menschen, die ebenso intelligent waren, wie wir es sind, davon abgehalten, den Revolutionsgedanken zu ersinnen, der für die Neuzeit immer charakteristischer ist?

Zunächst das sehr lebhafte Gefühl dafür, daß eine Ordnung bestehe, die von der göttlichen Vorsehung in der Gesellschaft wie im physischen Universum eingesetzt worden sei. Die *institutio regni* hatte sich nach der *institutio mundi* zu richten.[35] Man bleibt einer Konzeption verhaftet, die mehr kosmologisch und kosmozentrisch als geschichtlich auf den Menschen und die menschliche Aktivität bezogen war. Durch Angleichung an die kosmischen Modelle suchte der Staat der von der göttlichen Vernunft eingesetzten Ordnung zu entsprechen. Man hat nicht zu Unrecht diese Überzeugung auf Platon und die Stoiker zurückgeführt[36], man könnte aber auch von einem vorthematischen Empfinden sprechen, das schon ganz weit in die Vergangenheit zurückreicht und sich bei allen Völkern äußert. In unserem Mittelalter kam es konkret in der Institution der *ordines*[37] zum Ausdruck. In der großen Weltmaschinerie hat jeder seinen Platz mit den entsprechenden Pflichten und Rechten. Die Menschen gehören einer Gruppe an, die stabil in eine hierarchisierte Ordnung eingebaut ist; sie wirken, wie der «Hortus deliciarum» sagt, ihr Heil «per obedientiam in suis ordinibus». Die Ursünde, die Wurzel aller Sünden ist der Stolz, die *superbia*, die darin besteht, daß man sich nicht an seinen Platz halten, sondern egoistisch sich überheben will, statt sich nach den andern und nach dem Ganzen zu richten.[38] Eine solche Ideologie verpflichtet selbstverständlich im Namen einer heiligen Ordnung zum Festhalten an den einmal gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen. Die Befreiungsbewegungen und erst recht die Versuche zum Umsturz der herrschenden Ordnung wurden demzufolge leicht als sündhaft verurteilt.[39]

In dieser Gesellschaft, die vom exemplaristischen und essentialistischen Denken durchdrungen war (der von Nietzsche angeprangerte «Platonismus für das Volk), war es gang und gäbe, sich auf transzendente, himmlische Richtbilder zu berufen. Eines der bezeichnendsten Beispiele findet sich in «De universo» von Wilhelm von Auvergne († 1248). Die irdische Gesellschaftsordnung erschüttern, hieß den Himmel angreifen! Die Theokraten bedienten sich immer wieder des Vergleichs der kirchlichen Hierarchie mit der himmlischen Hierarchie. Die gemäßigte Kritik von seiten eines Thomas von Aquin, eines Johannes von Paris wies diesen Vergleich schon zurück. Die radikalen Kritiker jedoch, die eigentlich revolutionären Denker wie Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham haben seit den zwanziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts hellsichtig neue Werte vertreten und so geistig die moderne Welt inauguriert.[40] Wir wollen keineswegs behaupten, ihr Denken stimme völlig miteinander überein. Marsilius ist konsequenter Aristoteliker: er geht von den Tatsachen, den Sachverhalten aus. Er äußert ein gewisses Verlangen, wiederum auf die Urkirche zurückzugehen, und er weist den sakralisierenden Rückgriff auf das Alte Testament und das Deuteronomium zurück (Defensor II, III, 9 und IX). Wilhelm hat eine Metaphysik der absoluten Freiheit Gottes, die an kein fixes Gesetz gebunden ist, eine Anthropologie des freien Individuums und eine Spritualität der evangelischen Freiheit, die sich aus Forderungen der Ordnung nur wenig macht. So liegt hier ein eigentlich revolutionäres Prinzip vor, ein Prinzip der Kritik und der Zurückweisung einer Ordnung, die man entsakralisiert und auf jeden Fall entdivinisiert hatte.

Wenn auch die Berufung auf transzendente Modelle im allgemeinen sich zugunsten des gesellschaftlichen Immobilismus ausgewirkt hat, so konnte sie doch auch zu revolutionärer Umgestaltung inspirieren. Die Geschichte bietet uns dafür wenigstens ein umfangreiches Beispiel: die Reform, die im elften bis dreizehnten Jahrhundert unter Berufung auf die Urkirche vorgenommen wurde – eine nicht bloß geistige und sittliche Reform, sondern eine Erneuerung, die auch die gesellschaftlichen Verhältnisse und durch die Aktion Gregors VII. selbst den wirtschaftlichen Status der Kleriker veränderte.[41]

Außer dem Gedanken an eine himmlische Transzendenz hatte das Mittelalter wie die Antike das Gefühl, ein Ding enthalte um so mehr Wahrheit, je älter und stabiler es sei.[42] Das Ideal bestand darin, alles beim alten zu lassen. Ein Häretiker galt im Grunde als «Neuerer» und war verhaßt wie die Pest. Man mußte sich an die Überlieferung der Väter halten. Es lag dabei auch eine gewisse Fiktion vor: auch die Menschen des Mittelalters waren schöpferisch und mehrere von ihnen wurden belobigt, weil sie Neues hervorbrachten. Das Ideal aber war, Altes zu neuem Leben zu erwecken: *reformatio*, *renovatio*, *legis emendatio*. Der Mensch von heute hingegen denkt, das Richtigste existiere noch gar nicht; das Beste liege vor uns, nicht hinter uns. Der Neuerer oder Häretiker ist für ihn ein Held,

dem man Bewunderung entgegenbringt: «All dies, was in alten Zeiten mit Schaudern als Ausdruck gottloser Aufsässigkeit betrachtet wurde, das gilt nun als genial, als Zeichen einer tiefen Natur»[43].

Man kann sich indes fragen, ob hinter dieser Verschiedenheit der Einstellung nicht ein verschiedener Geschichtssinn liegt. Unter Berufung auf H. Freyer schrieb E. Schillebeeckx: «Im Gegensatz zum ‹mittelalterlichen› Menschen hat der moderne Mensch inzwischen gelernt, daß die gesellschaftlich gefestigte Lage nicht ein Schöpfungsgefüge Gottes, sondern eine kulturelle, von Menschen gemachte, reformierbare und beeinflußbare Wirklichkeit ist».[44] Die Menschen von einst hatten einen stärkern Sinn für die *mutabilitas* der irdischen Dinge; diese ist selbst eine Kategorie ihrer Philosophie oder Theologie der Geschichte (so bei Otto von Freising). Doch diese *mutabilitas* war nicht die Geschichtlichkeit als Rahmen und Situation des menschlichen Schöpfertums: sie wurde als Schwäche empfunden, ja als Versagen gegenüber einem Ideal der Stabilität. Gewiß hatte Thomas von Aquin eine positivere Auffassung der Zeit und der Vollendung, zu der es der Mensch durch seinen tätigen Einsatz bringt, wie M. Seckler dies aufgezeigt hat. Aber er dachte diese Vollendung im besonderen individuellen und ethischen Rahmen und nur wenig in einem gesellschaftlichen Rahmen auf Grund der materiellen Lage und in geschichtlicher Dimension. Und im katholischen Denken, in dem, was F. Houtart und F. Hambye seine latente Anthropologie nennen[45], wirkt bis heute ein gewisser zeitloser Essentialismus und eine gewisse Sakralität nach, eine schiefe providentialistische Tendenz, der es noch an der vollen Kenntnis der menschlichen Initiative und der Geschichtlichkeit fehlt.

[1] So Clemens von Rom, Cor. XL, 5 und XLI.

[2] Vgl. den Brief des Klerus von Rom an Cyprian, worin man sich auf Ez 34,3 beruft: inter Epp. Cypr. VIII,1. Cyprian selbst: Ep. I,1; LVII,4; LXVII,1.

[3] So Cyprian: Ep. III,1; IV,4; XLIII,7; LIX,4; LXVI,3, stets unter Anführung von Dt 17, 12–13.

[4] Firmicus Maternus im Jahr 346 (De errore profanarum religionum XXIX undXXX) unter Berufung auf Ex 22,20 und Dt 13, 6–18; Optat von Mileve um 366–67 in seinem Traktat gegen die Donatisten III,5, worin Nm 25,11 angeführt wird; III,7 (Hinweis auf Moses, Phinees und Elias).

[5] R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jahrh.) (Bonn 1964); J. Chydenius, Medieval Institutions and the Old Testament (Helsinki 1965).

[6] De ecclesiasticis officiis II,5f (PL 83, 781f); der Bischof = Aaron; die Priester = dessen Söhne; die Diakone = die Leviten; die Subdiakone = die «Tempelsklaven» von Esr 7,7, und 24; die Exorzisten = die Söhne der Knechte Salomons; die Lektoren = die Propheten; die Ostiarier = die Tempelpförtner.

[7] Vgl. P. Fournier, Le Liber ex lege Moysi et les tendances bibliques du Droit canonique irlandais: Revue Celtique 30 (Juli 1909) 221–234.

[8] R. Kottje, aaO. 44f; L. L. McReavy, The Sunday repose form Labour. An historical-theological examination of the notion of Servile Work...: Eph. Theol. Lovan. 12 (1935) 291–323.

[9] M. Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen (Münster 1907). Es wäre sehr interessant, das zu erforschen, was man die Anerkennung der Besonderheit des neuen Gesetzes durch die Scholastik nennen könnte, und die Rolle, die hierin die Diskussion mit den Juden gespielt hat.

[10] A. Chélini, Le vocabulaire politique et social dans la Correspondance d'Alcuin: Annales de la Faculté des Lettres d'Aix en Provence, 1959. Zum Einfluß des A. T. auf Karl d. Gr. und sein Wirken vgl. H. Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger (Heidelberg 1902); M. Buchner, Einhard als Künstler (Straßburg 1919) 1f, 27f, 32f; L. Halphen, A travers l'histoire du moyen âge (Paris 1950) 97f; E. Delaruelle in: Bull. Littér. ecclés. (1941) 26f; (1954) 137f und in Rev. Hist. Egl. de France (1953) 173, 181–189; W. Mohr, Christlich-alttestamentliches Gedankengut in der Entwicklung des karolingischen Kaisertums: P. Wilpert (Hrg.), Judentum im Mittelalter (Berlin 1966) 482f.

[11] Vgl. J. Leclercq, L'Ecriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut moyenâge: La Bibbia nell'Alto Medioevo (Spoleto 1963) 103–128; 295–303.

[12] So die wichtige Synode von Paris von 829 (II, 1: MGH Concilia II, 649); Jonas von Orléans (De institutione regia, c. 3: Ausg. J. Reviron, 139); Hincmar von Reims, De persona regis, 8.

[13] Bei Johannes von Salisbury 1159 (Policraticus IV, 4f: Ausg. Webb I, 244f); bei Halinand von Froimond um 1200 (De regimine principum); bei Vinzenz von Beauvais um die Mitte des dreizehnten Jahrh. zuhanden von Margrit, der Gattin des hl. Ludwig (De eruditione filiorum regalium); bei Gilbert von Tournai 1259 (Eruditio regum, geschrieben auf Verlangen des hl. Ludwig).

[14] PL 214, 1133 AB; reproduziert in den Décrétales C. 13, X. IV, 17.

[15] Vgl. J. Rupp, L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III (Paris 1939) 111.

[16] Admonitio generalis von 789, cap. 81. Schon Pippin, Synode von Ver, im Jahre 755, can. 14.

[17] Vgl. U. Stutz, Das karolingische Zehntgebot: Zeitschr. f. Rechtsgesch. Germ. Abt. 29 (1908) 180f.

[18] Vgl. z. B. Hincmar, De regis persona et regio ministerio (um 873), cap. 10: PL 125, 841f. Vgl. Belege in unserer Ecclésiologie du haut moyen âge (Paris 1968) 287f.

[19] Kreuzzüge: P. Alphandéry, Les citations bibliques chez les historiens de la Première Croisade: Rev. Hist. des Religions 99 (1929) 139–157; P. Rousset, Les origines et les caractères de la première croisade (Neuchâtel 1945) 89–99; usw. Zum 16. Jahrh.: Martin Fernandez de Enciso rechtfertigt 1513 die spanischen Eroberungen mit dem Exodus und der Eroberung von Jericho: L. Hanke, Colonisation et conscience chrétienne au XVIe siècle (franz. Übersetzung von F. Durif) (Paris 1957) 30–31.

[20] Ein von zahlreichen deutschen Historikern hervorgehobenes Faktum: A. Brackmann (in Histor. Zeitschr. 149 [1934] 229–239); G. Kallen, A. Mayer-Pfannholz (Heinrich IV. und Gregor VII. im Lichte der Geistesgeschichte: Zeitschr. f. deutsche Geistesgesch. 2 [1936] 153–165); Die Wende von Canossa...: Hochland 30/2 (1932 bis 1933) 385–404.

[21] Mit Heinrich IV. auch seine Anhänger wie Benzo von Alba und sodann, unter Urban II., der Mönch von Hersfeld, der «De unitate ecclesiae conservandae» verfaßt hat.

[22] G. Ladner vertritt die Auffassung, Gregor VII. sei von der alten Idee der weltlichen Macht als einer Funktion im Innern der Ecclesia (Bild von den zwei Augen desselben Leibes) zu der Idee übergegangen,die weltliche Macht existiere als von der Ecclesia verschieden, dennoch aber innerhalb der Christianitas, deren Haupt das Papsttum bleibt: The Concepts of «Ecclesia» and «Christianitas» and their relation to the idea of papal «Plenitudo potestatis» from Gregory VII to Boniface VIII: Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Roma 1954) 47–78 (51–53).

[23] Vgl. H. Hoffmann, Ivo von Chartres und die Lösung des In-

vestiturproblems: Deutsches Archiv 15 (1959) 393–490; R. Sprandel, Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte = Pariser Hist. St. 1 (Suttgart 1962) 31f.

[24] Vgl. M.-D. Chenu, La théologie au XIIe siècle (Paris 1957) 19f.

[25] G. de Lagarde hat die ersten zwei seiner sechs Bände über «La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge» einem «Bilan du XIII[3] siècle (1934f; Louvain-Paris [3]1956f) und dem «Secteur social de la Scolastique» ([2]1958) gewidmet, worin der Aristotelismus der Scholastik gut dasteht.

[26] Vgl. J. Leclercq, Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle (Paris 1942) 45f.

[27] M.-D. Chenu, Die Laien und die «consecratio mundi»: L. Baraúna, De Ecclesia II (Frankfurt a. Main 1966) 289–307; Y. Congar, Situation du «sacré» en régime chrétien: La Liturgie après Vatican II (Paris 1967) 385–403. Zur Autonomie der irdischen Bereiche: Pastoralkonstitution Gaudium et spes Nr. 36; 42, §2; 56; 76; Lumen gentium Nr. 36, 4; Apostolicam actuositatem Nr. 7,2.

[28] Vgl. J. Le Goff, La civilisation de l'Occident médiéval (Paris 1965), vir allem 367–377; H. Pirenne, Histoire économique de l'Occident médiéval: DDB 1951, 336f.

[29] Const. Apostol. III, c. 8, Nr. 1 (Funk I, 196–197); IV, c. 5–9 (225f); Konzil von Elvira von 300 bis 303 oder 313–314, c. 28 (PL 84, 305); der hl. Basilius weigert sich, die Opfergabe eines ungerechten Präfekten entgegenzunehmen (Gregor von Nazianz, Orat. 43, c. 52: PG 36, 564); hl. Augustinus, Sermo 355, 3–5 (PL 39, 1571–72); Statuta Ecclesiae antiqua, c. 69 (Ausg. Munier (Paris 1960) 91 = Gennadius von Marseille, 476–485; Konzil von Auxerre von 585 (578), c. 17: Mansi 9, 913; Neuntes Konzil von Toledo von 675, c. 4: Mansi 11, 27.

[30] So das Vierte Konzil von Toledo, das Swinthila absetzt und die Besitztümer konfisziert, «quas de miserorum sumptibus hauserunt» (A. K. Ziegler, Church and State in Visigothic Spain [Washington 1930] 98).

[31] Vgl. H. Tillmann, Papst Innozenz III. (Bonn 1954) 253, Anm. 119.

[32] Aussage der Ysentrudis: Dicta quattuor ancillarum (Ausg. K. A. Huyskens, Hist. Jahrb. 28 [1907] 813). Der gleiche Entschluß, «de praeda et exactione pauperum» nicht zu profitieren, läßt Elisabeth nach dem Tod ihres Gatten die Wartburg verlassen: Aussage der Irmingard (ebd. 827).

[33] Über den Begriff des Tyrannen, das Recht, einen Tyrannen zu töten und das Recht auf Widerstand liegt eine umfangreiche Literatur vor. Wir führen bloß an: F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter (Leipzig 1915); Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt, hrsg. v. B. Pfister und G. Hilsmann (Berlin 1956); O. Jászi und J. D. Lewis, Against the tyrant: the Tradition and Theory of Tyrannicide (Glenoe 1957).

[34] So Thomas von Aquin (In II Sent.m, d. 44, qu. 2, a. 2; IIa IIae, q. 42, vor allem a.2 ad 3; q. 104, a.5 und 6); Heinrich von Gent (Quodl. XIV, q. 8) und Petrus Aureoli, zitiert von G. de Lagarde, aaO. (oben Anm. 25), Bd. II, 195 und 299.

[35] «Optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere» (Thomas v. Aquin, De regim. principum I, 12).

[36] Vgl. die aufschlußreichen Bemerkungen von H. Schmidt in: Concilium 4 (1968) 437–443.

[37] Vgl. Ruth Mohl, The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature (New York 1933), vor allem 277–283 (göttlicher Ursprung), 332 (kein Standeswechsel); Y. Congar, Les laïcs et l'ecclésiologie des «ordines» chez les théologiens des XIe et XIIe siècles: I laici nella «Societas christiana» dei secoli XI e XIII... (Milano 1968) 83–117; vgl. insbesondere für das Folgende die 113f angeführten Texte und Belege.

[38] Zur Rolle der *superbia* im Gesellschafts- und Geschichtsbild des Mittelalters, im Anschluß an den hl. Augustinus: E. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Teil I (Tübingen 1918) (Neuausg. Aalen 1964). Vgl. die Bemerkungen von R. Garaudy in: Concilium (1968) 330ff.

[39] G. B. Ladner, Religious Renewal and ethnic-social Pressures as forms of Life in Christian History: Theology of Renewal (Montreal 1968), II, 328–357, zeigt durch zahlreiche Belegstellen (343, Anm. 39) auf, daß die Schaffung der Kommunen oft als Rebellion gegen die festgesetzte Ordnung empfunden wurde. Die angeführten Texte sind jedoch nicht ganz beweiskräftig.

[40] Vgl. W. Kölmel, Typik und Atypik. Zum Geschichtsbild der kirchenpolitischen Publizistik (11.–14. Jh.): Speculum Historiale... Festgabe J. Spörl (Freiburg–München 1965) 277–302; Ders., Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften (Essen 1962).

[41] Vgl. G. Miccoli, «Ecclesiae primitivae forma» in Chiesa Gregoriana (Firenze 1966) 225–299, vor allem 244f. Vgl. auch D. B. Zema, Reform Legislation in the Eleventh Century and its Economic Import: Catholic Historical Review 27 (1941) 1f; Ders., Economic Reorganization of the Roman See during the Gregorian Reform: Studi Gregoriani (Roma 1947) Bd. I, 137–168.

[42] Vgl. J. Spörl, das Alte und das Neue: Histor. Jahrb. 50 (1930) 301f.

[43] S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übers. v. W. Rest (Köln 1956) 156.

[44] Concilium 4 (1968) 416, wo in Anm. 12 verwiesen wird auf H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart [2]1963).

[45] Concilium 4 (1968) 443.

Übersetzt von Dr. August Berz

YVES CONGAR

geboren am 13. April 1904 in Sedan (Frankreich), Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique de Paris und am Studium Le Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie und Lektor und Magister der Theologie. Zahlreiche seiner Studien sind ins Deutsche übersetzt. In den letzten Jahren erschienen: Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965), Priester und Laien (Freiburg 1965), Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965), Heilige Kirche (Stuttgart 1966), Jesus Christus, unser Mittler, unser Herr (Stuttgart 1967), L'Ecclésiologie du Haut Moyen Age (Paris 1969).

Hans Bornewasser

Staat und Politik von der Renaissance bis zur Französischen Revolution

Ein Säkularisierungsprozeß

1. Die norditalienische Praxis und die Theorie des Machiavelli

Der moderne Staat wurde in Norditalien geboren, wo er auch im 15. Jahrhundert mit dem Namen *stato* getauft wurde oder besser: wo er auch seinen Namen bekam; denn an eine Taufe, an die Verleihung eines christlichen Charakters und ein Berufungsbewußtsein darf man bei den kleinen Stadtstaaten, die sich aus dem mittelalterlichen Feudalrahmen lösten, nicht gerade denken. Im Vakuum des mittelalterlichen Streites zwischen Papst und Kaiser waren innerhalb der Christenheit die ersten rein weltlichen Staaten entstanden. Sie kennzeichnete weder eine sakrale Besiegelung, wie die Salbung ihres Fürsten mit heiligem Öl, noch eine hierarchisch-feudale Weihe ihrer Beziehungen zueinander.[1] Hier wurde der «Staat als Kunstwerk» geschaffen, wie Jacob Burckhardt schon vor mehr als hundert Jahren gezeigt hat.[2] Nach innen war dieser Staat ein «Kunstwerk» als bewußte, von der Reflexion abhängige Schöpfung; nach außen hin verstand er notgedrungen die Kunst, sich im Spiel der Mächte zu behaupten.

Condottieri, die einen Thron erobert hatten, kleine und große Tyrannen, größere Fürstenfamilien – wie die Gonzaga in Mantua, die Sforza in Mailand und die Medici in Florenz – bildeten zusammen mit den alten Mächten Venedig und Kirchenstaat das erste und noch sehr bewegliche politische Staatensystem der westeuropäischen Geschichte. Innenpolitisch wurde von jedem kleinen Staat der Absolutismus in seiner usurpatorischsten und illegitimsten Gestalt angewandt. Außenpolitisch galt die Staatsraison, der aus reinem Eigeninteresse stammende und rational erdachte Verhaltenskodex, als opportunistisches Maß für den politischen Verkehr mit anderen.

Für die Ereignisse im Norditalien der Renaissance ist Niccolò Machiavelli (gest. 1527) der sorgfältig genaue Registrator geworden. Unter seinen historisch-politischen Schriften wurde *Il Principe* (Der Fürst) am bekanntesten, Machiavelli war nämlich mehr als der zeitgenössische Historiker, der lediglich beschrieb, was er gesehen und gehört hatte. Er wollte «etwas Nützliches» schreiben, er wollte festhalten, «wie sich ein Fürst gegenüber seinen Untertanen und Freunden verhalten soll».[3] Dabei stand ihm das Ideal eines starken Medici-Fürsten vor Augen, der Einheit und Gleichgewicht der Macht zu erreichen wußte. So ging dieses umstrittene Werk seinen Weg vornehmlich als politisches Handbuch, als ein Leitfaden für Fürsten im allgemeinen.

Aber welch ein bewußter Bruch mit dem Genus Fürstenspiegel von einst! In diesen früheren Handbüchern fungierte der Fürst als Vertreter Gottes in politicis und als der sakrale Gipfel einer ideal geordneten politischen Struktur. Die Lehre vom staatspolitischen Handeln war ein Abschnitt der scholastischen Philosophie und Theologie gewesen, die von einer idealen, in Gottes Ordnung verankerten Wirklichkeit ausgingen. Nach einem Wort des Apostels Paulus kam ja alle Gewalt von Gott. Demnach hatte der Fürst als weltlicher Machthaber seine von Gott gestellte Aufgabe zu erfüllen und vor Gott zu verantworten. Machiavelli dagegen konstruierte auf empirischer und rationaler Ebene einen Fürsten, der seinen Staat als eine kunstvoll instand gehaltene Schöpfung gegen Gefahren von innen und außen selbst verteidigen können sollte. Er bestritt nicht die Aufgabe, die scholastische Theoretiker Staat und Fürst in der von Gott gewollten hierarchischen Ordnung zuerkannten; er begann einfach an der anderen Seite, bei der Realität, die er um sich sah. Politik war für ihn ein autonomes Geschäft; sie konnte sich in nichts von – seiner Ansicht nach – lebensfremden, theokratisch bevormundeten Grundsätzen hereinreden lassen.

Dies bedeutete für den Florentiner Humanisten nicht, daß es in der Staatskunst keinen Platz für die Religion gäbe. Im Gegenteil: Religion war für die Beherrschung der gesellschaftlichen Kräfte eine mächtige Waffe. Aber vom Fürsten war sie nur als Mittel für sein eigenes Ziel zu handhaben: zur möglichst starken Wahrung der eigenen, unabhängigen, profanen Belange des Staates.[4]

Machiavelli sah das Ringen der modernen, säkularisierten kleinen Staaten um sich her. Seine Aufmerksamkeit galt dem ersten wirklichen Säkularisierungsprozeß, der sich allerdings noch auf geographisch beschränktem Gebiet abspielte. Heute können wir dies als eine Antizipation von Vorgängen sehen, die sich in den folgenden Jahrhunderten

vor europäischem und kolonialem Hintergrund abzeichnen sollten. Was in einer historisch einmaligen Situation tatsächlich geschah, wurde von dem in Erfahrungen gereiften Florentiner in eine Theorie gebracht und bekam damit eine gewisse Legitimation. Die traditionelle theologisch-philosophische Begründung des Staates, die von außen an ihn herangebracht wurde, mußte bei Machiavelli einer empirisch-rationalen inneren Fundierung weichen. Die *espirienza delle cose*, die Erfahrung aus den Dingen des Tages, war seine treibende Kraft. Er brachte als erster die Elemente einer rein säkularen Theorie vom Staat zusammen. Das Ergebnis war denn auch nicht so sehr ein geordnetes Lehrsystem, sondern mehr eine bunte Menge von Beobachtungen und praktischen Maximen. Der äußerst harte, skrupellose Kampf bedrohter kleiner Machtstaaten miteinander bekam in Machiavellis Fürstenspiegel einen extrem skrupellosen Niederschlag. Einer historisch einzigartigen säkularisierten Praxis war eine einseitig zugespitzte säkuläre Theorie gefolgt.[5]

2. *Von der «christianitas afflicta» zum rationalen Gleichgewichtssystem*

Am Ende des Mittelalters war die vorher politisch gefärbte Christianitas-Idee verblichen. Durch das Hervortreten der einzelnen Nationalstaaten hatte sie die viel vagere Gestalt eines Bewußtseins der religiösen Verbundenheit aller europäischen Christenstaaten angenommen. Der habsburgische Kaiser des Heiligen Römischen Reiches war vor allem dynastischer Rivale anderer Fürsten geworden. Die überlieferte kaiserliche Aufgabe, in der ganzen westlichen Christenheit Verteidiger von *pax* und *iustitia* zu sein, war in den Hintergrund geraten. In Karl V. (1519–1555) lebte der Gedanke eines «empire des chrestiens» zuletzt noch einmal auf. *Ein* Fürst sollte, nun gestützt vom Apparat des sich zentralistisch aufbauenden Machtstaates, eine europäisch-christliche Suprematie ausüben. So dachte auch Karls großer Rivale Franz I. von Frankreich (1515–1547); auch er stellte sich zum Kandidaten für das Kaisertum, das die *christianitas afflicta*, verwundet und bedroht von Reformation und Türkengefahr, schützen sollte. Noch gegen Mitte des 16. Jahrhunderts konnte ein venetianischer Diplomat feststellen, daß der Streit zwischen Habsburg und Valois durch einen religiösen Universalismus mitbestimmt wurde: das Streben nach Suprematie über die Christenheit.[6]

Aber gleichzeitig zeigten sich die profanen, dynastischen Gegensätze als durchschlagend. Ein auf Weltmacht begieriger Karl V., Beherrscher eines so großen Gebietes, daß die Sonne darin niemals unterging, fand in Franz I. einen enttäuschten Gegner. Als zugleich nationaler Renaissancefürst und allerchristlichster König hat Franz einem wichtigen Abschnitt im Säkularisierungsprozeß der staatspolitischen Verhältnisse Gestalt gegeben. Bei Karl V. konnte in einer unklaren Mischung von Streben nach persönlicher Macht und universalem Ideal ohne Schwierigkeit die religiöse Inspiration geltend gemacht werden. Franz I. handelte dagegen als erster großer europäischer Fürst – abgesehen von jenem bemerkenswert säkularisiert denkenden Kaiser des 13. Jahrhunderts: Friedrich II. – bewußt aus rein politischen Interessen?[7]

Im Kampf gegen Habsburg rief dieser französische König zum ersten Male die Türken als Hilfsmächte an; damit legte er die Grundlage für eine bis dahin unerhörte, aber bald für sein Land kennzeichnende politisch-militärische Bundesgenossenschaft. Von Anfang an betonten zu seiner Verteidigung engagierte Schriftsteller den Unterschied zwischen politischen und rein religiösen Belangen: erstere seien in der profanen Ordnung des Völkerrechts und der zwischenmenschlichen Solidarität verankert, letztere regele das kirchliche Recht. Der paulinische Gegensatz zwischen Christus und Belial, der von kirchlichen Kreisen als Argument der Mißbilligung gebraucht wurde, konnte das Zusammengehen zweier Völker auf nichtreligiösem Gebiet nicht verhindern. Im selben Geist wehrte sich Franz I. gegen die Entscheidung Papst Alexanders VI. in der Abgrenzung der kolonialen Gebiete (Missionsgebiete); das war im Jahre 1493. Während die politisch interessierten katholischen Könige von Spanien unter Hinweis auf die religiösen Implikationen nur allzu gern eine Art «Roma locuta, causa finita» akzeptierten, berief sich der französische König, ältester Sohn der Kirche, auf autonom-politische Thesen wie Handelsfreiheit, Freiheit der Seefahrt und das Recht der Zuerstgekommenen.[8]

Der Streit zwischen Bourbon-Frankreich und Habsburg-Spanien im 17. Jahrhundert lag auf derselben Linie und hat zur Säkularisierung des europäischen Staatensystems außerordentlich beigetragen. Einander gegenüber standen der «rey catolico» und der «roy très chrétien», beide als gottgewollte und in göttlichem Recht wurzelnde Fürsten. Aber welch ein Unterschied im Anspruch zwischen den Höfen Philipps IV. mit seinem Olivares (gest. 1645) und Ludwigs XIII. mit seinem Richelieu (gest.

1642). Während von Spanien der seinem Wesen nach politisch-wirtschaftliche Kampf verzweifelt mit Berufung auf das Ideal eines Kreuzzugs gegen Ketzer und Türken geführt wurde, hörte man aus Frankreich die realistischen Stimmen der anonymen *Discours* (1624) und das etwas spätere *De l'Intéret des Princes et États de la Chrétienté* von Henri de Rohan. Mit Recht hat man den Krieg mit Spanien als wichtigsten Säkularisierungsfaktor in der französischen Politik und in den zu ihrer Verteidigung angeführten Schriften angesehen.[9] Französische Schriftsteller rissen den sogenannten heiligen Kriegen Spaniens die Maske vom Gesicht, da sie doch nichts anderes seien als ein mit viel religiösem Pathos verbrämter Krieg um die Interessen des eigenen Staates. Frankreichs konkrete Stellung führte zu einer praktisch ausgerichteten Interessenpolitik an die die theoretisch-politische Reflexion anknüpfte.

Ausgangspunkt war nicht *der* abstrakte, beste Staat, sondern die europäische Situation aufkommender absoluter Staaten in permanenter Rivalität. Man ging von dem Staatensystem aus, wie es im Augenblick praktiziert wurde, analysierte seine Struktur und die der einzelnen Gewalten, und kam auf dem Erfahrungswege zu einer Anzahl positiver Thesen. Diese waren nicht als absolute Normen gemeint, die aus einer ewigen, von Gott gewollten Ordnung hervorgingen, sondern – wie Rohan es in seiner Widmung für Richelieu ausdrückte – als mit den Zeitumständen wechselnde Regierungsprinzipien. Richelieu selbst formulierte es in seinem politischen Testament so: Nichts ist gefährlicher für den Staat, als wenn Menschen ihre Königreiche nach Maximen regieren wollen, die sie in ihren Büchern gelesen haben.[10] Das bedeutete klare Distanz von politisch-philosophischen Idealen, die aus einer ewigen göttlichen Ordnung abgeleitet wurden.

Daß in derselben Zeit auch Bücher mit einem empirischen Verständnis des politischen Handelns herauskamen, ist ein Beweis für den Feldgewinn der säkularisierten, autonom-politischen Denkweise. Auf diesem Gebiet hat zumal England einen wichtigen Beitrag geleistet. Hier hat Francis Bacon (gest. 1626), Begründer des modernen Empirismus, einen gewaltigen Einfluß ausgeübt. Wie sein ganzes Werk, zeigen auch seine politischen Überlegungen das Bedürfnis nach objektiver Analyse der konkreten Situation, die er mit zahllosen Beispielen stützt. Einen modernen Eindruck macht seine Verarbeitung von Bevölkerungsziffern, Handelsstatistiken, Finanzergebnissen usw. Im gleichen Jahrhundert sollten Harrington *(Oceana)* und Petty *(Political Arithmetic)* die Linie Bacons weiterziehen. Für Petty dienten der Vergleich politischer Analysen und geopolitische Beschreibungen der verschiedenen Länder dazu, Englands Stellung zwischen den europäischen Staaten zu analysieren und zu verbessern.[11]

So kam man immer mehr zu der Überzeugung, daß das politische Geschäft seine Richtlinien nicht aus abstrakten Idealen ableiten sollte, die in einer theologisch-philosophischen Staatslehre entworfen worden sind, sondern aus den praktischen Bedürfnissen des Staates, den man zu regieren hat. Zumal die sachliche Politik Richelieus könnte man auf internationalem Gebiet pragmatisch-funktional und, wegen ihrer Unabhängigkeit von religiösen Überlegungen, bewußt säkularisiert nennen. In diesen Rahmen passen seine Bundesgenossenschaften mit protestantischen Fürsten, von dem ein französischer Jesuit gesagt hat, er überrasche durch seine Modernität.[12] Ein Zeitgenosse verteidigte das so: Es tut nichts zur Sache, ob die Vertragspartner katholisch sind oder nicht, weil solche Bundesgenossenschaft nur auf menschlichem Recht beruht.[13]

Was zu diesem menschlichen Recht, zu Völkerrecht und zwischenmenschlicher Solidarität genau gehört, war noch ein großes Problem; aber daß diese beobachtet werden mußten, war in Kreisen, die sich gegen den Vorwurf des Machiavellismus zu verteidigen hatten, einhellige Meinung. Von einem französischen Kalviner des 16. Jahrhunderts wurde mit Abscheu festgestellt, daß die Bücher des Machiavelli ebenso regelmäßig in den Händen der Hofbeamten lagen wie das Brevier in den Händen der Dorfpfarrer.[14] Zum Vorteil der Berufsausübung beider und besser als umgekehrt, möchte man sagen, denn mit dem nefarius Machiavelli wollten die Verteidiger der Staatsraison bestimmt nicht gleichgesetzt werden. Ein im Wesen wenig weiterführender Unterschied zwischen guter und schlechter Staatsraison wurde viel gemacht. Verbreitet war die Überzeugung, daß für die Beziehungen zwischen Staaten andere Normen galten als für das privatgesellschaftliche Leben. Ein wichtiges Faktum für diese Zeit ist das berechnende Vertrauen in ein vernünftiges und rechtschaffenes politisches Handeln: Es mußte ja verhindert werden, daß der gute Name und Ruf des Fürsten in Gefahr kamen. So wollte Richelieu – im Gegensatz zu Machiavelli – einmal geschlossene Verträge «avec religion» erfüllen, selbst wenn es mal gegen das unmittelbare Staatsinteresse sein sollte. Der gute Ruf des Fürsten

als unentbehrliche Vorbedingung seiner Autorität ist auch nach dem stoisch-christlichen Staatstheoretiker Lipsius (gest. 1606) ausschlaggebend.[15]

Wir können feststellen, daß vor allem im 17. Jahrhundert die praktische Außenpolitik, die von gläubigen Menschen gemacht wurde, sich von religiösen Zielen und Interessen gelöst hat, mit denen sie in der ersten Zeit nach der Reformation ausdrücklicher verbunden worden war. Man vergesse nicht, daß im Mittelalter allerlei regionale Interessenpolitik gemacht wurde, die säkularisierter war als manche Politik des 16. Jahrhunderts, als die konfessionellen Leidenschaften ihre hohe Zeit hatten. Was nun vor sich ging, konnte auch wieder nicht ohne theoretische Begründung bleiben. Anknüpfend an die spanischen Spätscholastiker wie Vitoria und Suárez und den christlichen Neustoiker Lipsius legte Hugo de Groot die Grundlagen für ein Völkerrecht, das auf rational ausgeklügeltem Naturrecht beruhte.[16] Viel zitiert werden in diesem Zusammenhang die Worte dieses berühmten Niederländers, die er in einer Einleitung zu seinem Werk *De jure belli et pacis* (1625) schrieb: Natürliche Gesetze haben als Grundsätze sittlichen Handelns ihre Gültigkeit, selbst wenn es keinen Gott gäbe. Dies zu glauben hielt er übrigens geradezu für ein Verbrechen.[17] Etwa fünfzig Jahre später wird Pufendorf, dem um das Jahr 1700 Thomasius folgte – beide sind grundlegende Denker des rationalistischen Naturrechts –, das theoretische Fundament für ein Verhältnis zwischen den Völkern legen, das von jedem göttlichen Gesetz unabhängig ist.

In derselben Zeit hat sich noch eine andere Theorie entwickelt, die allerdings keine so tiefgehende Wirkung hatte. Sie sollte die Politik des praktischen Gleichgewichts zwischen den Staaten des 17. und 18. Jahrhunderts unterstützen. Während des Spanischen Erbfolgekrieges erreichten die empirischen Studien dazu ihren Höhepunkt. Der Ausdruck *balance*, der damals allerwege gebraucht wurde, zeugt sowohl von englischem Einfluß wie auch von der mechanistischen Denkweise, mit der man an das Problem heranging. Unter Einfluß der Aufklärung entwickelte sich ferner eine rational-theoretische «Gleichgewichtsraison». Sie ging aus vom Ideal des Menschen im Gleichgewicht, dem gleichgewichtig politischen Handeln in einem im Gleichgewicht befindlichen Kosmos. Für diese Doktrin war der Diplomat Charles de Vergennes in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts der ausgesprochene Wortführer. Der große Unterschied zur pessimistisch-realistischen Theorie des Machiavelli war nicht nur ihr hypothetischer optimistischer, idealistischer Ausgangspunkt, sondern auch das bereits in der Praxis des europäisch-politischen Handelns gewachsene Interesse für die Gesamtheit der Staaten. Dem Interesse des eigenen Staates sei mit dem Interesse aller Staaten am besten gedient. Eine säkularisierte Theorie sollte so die säkularisierte Praxis vor einem stets drohenderen unmoralischen Egoismus schützen.[18]

3. Der Mythos vom «göttlichen Recht» und seine spätscholastische Ablehnung

Die Entstehung des modernen, zentralisierten, nationalen Staates fällt in die Zeit des Absolutismus. Beeinflußt vom Geist der Renaissance und veranlaßt durch das tatsächliche Anwachsen der Verwaltungs- und Wirtschaftsverpflichtungen bauten energische Fürsten in England, Frankreich, Schweden, Spanien und bald auch in den einzelnen Gebieten des Deutschen Reiches ihren Beamtenstaat auf. Durch ein starkes Heer, einen wachsenden bürokratischen Verwaltungsapparat, merkantilistisch organisierte Wirtschaft und national gefärbte Kultur wurde der einzelne souveräne Staat zu einem absoluten Staat. Die Lehre von der Staatssouveränität wurde zuerst und auf klassisch gewordene Weise von Jean Bodin vorgelegt. Ihn hat man den Exponenten der zeitgenössischen säkularisierenden Tendenzen genannt. Für sein von Religionskämpfen zerrissenes Vaterland vertrat er eine Lösung, indem er sich über die konfessionellen Gegensätze stellte. Mit realistischem Sinn für die konkreten wechselnden Umstände baute er seine Staatslehre auf. In *Les six Livres de la République* (1576) bezeichnete er die oberste Gewalt des aboluten Fürsten, der nicht an Gesetze gebunden sein sollte, als «summa in cives legibusque soluta potestas». Der Souverän sollte allerdings in Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit handeln, wodurch Gottes Wille und das Wohl des Staates sozusagen koordiniert wurden.[19] Experimentelle Erkenntnis *und* rationales Durchdenken des allmächtigen Staates als Ordnung, Wohlfahrt und Recht schaffendes Corpus charakterisieren im allgemeinen das theoretische Geleit des wachsenden Machtstaates. Die fürstliche Souveränität wurde «more geometrico» definiert; sie war, nach einem Theoretiker des 17. Jahrhunderts, unteilbar wie der Punkt in der Geometrie.[20] Der Staat des aufkommenden Absolutismus wurde auf diese Weise mit das Ergebnis einer säkularisierten Denkweise, die zum durchbrechenden pragmatisch-funktionalen Element im Aufbau der

nachmittelalterlichen staatspolitischen Strukturen paßte.

Trotzdem wäre es nur die halbe Wahrheit, wenn wir im Absolutismus lediglich einen Vorgang im Säkularisierungsprozeß sähen.[21] Ebenso wahr ist der bekannte Ausspruch von Marc Bloch: «L'absolutisme est une sorte de religion.»[22] Die sakralmagische Atmosphäre, in welcher der mittelalterliche König durch Handauflegung Kranke – insbesondere Drüsenkranke, d.h. die an Skrufulose litten – heilen könnte, blieb im fürstlichen Absolutismus bestehen; in England bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, in Frankreich bis einschließlich dem letzten Bourbonen vor der Revolution. Zur Stützung der Legitimität und Überzeugungskraft des absoluten Fürsten in den Augen des einfachen Volkes wurde dem alten sakralen Königtum mit Absicht wieder neues Leben eingehaucht. So lebte die Gestalt des Königs als Wundertäter, als «roi thaumaturge» und politisch-religiöser Charismatiker weiter. Das kritische Denken der intellektuellen Oberschicht konnte dieser «religion royale» nichts anhaben. Wenn z.B. ein Freund des Montaigne darauf hinwies, daß nach dem Glauben der Antike König Pyrrhus mit seiner großen Zehe Kranke heilen konnte, kümmerte das niemanden.[23] Mehr als durch irgendeine Theorie konnte der rex christianissimus durch das gläubige Vertrauen gesichert werden, das der einfache Mann in seinem von Gott geheiligten Amt verehrte.

Aber auch die Theorie fehlte nicht. Es ist die einseitige, absolutistische Zuspitzung des paulinischen Wortes «Jede Autorität kommt von Gott» zum sogenannten «göttlichen Recht» der Könige. Der erste und konsequenteste Theoretiker war selbst König, Jakob I. von England, den Heinrich IV. von Frankreich mit Vorliebe «den weisesten Narren auf dem Thron» nannte. Für ihn sind Könige nicht nur Gottes Stellvertreter auf Erden, die auf Gottes Thron sitzen, sondern sie werden – so König Jakob – selbst Götter genannt, und mit Recht; denn sie üben eine Art göttlicher Gewalt auf Erden aus. Die Gott zugeschriebenen Kennzeichen sind auch auf die Person eines Königs anwendbar: Er entscheidet über Leben und Tod; er verleiht seinen Untertanen Macht oder bricht ihre Gewalt – der Bischöfe und Adligen; er beherrscht sie mit Leib und Seele. In allem ist er nur Gott Verantwortung schuldig.[24]

Wie in England die Nationalkirche mit ihrer königlichen Suprematie dafür einen selbstverständlichen Hintergrund abgab, so zeigte die theoretische Sakralisierung des Königtums in Frankreich gallikanische Züge. Seit Beginn des 17. Jahrhunderts stellten hier auch bürgerliche Staatstheoretiker die königliche Macht als absolut-sakral dar. Die Theorie vom *droit divin* betonte, daß der König von Frankreich eine direkte Sendung und Weihe von Gott empfangen hatte, so daß auch Gott allein (und nicht die römische Kirche!) seine Taten zu beurteilen hatte. Im Jahre 1682 beschloß Bossuet – als letzter großer Verteidiger dieses göttlichen Rechts – die Beschlagnahmung dieses Rechts durch den Gallikanismus. Nach seiner Theorie ist der König der absolute Ursprung des Rechts im Staate; wie sein königlicher Schöpfer ist es göttlichen Ursprungs.[25]

Dieses Königtum «iure divino» umschloß einen bemerkenswerten Gegensatz. So religiös es sich auch im ganzen präsentierte, wollte es doch eigentlich nur den profanen Interessen des Staates dienen; trotz der sakralen Gloriole ging es um Propaganda für nüchterne Staatsräson. Trotz Verwandtschaft entsprach es denn auch nicht dem Königtum von Gottes Gnaden, dem man im Mittelalter gehuldigt hatte.[26] Mit letzterem war immer das Recht zum Aufstand verbunden gewesen, weil «von Gottes Gnaden» damals an eine gewisse Volkssouveränität gekoppelt war. Erst mit der einseitigen Anwendung auf den absolutistischen modernen Staat ging der neutralisierende Gegenpol verloren. Dasselbe gilt für die Gegenkräfte der universalen Kirche, die jetzt – indem man an die römisch-rechtliche Legistentradition anknüpfte – nach Möglichkeit entkräftet wurden. Beim Königtum des «droit divin» waren nationale Kirche und absoluter Staat in einem unentwirrbaren Knäuel wesentlich profaner Interessen miteinander verschlungen.

Gerade dagegen richtete sich der Protest der spätscholastischen Theologen, deren bekanntester diesbezüglicher Wortführer der italienische Jesuit Robert Bellarmin (gest. 1621) wurde. Bei Thomas von Aquin anknüpfend, lehrte dieser Kardinal der Kirche, daß die kirchliche Gewalt ganz und gar göttlichen Rechts sei und unmittelbar aus Gott stamme. Die weltliche Gewalt dagegen sei zwar von Gott gewollt und stamme letztlich von Gott, komme aber durch menschliche Überlegung und menschliche Entscheidung zustande. Die positive Mitwirkung des Volkes bei Entstehung der konkreten politischen Ordnung wird von Bellarmin noch stärker betont als von Thomas.[27] Auch die spanischen Spätscholastiker des 16. Jahrhunderts wie Vitoria, Soto und Suárez hatten durch ihre Theorie vom Vertrag zwischen König und Volk für das absolutistische Königtum «göttlichen Rechts» keinen

Platz gelassen. Trotz all ihrer statischen, metaphysisch gefärbten Betrachtungen über Mensch und Gesellschaft haben sie, in einer Zeit absoluter Vergöttlichung des Profanen und opportunistischer Profanisierung des Religiösen, Kirche und Staat in ihrem Wesen klar unterschieden.[28] Genauso war übrigens im Mittelalter der aristotelisch-thomistischen Staatslehre eine von der Kirche damals argwöhnisch betrachtete Verselbständigung des politischen Lebens vorausgegangen.

Noch mehr hat sich Bellarmin alle Mühe gegeben, das autonome Daseinsrecht des Staates aufzuzeigen: Politik sei ein innerweltliches Geschäft mit eigenen Zielen und Mitteln. Dabei gehe es ja um ein möglichst großes zeitliches Wohl der ganzen Gesellschaft. Trotzdem hat er durch seine Lehre von der indirekten Gewalt der Päpste die nichtsakrale, säkuläre, politische Welt der geistlichen, sakralen Gewalt der internationalen römischen Kirche untergeordnet. Das Religiöse – da es einen höheren Rang habe – gehe über das Profane. Wenn der Papst die geistlichen, auf die Ewigkeit gerichteten Interessen in Gefahr sieht, dürfe er auch in weltliche Angelegenheiten eingreifen. Das hieß de facto, daß der Kirche selbst die Feststellung vorbehalten war, ob dies der Fall sei; sie hatte das letzt Wort. Mit Recht hat man das eine Art «raison de l'Église» genannt, ein Gegenstück zur Staatsräson.[29]

In Bellarmin, dem scharfen Gegner König Jakobs I., hat der säkuläre autonome Staat einen Verteidiger zweifelhaften Charakters gefunden. Seine Theorie hatte einerseits eine entmythisierende Absicht; anderseits gründete auch sie noch in der Interpretation vom übernatürlichen Ursprung aller gesellschaftlichen Strukturen. Bellarmins Theorie war eine Staatstheologie, metaphysisch verankert und normierend, die der Kirche die Oberaufsicht über den Staat zuerkannte.

4. Die Bedeutung des Protestantismus

Bis hierher haben wir bei den säkularisierenden Tendenzen im Bereich von Staat und Politik die Reformatoren außer Betracht gelassen. Wer weiß, wie sehr die heutige Lutherliteratur – im Gegensatz zur Literatur des 19. Jahrhunderts – den Reformator mit Vorliebe als Wehr im Strom der «allgemeinen Säkularisierung des Denkens und Fühlens» sieht[30], wird das kaum befremdlich finden. Ist Luther nicht in erster Linie der prophetische Gottgesandte, der theologisierende Kirchenreformer? Und weist der theokratische Calvin nicht allen menschlichen Erscheinungsformen und Entwicklungen ihren sinnvollen Platz durch die Theologie an, die für ihn bei der Gestaltung des menschlichen Handelns das letzte und entscheidende Wort hatte?[31]

Trotzdem sind damit die Kräfte, mit denen die Reformation auf das politische Leben gewirkt hat, unvollständig angegeben. Luthers widersprüchliche Zwei-Reiche-Lehre, verbunden mit seiner Lehre von den zwei Regimenten, beabsichtigte die weltliche Gewalt von der geistlichen Gewalt freizumachen, wenn er sich auch durch die Umstände gezwungen sah, den weltlichen Fürsten gleichzeitig eine kirchliche Funktion zu übergeben. Das Wirken der Obrigkeit im politischen Raum und das Handeln des Christen in der Welt hat er klar als innerweltliche, rational-pragmatische Tätigkeit gesehen. Die sündige Welt ist in Luthers Gedankengang zwar von Gott, hat aber nichts mit ihm gemein; sie kann nicht evangelisiert, verchristlicht werden. Obwohl der Fürst einen göttlichen Auftrag hat, wendet er keine christliche Staatslehre an, weil es eine solche nicht gibt. Er soll lediglich seinen politischen Verstand gebrauchen. So wollte Luther auch den Krieg gegen die Türken als einen politischen Kampf sehen, der aus staatspolitischen und militärischen Einsichten hervorging. Man würde Gottes geistiges und weltliches Regiment vermischen, wenn man daraus einen Kreuzzug machte. Nach Luthers Römerbriefinterpretation darf die weltliche Gewalt nicht von der geistlichen Gewalt behindert werden, weil sie selbst eine göttliche Vollmacht hat und einen göttlichen Auftrag erfüllt.[32]

In der Praxis der lutherischen Staaten bedeutete dies alles, daß sich die weltliche Macht der Fürsten ungestört in absolutistischer Richtung entwickeln konnte. Lutherisches Denken hat einen wachsenden territorialen Absolutismus gestützt, für den es von kirchlicher Seite kein Widerspiel gab. Wenn um das Jahr 1700 Thomasius auf Grund seines rational verstandenen Naturrechts einen bestehenden Machtapparat auf rein natürlicher Grundlage legitimiert, hat der biblische Antrieb ganz aufgehört. Der absolute Rahmen konnte säkularisiert weiterbestehen; ein sogenanntes «Staatskirchentum» utilitaristischer Art fand darin bequem seinen Weg. Das ist alles andere als Luther; es hat aber trotzdem mit ihm zu tun.[33]

Der Kalvinismus zeigt von Anfang an einen anderen Ausgangspunkt, was auch zu andern Ergebnissen führte. Im Gegensatz zu Luther betonte Calvin die christliche Bedeutung des Staates, den er in das Licht der Majestät Gottes stellt. Gottes Wille ist im staatspolitischen Leben Gesetz. Die Staatsordnung ist «um der Sünde willen» da; Staatsein-

richtungen wie Regierung und richterliche Gewalt haben einen heiligen Charakter und halten Gottes Recht aufrecht. Die Obrigkeit ist an Gottes Bibelwort gebunden, aus dem Gottes Gebote abzuleiten sind. Eine Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung war Calvin fremd. Das bedeutete für die Praxis des Kalvinismus, daß die Kirche Einfluß auf die Formung der Gesellschaft auszuüben suchte. Weltliche Behörden hatten als solche eine religiöse Aufgabe zu erfüllen. Der ursprüngliche Kalvinismus unterstrich mit dem Gedanken von der Errichtung des Gottesreichs auf Erden das religiöse Element in der Politik.[34]

Aber gleichzeitig wirkten in den meisten Ländern kalvinische Staatstheorien als Bremse gegen das Wuchern des absolutistischen Staates. Ihr theokratischer Einschlag, der mit der Lehre von den differenzierten Gewaltbereichen im Staat verbunden war, hielt die anti-absolutistischen Kräfte lebendig, manchmal bis zum Revolutionären. Auf dieser Linie des sogenannten Konstitutionalismus sind Duplessis-Mornay's *Vindiciae contra tyrannos* (1579) und des Althusius *Politica* (1603) zu sehen. In England – und in den amerikanischen Kolonien! – schuf der Puritanismus in seiner mannigfachen Gestalt das Klima, in dem sich demokratisierende Tendenzen entwickeln konnten. Wenn unter dem Druck der sich wandelnden gesellschaftlichen Strukturen und der sich entwickelnden Wissenschaften der religiöse Impuls zum politischen Handeln in diesem Kalvinismus allmählich schwächer wird, fördert das hier den Säkularisierungsprozeß in einem konstitutionalistisch-demokratischen Rahmen. Die Unabhängigkeitserklärung von 1776 und die Bill of Rights in den einzelnen amerikanischen Staaten können unter diesem Licht gesehen werden. Eine Entwicklung, die nicht schlechthin im Geiste Calvins ist, aber doch mit ihm zu tun hat.[35]

Mit dem Luthertum war nicht notwendigerweise der Absolutismus verbunden, und mit dem Kalvinismus war der Weg zur konstitutionellen Demokratie nicht logisch gegeben. Trotzdem *war* der säkularisierte lutherische Staat ein absoluter Staat, während übereinstimmende naturrechtliche Konzeptionen bei denen, die religiös vom Kalvinismus geformt waren, einen mehr konstitutionellen Ausdruck bekamen. Religiös bestimmte, geschichtlich gegebene Rahmen füllten sich allmählich mit nichtreligiös bestimmten Ideen. So hat Luthers und Calvins grundverschiedenes Verständnis vom politischen Leben die säkularisierende Entwicklung, in die ihre Anhänger einbezogen waren, für eine lange Zukunft mitgestaltet.

5. *Die Rationalisierung des Staates und die Entzauberung der Monarchie*

Zwei bezeichnende Elemente sind in unsrer Darlegung über die Säkularisierung von Staat und Politik in den Vordergrund getreten: zunächst das empirische Verständnis von Staat und staatspolitischem Handeln im eigenen Land und nach außen hin. Faktische Notlagen und konkrete geschichtliche Umstände zeigten sich mehr und mehr als die Ausgangspunkte für den Aufbau des eigenen Staates und die Aufrechterhaltung seiner Existenz im Konzert der Staaten. Daneben, aber ebenfalls auf dieser Basis, entwickelte sich die säkuläre Theorie, d. h. man versuchte zu Wesensdefinitionen und Verhaltensregeln zu kommen, die von kirchlich und religiös fundierten Systemen unabhängig sind. Am deutlichsten wird das von der Naturrechtsphilosophie illustriert, die – auf dem Wege zum 18. «Jahrhundert der Philosophen» – einen immer mehr rationalistischen Einschlag erhielt. Aber indem man zu neuen, allgemeinen Grundsätzen kam, indem man *den* Menschen und *die* Natur als absolut gültige Gegebenheiten und Maßstäbe handhabte, verabsolutierte man auf zeitgenössische, rationalistische Weise, was tatsächlich eine Kombination überlieferter Auffassungen, auf historischen Umständen aufgebauter Hypothesen und aufgeklärter Wunschträume war. Die «Philosophen» des 18. Jahrhunderts glaubten durchweg an den idealen, himmlischen Staat in der Welt der Zukunft und gingen bei ihren Theorien von diesem säkularisierten «Glauben» aus.[36] Die Vorherrschaft eines Rationalismus gegenüber dem Empirismus im Kräftespiel dieser säkularisierenden Faktoren hat sich vom 17. zum 18. Jahrhundert ergeben, sogar in England.[37] Allerdings wird umgekehrt die Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts ihre korrigierende Wirkung auf den aprioristischen Charakter dessen, was man «vernünftig» und «natürlich» nannte, spürbar machen. Empirismus und Rationalismus blieben die einander beeinflussenden Elemente im Säkularisierungsprozeß.

Der Naturrechtsphilosoph Christian Wolff hat als erster in Deutschland den Staat als vollkommen rational verantwortetes Ergebnis der natürlichen Verhältnisse zwischen den Menschen dargestellt. Sein Buch *Vernünftige Gedanken vom gesellschaftlichen Leben des Menschen* (1721) machte die von alters her bekannten Vertragstheorien zu einer rein rationalen Basis des aufklärerisch-absoluten Staates.[38] Der fiktive Gesellschaftsvertrag zwischen dem souveränen Volk und seinem Fürsten war zum Kern einer

Volkssouveränität geworden, die in den deutschen Staaten des 18. Jahrhunderts lediglich der fürstlichen Macht als Stärkung diente. Die Individuen hätten ihre eigenen «menschlichen Rechte» freiwillig dem Fürsten abgetreten, der alles tun mußte, um sein Volk zu größerem Wohlstand und höherer Kultur zu führen. Die unmündigen Bürger hatten denn auch vor allem andern die Pflicht, sich an das zu halten, was der rational und utilitaristisch handelnde Fürst in ihrem eigenen Interesse vorschrieb. Wolff lieferte eine Art Normenblatt für den rationalistischen Fürsten in einem rationalistischen Staat.

Aufgeklärte absolute Fürsten wie Friedrich der Große von Preußen, Karl Friedrich von Baden und Josef II. von Österreich waren, bei allem überdimensionalen Absolutismus, Repräsentanten einer entzauberten Monarchie. Die rationale Ableitung der Souveränität, einzig und allein aus einem Gesellschaftsvertrag, bedeutete die «Entzauberung» des alten Königtums von Gottes Gnaden. Der Fürst verlor seine sakrale, vertikale Verbindung zum Göttlichen und galt nur als der Erste unter absolut gleichen Menschen. Unbeschränkt, unermüdlich, sich überall einzumischen gewillt, regierte der aufgeklärte absolute Herrscher seines Volkes, für sein Volk und inmitten seines Volkes, welches ihm für immer Vollmacht gegeben hatte. Das bewußt einfache, bürgerliche Auftreten mancher von ihnen als Landesvater trug zu dieser Entzauberung bei.[39]

Während in deutschen Landen die Rationalisierung des Staates ihren Ausdruck im aufgeklärten Absolutismus fand, hatte in England Thomas Hobbes die Notwendigkeit des absoluten Staates auf pessimistischer Basis dargelegt. *Leviathan* (1651) ist eine Metapher für den allmächtigen Staat mit einem absoluten Herrscher, der mit harter Hand als Schöpfer eines rein irdischen Friedens auftritt; von einem unmittelbar göttlichen Auftrag war dabei keine Rede. So säkularisierte Hobbes die absolutistische Tradition, ohne allerdings in sein Land damit Eingang zu finden. Locke dagegen muß vor dem Hintergrund des «king in parliament» der Glorious Revolution (1689) gesehen werden. Während Althusius zu Beginn des Jahrhunderts den Konstitutionalismus noch aus der Schrift bewies, sorgte Locke für die Säkularisierung *dieser* Tradition in seinen *Two Treatises on Civil Government* (1690).[40]

In Frankreich schließlich haben die staatspolitischen Theorien der großen Montesquieu und Rousseau erst in der Revolution von 1789 Früchte gebracht. Ihre Staatsrationalisierung ist nur zum Teil von der abstrakten Vernunft bestimmt.[41] In Montesquieu findet man viel Erfahrungswissen, wie es z.B. in seiner «trias politica»-Lehre von der Gewaltenteilung im Staate enthalten ist. Im *Contrat Social* des Rousseau (1762) dagegen steckt ein gutes Stück anthropozentrischer Gefühlsreligion. Nachdem mit Ludwig XVI. der Mythos vom sakralen Königtum guillotiniert worden war, sollte in Robespierres Schreckensherrschaft der Mythos von Rousseaus «volonté générale» Gestalt bekommen. Schon deshalb kann die französische Revolution nicht das Ende des von uns skizzierten Säkularisierungsprozesses sein.

[1] Garrett Mattingly, Renaissance Diplomacy (London [3]1963) 56–57.

[2] Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien (1860), Kapitel 1.

[3] Il Principe, Kapitel XV.

[4] Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte (München [2]1960), Kapitel 1, vor allem 39 ff.

[5] Ernst Cassirer, The Myth of the State (New Haven [3]1950) 129–162; Heinrich Lutz, Ragione di stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert (Münster 1961); Wolfgang Schweitzer, Der entmythologisierte Staat (Gütersloh 1968) 65–76.

[6] Heinrich Lutz, Christianitas afflicta (Göttingen 1964) 22 u. passim.

[7] Joseph Lecler S. J., L'Église et la souverainité de l'État (Paris 1946) 171 ff.

[8] Lecler ebd.

[9] Étienne Thuau, Raison d'État et pensée à l'époque de Richelieu (Paris 1966) 318.

[10] Zitiert bei Rudolf von Albertini, Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus (Marburg 1951), das für unser Thema ein wichtiges Buch ist, ebenso wie das Buch von Thuau. Siehe ferner Meinecke aaO. 173 ff.

[11] Vgl. W. H. Greenleaf, Order, Empiricism and Politics. Two Traditions of English Political Thought 1500–1700 (London/New York/Toronto 1964).

[12] Lecler aaO. 175.

[13] Ebd. 177.

[14] Lutz, Ragione usw. aaO. 39.

[15] Vgl. Gerhard Oestreich, Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates: Historische Zeitschrift 181 (1956).

[16] Cassirer aaO. 172.

[17] «Etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum.» H. Grotius, De iure belli ac pacis. Prolegomena 11. Zur Bedeutung dieses Satzteils s. Schweitzer aaO. 145.

[18] Zu den Gleichgewichtstheorien siehe Eberhard von Vietsch, Das europäische Gleichgewicht (Leipzig 1942!!); Edward Vose Gulick, Europe's Classical Balance of Power (Ithaca, New York 1955); Gaston Zeller, Le principe d'équilibre dans la politique internationale avant 1789: Revue Historique CCV (1956).

[19] Zur Ortsbestimmung Bodins s. Pierre Mesnard, L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle (Paris 1936 und [2]1952) 538 ff; und Gerta Scharffenorth, Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens (Heidelberg 1964) 204 ff.; Greenleaf aaO. 125–141.

[20] Martin Göhring, Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich (Tübingen 1947) 105.

[21] Vgl. Wilhelm Mommsen, Zur Beurteilung des Absolutismus: Historische Zeitschrift 158 (1938) 55: «Für den großen Prozeß der Säkularisierung, in dem in Jahrhunderten Schritt für Schritt das Mittelalter überwunden wurde, ist der Absolutismus besonders wichtig.»

[22] Marc Bloch, Les rois thaumaturges (Straßburg/Paris 1924) 345.

[23] Percy Ernst Schramm, Der König von Frankreich I (Weimar 1960) 270.

[24] John Nivelle Figgis, The Divine Right of the Kings (Cambridge [2]1922); Hermann Deimann, Die Doktrin vom göttlichen Rechte der Könige bei Jakob I. von England in ihrem Einfluß auf die Anfänge der Soziologie in England im 17. Jahrhundert (Diss. Köln 1957).

[25] Siehe die zitierten Werke von Albertini und Göhring; ferner Stephan Skalweit, Das Herrscherbild des 17. Jahrhunderts: Historische Zeitschrift 184 (1957).

[26] Otto Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen = Mainauvorträge 1954 (Lindau/Konstanz 1956) 291.

[27] Franz Xaver Arnold, Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin (München 1934) 196 ff.

[28] Bernice Hamilton, Political Thought in Sixteenth-Century Spain (Oxford 1963).

[29] Der Ausdruck stammt von H. de Lubac; er wird zitiert von Lecler, 104. Zu dieser Problematik siehe auch John Couptney Murray, St. Robert Bellarmine on the Indirect Power: Theological Studies IX (1948) 491–535.

[30] Gerhardt Ritter, Luther, Gestalt und Tat. – Wir lassen hier die Sicht von Gogartens Säkularisierungstheologie außer Betracht.

[31] Siehe André Biéler, La pensée économique et sociale de Calvin (Genf 1959).

[32] Aus der Menge der Literatur nennen wir H. Bornkamm, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie: Archiv für Reformationsgeschichte 49 (1958) 26–49 und J. van Laarhoven, Luthers Zwei-Reiche-Lehre: Concilium 2 (1966) 501–506.

[33] Siehe u.a. Walther Peter Fuchs u. a. (Hg.), Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte (1966) und die dort angegebene Literatur.

[34] J. Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche (Aalen [2]1961); Thomas G. Sanders, Protestant Concepts of Church and State (New York 1964) 225 ff.

[35] Ein wenig von der überaus komplexen Problematik dieser Frage findet man bei Schweitzer aaO. 98 ff. Siehe auch die dort angegebene Literatur. – Daß die kalvinischen Theoretiker den oben genannten spanischen Autoren viel zu danken haben, geht hervor aus Ernst Reibstein, Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca (Karlsruhe 1955).

[36] Siehe Carl L. Becker, The Heavenly City of the 18th Century Philosophers (New Haven 1932); viele Neuauflagen.

[37] Greenleaf aaO. 262 ff.

[38] Fritz Hartung, Der aufgeklärte Absolutismus: Historische Zeitschrift 180 (1955) 23.

[39] aaO. 40.

[40] Siehe Carl J. Friedrich, Das Zeitalter des Barocks (Stuttgart 1954); Schweitzer aaO. – Zum kalvinischen Hintergrund von Hobbes siehe Herbert W. Schneider, Christian Theocracy and Hobbes' «Mortal God»: The Sacral Kingship (Leiden 1959) 627–632.

[41] Zu beiden Theoretikern unter dem Aspekt unsres Themas siehe Schweitzer aaO. passim. Zu Rousseau außerdem Fred H. Willhoite, Rousseau's Political Religion: The Review of Politics XXVII (1965) 501–515.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HANS BORNEWASSER

geboren am 15. Juli 1924 in Voorst (Niederlande), Katholik. Er studierte an der Universität Nimwegen, doktorierte 1956 in Philosophie und Literaturwissenschaften, ist seit 1967 an der Theologischen Fakultät von Tilburg Professor für Kirchengeschichte, Präsident der «Nederlands Historisch Genootschap» und Redaktor des «Archief voor de Geschiedenis van de katholieke Kerk in Nederland».

Enrique Dussel

Von der Säkularisierung zum Säkularismus der Wissenschaft (Renaissance bis Aufklärung)

Die Säkularisierung der Wissenschaft in der Zeit zwischen Renaissance und Aufklärung ist ein Prozeß, dessen Beginn wir auf 1440, das Erscheinungsjahr der «Docta ignorantia» des Nikolaus von Kues, und dessen Ende wir auf 1781, das Erscheinungsjahr der «Kritik der reinen Vernunft» von Immanuel Kant ansetzen könnten, die bereits eine Brücke zwischen der Aufklärung und der Romantik bildet. Die moderne Säkularisierung, die als eine politische Bewegung begonnen hatte, feierte mit der Goldenen Bulle von 1356 bereits im Reich Karls IV. ihre Triumphe. In ihr kulminierte die Strömung, die unter dem Impuls der Ideen eines Marsilius von Padua und eines Wilhelm von Ockham Ludwig von Bayern in den Kampf gegen Papst Johannes XXII. getrieben hatte. Mit «Das Wesen des Christentums» (1841) von Feuerbach und «Also sprach Zarathusthra» (1883) von Nietzsche wird die Säkularisierung in einer Epoche, die auf die von uns behandelte folgt, ihren Höhepunkt erklimmen. Wir werden den Zeitraum ins Auge fassen, der zwischen Nikolaus V. (1447–1455), dem ersten humanistischen Papst, und Pius VI. (1775–1799) oder dem Ende der französischen Revolution liegt. Diese Epoche ist für das Verständnis der Frage das «Todes Gottes», welche die heutige Theologie so sehr beschäftigt, von entscheidender Bedeutung.[1]

1. Säkularismus und Christenheit. Falsche Alternative

Man kann nicht von *Säkularisierung* der Wissenschaft sprechen, ohne daß man weiß, was damit gemeint ist. Pierre Duhem sagte treffend: «Im Namen der christlichen Glaubenslehre greifen die Kirchenväter die heidnischen Philosophen an Punkten an, die wir heute nicht sosehr als physisch, sondern mehr als metaphysisch auffassen, worin sich aber die Ecksteine der antiken Physik befinden».[2] Tatsächlich unterzogen zunächst die biblische Theologie und sodann die Apologeten und die Kirchenväter die Wesensstrukturen, den ethisch-mythischen Kern[3] der hellenistisch-römischen Kultur im Licht der Intentionalstrukturen des jüdisch-christlichen Denkens der Kritik. Die Schöpfungslehre, die Leugnung des bestimmenden Einflusses der Gestirne auf das sublunare Geschehen, die Abschaffung des Glaubens an die ewige Wiederkehr, das Verschwinden der alten Pantheone eröffneten dem Christen eine neue Welt: eine *geschaffene* Welt, welche den Ausspruch von Thales, wonach «alles voller Götter ist»[4], in Abrede stellte. In diesem auch kulturellen Zusammenprall zwischen der jüdisch-christlichen Auffassung und dem Hellenismus des zweiten Jahrhunderts vollzog sich eine Säkularisierung, eine Entgöttlichung des Kosmos, eine eigentliche Atheisierung der göttlichen Welt der Griechen und Römer, weswegen gegen die Christen nicht ohne Grund der Vorwurf erhoben wurde, sie seien gottlos; sie glaubten nicht an die Götter der Ahnen. Diese Entmythisierung führte in eine neue astronomische und physische Welt, in eine neue Welt für die Wissenschaften[5], die noch keine hinreichende Autonomie gegenüber der Theologie und noch keine solche Eigenständigkeit erlangt hatten, daß sie außerhalb des Rahmens einer geschlossenen Christenheit hätten ausgeübt werden können. Die hauptsächlich unter dem Gesichtswinkel ihres Erschaffenseins betrachtete Welt war für die neue Wissenschaft noch kein ihr angemessenes Objekt. Es mußte so etwas wie eine radikale Verweltlichung, Desakralisierung oder Profanisierung, eine Säkularisierung eintreten, damit man den Kosmos von seinen Eigenstrukturen her in den Blick fassen konnte. Es besteht somit ein Unterschied, ob man die Welt als nicht-göttlich und geschaffen ansieht, als eine Welt, die sich nur innerhalb des Glaubens, der Theologie und der theozentrischen Strukturen der Christenheit denken läßt, oder als eine Welt, die vor Augen liegt und autonom und absolut ist[6], insofern man sie von ihrem eigenen Wesen her, in ihren eigenen Strukturen ins Auge faßt. Dann nämlich interessiert man sich nicht in erster Linie darum, ob sie geschaffen ist oder nicht (denn dies hieße die kontingente metaphysische Kondition der Welt studieren), sondern der moderne Mensch fragt nach den Strukturen der Welt an sich. Wenn diese absolute Sicht dem Pantheismus, Atheismus oder Deismus zuneigt, so liegt nicht eine Säkularisierung der Wissenschaft vor, sondern ein *Säkularismus;* man leugnet den Zusammenhang mit dem Urgrund, mit dem Gott Israels oder des Christentums als geoffenbarter Religion. Auf alle Fälle stellt es in der Weltgeschichte etwas Neues dar, daß man die Welt als nichtgöttlich

und somit profan auffaßt. Nie hatte sich der Mensch so mit der Welt konfrontiert, daß er von ihr annahm, sie beruhe auf ihren eigenen Strukturen – auf Strukturen, die wissenschaftlich, von der Religion unabhängig zu erklären sind. Daß man die Welt als absolut denkt, ergibt sich aus der Entwicklung des Naturbegriffs und des Gottesbegriffs, die, wie die Geschichte beweist, von einer Säkularisierung zu einem militanten Säkularismus überging. Die Wissenschaft wird das Hauptinstrument sein, um sich auf diese Weise mit der Wirklichkeit zu konfrontieren. Für die tiefste und letzte Begründung der Welt fragt man in erster Linie nicht nach einer metaphysischen Position, nicht nach einer theologischen Erwägung; allein die Wissenschaft, insbesondere die Mathematik (wie Niccolo Tartaglia [1499–1577] dies dachte) wird es uns ermöglichen, das dunkle Dickicht der Welt zu durchdringen. In dem Maß, als die Wissenschaft fortschreitet, wird die Theologie ihre heilsame Transzendenz über die kulturellen Strukturen zurückgewinnen. Die Kirche – oder vielmehr viele Theologen und die einflußreicheren Schulen – waren in die Alternative geraten:

Schema 1

Wissenschaft	⟵ *versus* ⟶	Christentum
(Säkularismus)		(Christenheit)

Sobald ein Wissenschaftler der Neuzeit ein bisher unbekanntes Element der natürlichen Struktur des Kosmos entdeckte, entstand ein Konflikt mit der Überlieferung der lateinisch-abendländischen Kultur. Wir werden näher auf den Fall von Galilei und den von Richard Simon eingehen. Ein Kopernikus, der in seiner Jugend bei Veröffentlichung seines «Commentariolus» (1530?) von Clemens VII. ermutigt worden war, konnte die Verurteilung seines Werks «De revolutionibus orbium coelestium» (1543) nur dadurch verhindern, daß der gewandte Lutheraner Andreas Osiander seine Lehren als bloße «Hypothesen» hinstellte. 1616 aber wird sein Werk dennoch verurteilt, weil es der Bibel widerspreche. Tatsächlich befand sich die Kirche in einer heiklen Lage. Einerseits förderte sie das wissenschaftliche Streben, und Rom selbst wurde zu einem Zentrum dieser Bewegung. Anderseits aber nahm man die Forschungsergebnisse nicht an. Worin bestand dieser augenfällige Widerspruch? In der zwielichtigen Verwechslung der transkulturellen Strukturen des Glaubens mit den Strukturen einer gegebenen Kultur: der lateinisch-mediterranen Kultur der mittelalterlichen Christenheit. Sowohl die byzantinische wie die lateinische «Christenheit» entstand im vierten Jahrhundert mit dem Sieg Konstantins. Die Christenheit machte sich viele kulturelle Strukturen der hellenistisch-römischen Welt zu eigen; sie übernahm alle jene Strukturen, welche die Kritik von seiten der Kirchenväter bestanden hatten und von der Bibel und der Überlieferung inspiriert waren. Man hatte jedoch nicht gemerkt, daß diese Strukturen, selbst die der Bibel, eine notwendige, jedoch nicht die einzig mögliche Voraussetzung zur Kultur waren; mit dem sprachlichen Ausdruck übernahm man auch die astronomischen, ethnologischen, physikalischen, geographischen, medizinischen, geschichtskundlichen, psychologischen, politischen Hypothesen. Diese schwer wahrzunehmenden Faktoren bildeten das kulturelle Apriori, das für die Christenheit selbstverständlich Gegebene.[7]

2. Die richtige Alternative

Die großen wissenschaftlichen Entdeckungen zur Zeit der Renaissance und der Aufklärung führten zu einer Krise, zu einem ungestümen Rütteln an den kulturellen Grundlagen der Christenheit. Diese kulturellen Strukturen waren herangereift in den Jahrtausenden der mesopotamischen und ägyptischen Zivilisationen, aus denen die biblische Welt erwuchs; sie dehnten sich auf die morgenländisch-hellenistische und abendländisch-römische Mittelmeerwelt aus und eroberten sodann Europa, das sie latinisierten. Das Christentum evangelisierte diese Welt und identifizierte sich gewissermaßen mit ihr, ohne sich dessen bewußt zu sein. Auf Grund der von den Kirchenvätern begonnenen Entmythisierung stellte die moderne Wissenschaft gewisse Prinzipien in Frage, die bereits als Glaubenslehre angesehen wurden, wie z.B. die astronomischen Angaben der Bibel, die zentrale Stellung der Erde und die Gliederung des Himmels in Sphären; die Meinung, das Gesetz stamme unmittelbar von Moses; die Annahme, die Krankheiten gingen auf dämonische Einflüsse zurück; die Vorstellung, Gott habe jedes Gestirn und jede Tierart unmittelbar erschaffen; die Überzeugung, das Auftauchen von Kometen am Himmel stelle ein Wunder dar. Die großen Entdeckungen stießen unhaltbare Strukturen eines veralteten Schemas um. Man hatte die Welt des christlichen Glaubens, die von Wesen aus *trans*kulturell ist, mit den Strukturen *einer* Kultur, der Kultur der lateinischen Christenheit, in eins ge-

setzt und verwechselt. Die Antinomie Wissenschaft *versus* Christentum brauchte nicht zu bestehen. Die richtige Antinomie läßt sich so darstellen:

Schema 2

	a) Notwendige (überkulturelle, jedoch geschichtliche) Strukturen der Glaubenswelt
c) Von der modernen Wissenschaft entdeckte Strukturen (neues Schema) (Säkularisierung)	b) Kontingente Strukturen, die der Mittelmeerkultur angehören (altes, vorwiegend aristotelisches Schema)

versus

Die Theologie, das Christentum, die Welt des Glaubens hätten einsehen sollen, daß die Ergebnisse der Wissenschaften nicht im Gegensatz stehen können zu den notwendigen Strukturen des Glaubens. Viele Theologen, und zwar die einflußreichsten, dachten, diese Entdeckungen stellten das ganze Christentum in Frage. Sie hatten a) und b) des Schemas 2 miteinander verwechselt. Es machte den Anschein, man halte die Wissenschaft für einen Mangel an Glauben, für eine Häresie oder einen Irrtum. In diesem Punkt nahmen, beispielsweise im Fall von Galilei und Kopernikus, Luther und Calvin die gleiche Stellung ein wie die Inquisition.

Die Männer der Wissenschaft, die ursprünglich fast ausschließlich Männer der Kirche, Priester, waren, sahen sich gezwungen, einen von zwei unvermeidlichen Fehlern zu begehen: entweder in den Konkordismus zu fallen (d.h. der Bibel oder der Tradition Gewalt anzutun, um sie zur Übereinstimmung mit ihren Forschungsresultaten zu bringen) oder von der Säkularisierung entschieden zum Säkularismus überzugehen und gegen die Kirche oder wenigstens viele ihrer Theologen Stellung zu nehmen. Es war eine ganze Welt im Werden, die Welt der modernen Wissenschaft, die zuerst in Verbindung mit der Kirche erwuchs, dann aber nach und nach in sich selbst nach einer Autonomie suchte, die sie zu ihrer Entwicklung nötig hatte, die ihr aber verweigert wurde. Die moderne Wissenschaft stand bloß zu einem veralteten Schema der lateinischen Kultur in Opposition. Die Christenheit ließ sie zum Säkularismus neigen. Trotzdem besaß die Wissenschaft ein eigenes Gewicht, das sie dazu brachte, sich einen neuen Begriff von der Natur und dementsprechend von Gott zu machen. Wir verfolgen die allgemeinen Linien dieser Entwicklung und werden dabei auf das metaphysische Fundament des modernen Säkularismus stoßen.

3. Von der Säkularisierung zum Säkularismus. Autonomie und Verabsolutierung der Natur

Für die Griechen war die Natur ein gewaltiger göttlicher Organismus von Körpern, die sich im Raum erstrecken und in der Zeit bewegen; sie war für sie ein mit Leben versehenes Ganzes, während die himmlischen Geister sich von selbst bewegten. Es war somit eine Teleologie und eine göttliche Ordnung, ein *Logos* vorhanden. Mit der Vätertheologie und dem Mittelalter verschwand der ganze polytheistische Sinn des Kosmos, wurde aber durch eine Angelologie und Dämonologie ersetzt, die in der Kunst und der gesamten sonstigen Kultur des Mittelalters in Erscheinung tritt. Der Humanismus und die Renaissance brachten ein neues Weltbild auf. Die Natur erschien allmählich als eine Art Maschine: *natura naturata*, die dank festen, von der Natur selbst auferlegten *(natura naturans)* Gesetzen funktioniert. Diese ganze neue Sicht war nicht an einem Tag da, sondern benötigte Jahrhunderte zu ihrer Entwicklung.[8]

Auf der Flucht vor den Türken kam der byzantinische Gelehrte Georgios Gemistos Plethon (1355–1452) nach Italien und veröffentlichte 1440 sein berühmtes Werk «Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles»[9], das unzählige Dispute heraufbeschwörte. Sein Schüler Johannes Bessarion (1395–1472) verteidigte ihn in seiner Schrift «De natura et arte».[10] Zu dieser Zeit wurde der junge Nikolaus von Kues (1401–1464) nach Konstantinopel gesandt; angesichts der Unermeßlichkeit des Bösen, angesichts das hohen Standes der Wissenschaft bei den Byzantinern machte Nikolaus eine tiefe Bekehrung durch. Aus seiner angestrengten Reflexion ging das Werk «De docta ignorantia» hervor. Sein System war deutlich von den Neuplatonikern inspiriert. Obwohl er behauptete, das Universum sei *ex nihilo* erschaffen, kann man bei ihm schon das Denken der Moderne entstehen sehen: «Die Welt ist gleichsam ein durch den Finger Gottes geschriebenes Buch».[11] Das Universum ist das aus allen im Bereich der Möglichkeit liegenden Dingen kontrahierte Maximum; es ist die *explicatio Dei*, die als *complicatio* in Gott präexistent war. Das Universum wird jedoch noch nicht verabsolutiert.[12] Nikolaus von Kues gab die aristotelische Kosmologie auf. Die Erde ist nicht das Zentrum der Welt;

in allen Dingen ist Gott das Zentrum; die Erde besteht aus der gleichen Substanz wie die Sphären und man könnte sie wie die Sterne leuchten sehen, wenn wir uns aus der «Region des Feuers» herausbegeben könnten.[13] Marsilius Ficino (1433–1499) behauptete: «Deus per esse suum quod est simplicissimum quoddam rerum centrum a quo reliqua tamquam lineae deducuntur».[14]

Es blieb dem Genie des Nikolaus Kopernikus (1473–1543) vorbehalten, diese neue Sicht der Natur auf die Astronomie anzuwenden. Das Entscheidende liegt nicht so sehr darin, daß er die Erde von ihrer zentralen Stellung entthront hat[15], sondern in seiner Leugnung, daß das Universum ein Zentrum besitze. Bei der Erforschung unseres Systems kann man die Sonne als dessen Zentrum ansehen. Die ganze Welt besteht aus derselben Materie und in allen Teilen des Kosmos gelten dieselben astronomischen Gesetze. Die Erde ist ein Gestirn wie die andern. Das Universum ist eine unendliche, mathematisch berechenbare Maschine. Darum konnte bereits Johannes Kepler (1571–1630) sagen: «Ubi materia, ibi geometria». Giordano Bruno (1545–1600) wendet sich, noch mehr als der Kusaner, einer neuplatonischen, von der Renaissance geprägten Sicht der Natur zu. Gott ist mehr *fons emanationis* als Schöpfer. Bruno neigte dahin, eher von *productio rei* als von *creatio* zu sprechen. Als begeisterter Parteigänger des Kopernikus wies er darauf hin, daß in der Natur eine aktive göttliche Kraft vorhanden sei *(natura naturans)*, und daß die Welt gleichsam eine *complicatio explicationis (natura naturata)* sei.[16] Von der Inquisition verurteilt, starb er am 17. Februar 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen.

Mit Galileo Galilei (1564–1642) findet die neue Sicht der Natur ihren ersten klassischen wissenschaftlichen Ausdruck:

> «Die Philosophie ist in diesem Buch von gewaltiger Größe verzeichnet, das uns beständig offen vor Augen liegt (ich meine damit das Universum), sich aber nicht verstehen läßt, wenn man nicht die Sprache verstehen und die Lettern entziffern lernt, in denen es geschrieben ist. Es ist in mathematischer Sprache verfaßt und die Lettern sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne deren Hilfe es unmöglich ist, das Wort auf menschliche Weise zu verstehen; ohne sie kreist man vergeblich um ein dunkles Labyrinth».[17] Und zum Schluß sagt Galilei, all dies sei «zum Nutzen von uns Katholiken» gemacht worden.[18]

Die Natur ist reine Quantität, und deswegen entwertet und bestreitet Galilei die Existenz von Qualitäten.[19] Als leblose Materie setzt diese Natur zwangsläufig eine von ihr verschiedene Ursache voraus. Diese Ursache wird jedoch von da an ein *Deus ex machina* sein. Descartes (1596–1650) treibt diese Sicht der Welt als einer materiellen ungeheuren Maschine auf die Spitze.

Baruch Spinoza (1632–1677) hatte den Mut, den Naturbegriff, wie er sich seit dem vierzehnten Jahrhundert herausgebildet hatte und der den Säkularismus ermöglichen sollte, endgültig zu formulieren. Die Wissenschaft erhob Anspruch auf eine absolute und der Theologie gegenüber autonome Welt. Es gelang Spinoza, eine solche zu definieren, indem er sagte: «Unter Ursache seiner selbst verstehe ich ein Sein, dessen Wesen die Existenz einschließt».[20] Gott ist Ursache seiner selbst, die einzige Subsistenz, *natura naturans* und *naturata*. Die Natur ist Gott selbst, Ausdruck seiner Attribute und Seinsweisen. Im Denken dieses jüdischen Holländers vereinigt sich die ganze nominalistische, humanistische und von der Renaissance bestimmte Überlieferung des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. Die Wissenschaft hat nun ein Universum vor sich, das reine Erstreckung und Bewegung ist, ein Absolutum, das sich mathematisch berechnen läßt.[21] Es handelt sich um einen absoluten Immanentismus, der gleichzeitig zu einem Idealismus wird: *Deus sive natura.*

Unterdessen hatte in England Bacon die experimentelle wissenschaftliche Methode formuliert. Inbegriff des wissenschaftlichen Denkens der angelsächsischen Welt ist jedoch Isaak Newton (1642–1727). Für diesen ist die Natur eine aus verschiedenen Phänomenen bestehende Totalität [22], die sich innerhalb einer absoluten Zeit [23] in einem ebenfalls absoluten Raum [24] organisiert; sie ist das von der absoluten Bewegung angetriebene *sensorium Dei.*[25] In der Linie des cartesianischen Denkens, aber auch der Philosophie eines Berkeley («Esse est percipi») und des ganzen englischen Empirismus wird Immanuel Kant (1724–1804) auf Grund des idealistischen Denkprozesses die Natur als Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis auffassen. Der absolute Raum und die absolute Zeit Newtons sind jetzt die Apriori des sinnlichen Erkennens, welche die chaotische Welt des *noúmenon* ordnen: die Natur ist Phänomen. Die Natur wird vermittels der a priori gegebenen Denkformen gedacht [26] und kann nicht metaphysisch, sondern nur wissenschaftlich erkannt werden. Weder die Dinge an sich, noch Gott, noch das Ich lassen sich auf ontologischer Ebene wissenschaftlich erkennen. Die Natur ist ein trans-

zendentes Absolutum, das sich schließlich entwirklicht hat. Wir stehen der Sphärenwelt des dreizehnten Jahrhunderts sehr fern, aber der Krise der modernen Wissenschaft nahe. Ihre idealistische Mechanik wird von der vitalistisch und biologistisch eingestellten Philosophie zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts der Kritik unterzogen.

> Goethe rief im Hochgefühl des modernen Menschen aus: «Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen – unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen.»[27]

4. Pantheismus, Deismus, Atheismus

Wie wir sahen, bedeutet der absolute Naturbegriff in wechselseitiger Bedingung stets auch eine gewisse Auffassung von Gott: Es ist ein Gott, der immer mehr schwindet, bis er in der Theorie eines Holbach, Feuerbach oder Nietzsche gänzlich verschwindet.[28]

Bei den Denkern des vierzehnten Jahrhunderts und bis zu Campanella (1568–1639) gleicht der Gottesbegriff der ersten *ousia* der Neuplatoniker, dem Gott des Skotus Eriugena oder dem des Meisters Eckhart; Gott gilt als das erste Moment, das den Emanationen vorausliegt, wobei stets eine geheime Hinneigung zum Pantheismus vorhanden ist. In den großen mechanischen Systemen ist Gott der ordnende Architekt, der Ursprung der Bewegung und das Ziel der Totalität. So denken Kopernikus, Kepler und Galilei. Descartes macht den Gottesgedanken zum Angelpunkt seines Systems. In Wirklichkeit ist es jedoch eine *Idee* Gottes, die im neuen Schema der Subjektivität ihre Funktion erfüllt. Es ist nicht der lebendige, transzendete, fürsorgende Gott Israels. Es ist ein *Deus ex machina*, der deswegen postuliert wird, weil er dem theoretischen System der modernen Wissenschaft und der idealistischen Subjektivität entspricht, es praktikabel macht und rational und mathematisch verstehen läßt. Diese Richtung kulminiert in Spinoza, der philosophisch Gott mit der Natur in eins setzt. Eigentlich ist die Natur alles und alles übrige nichts. Der Schöpfergott und der Vorsehungsgott wurde auslogiert; bevor man jedoch zum erklärten Atheismus übergeht, reduziert man Gott auf die Idee eines Seins, des höchsten Seins freilich, in der Variante des Deismus.

In Frankreich beschleunigt Pierre Bayle (1647–1706) den Prozeß.[29] Das ganze Dogma positiver Religion hat sich dem Urteil der Vernunft zu unterstellen.[30] Mit seinem Buch «Pensées diverses sur la Comète qui parut en 1680» (1683) sucht Bayle zu beweisen, daß die Wissenschaft und die geoffenbarte Religion nichts miteinander gemein hätten. Unser «Freidenker» zeigt auf, daß der Komet, der im Dezember 1680 zu erblicken war, keinen wunderbaren Ursprung hatte und nicht von der göttlichen Vorsehung gesteuert war; er habe nicht auf Gott hingewiesen, sondern sei lediglich ein natürliches astronomisches Faktum. Für Bayle ist Gott nicht ein Gott der Vorsehung; ein Wunder erscheint ihm als unmöglich. Anschließend verfaßt Bayle die erste Apologie des Atheismus in der abendländischen Kultur.[31]

In England kommt der Deismus mit Herbert von Cherbury (1582–1648) auf und wird von Hobbes (1588–1679) vollendet formuliert. Lord von Shaftesbury (1671–1713) hinwieder unterscheidet zwischen dem Theismus der Gläubigen (unter denen das Christentum anzutreffen ist) und dem Deismus derjenigen, die nur eine natürliche Religion darlegen oder annehmen – eine Unterscheidung, die später dazu dient, in «An Inquiry Concerning Virtue or Merit» (1699) eine regelrechte Kritik gegen die positive Religion zu erheben. Lord von Shaftesbury legt eine natürliche Sittenlehre vor, die autonom und von jeder geoffenbarten Religion unabhängig ist. Die ethischen Systeme eines Hutcheson, Smith, Diderot und noch die eines Herder und Kant haben ihm viel zu verdanken.

Mit seinem Werk «Christianity not-mysterious» (1696) eröffnet John Toland (1670–1722) den Weg zum religiösen Subjektivismus von Hume (1711–1776), der mit seinen «Dialogues concerning Natural Religion» (1751–1755) die positive Religion ablehnt und die Naturreligion der Philosophien der Französischen Revolution grundlegt. Die Leugnung des Gottes der Offenbarungsreligion findet immer mehr Anklang, insbesondere infolge der anfänglichen Verwirrung, die der Fortschritt der Geschichtswissenschaft und der Philologie hervorrief. Die Bibel schien den Angriffen der im Werden begriffenen Geisteswissenschaften nicht gewachsen zu sein.

Der von Diderot (1713–1784) in der «Encyclopédie» (1751) vertretene Deismus ging schließlich in einen naturalistischen Pantheismus über, dessen sich Baron von Holbach (1723–1789) bediente, um in seinem Werk «Le système de la nature» (1770) das erste entschieden materialistische System der Neuzeit zu postulieren, das sowohl zum Gott der

Naturreligion wie zu dem der positiven Religion im Gegensatz steht. Sein Atheismus ist der direkte Vorläufer Feuerbachs:

> «Natur! Herrscherin über alles Sein! Und ihr, ihre wunderbaren Töchter, Tugend, Vernunft, Wahrheit, ihr sollt für immer unsere einzigen Gottheiten sein; euch gebühren der Weihrauch und die Huldigung der Erde. Zeige uns also, Natur, was der Mensch tun muß, um das Glück zu erlangen, das du ihn ersehnen läßt... Vernunft, lenke seine unsicheren Schritte auf den Wegen des Lebens!»[32]

Gott wird abgelehnt zugunsten der Natur, der reinen Materie. Nachdem der moderne Mensch durch den Nominalismus und die Neuplatonismen der Renaissance hindurchgeschritten ist, wird er von Descartes als *cogito* definiert. Der Mensch ist Individuum und Subjektivität. Für ein denkendes Ich entschwinden die Welt und Gott als *Ideen*. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Anthropologie, die sich an die Stelle von allem gesetzt hat. Für Kant ist die Welt eine Vorstellung, die sich das transzendentale Ich macht. Die Dinge *(ta onta)* und Gott sind vom Erkenntnishorizont verschwunden. Es verblieben bloß die als Natur systematisch organisierten Objekte. Das Subjekt setzt sich als originäre Subjektivität. Der Mensch ist das Maß aller Dinge.[33] Wir stehen mitten im Säkularismus.

5. *Prophetische Haltung Galileis*

Wie wir sahen, stellte in der Zeit zwischen Renaissance und Aufklärung die Welt der Wissenschaft eine ganze – autonome und absolute, von der Theologie und der Offenbarung unabhängige – Weltanschauung dar. Worauf ging diese Entwicklung zurück? Unter den Faktoren, die dabei mitspielten, ist nicht der unwichtigste die Haltung, welche die Kirche in damals bedeutungsvollen Konflikten einnahm. Da man sich auf die Alternative von Schema 1 (§ 1): Wissenschaft *versus* Christenheit festgelegt hatte, ließ man den Säkularisierungsprozeß zu einem Säkularismus werden. Die Wissenschaft, die aus dem jahrhundertelangen Bemühen der Kirche, die Welt zu entmythisieren, entstanden war, wandte sich gegen ihre Mutter, war es doch eben die Kirche gewesen, die sie zur Säkularisierung angetrieben hatte, nicht im Sinn einer Verabsolutierung, sondern einer richtigen Autonomie der natürlichen Ordnung des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, wissenschaftlichen Lebens, d.h. einer zu ihrer Mündigkeit gelangten Welt des Menschen.

Da wir nicht allen Konflikten zwischen Kirche und Wissenschaft nachgehen können, greifen wir einige prototypische Beispiele heraus. Die Epoche des Humanismus und der Renaissance machte sich in Bewunderung die geographischen, astronomischen und physikalischen Entdeckungen zu eigen; die Epoche der Aufklärung hinwieder entdeckte die Geschichtswissenschaft, die Philologie und die andern Geisteswissenschaften, die an das Christentum noch schwerer zu beantwortende Fragen stellten.

Es ist heute ein Leichtes, aufzuzeigen, wie sehr viele Männer der Kirche zum Fortschritt der Wissenschaft beigetragen haben. Wir bauchen bloß auf alle großen Humanisten wie Marsilius Ficino, Pico de la Mirandola, Lefèbre d'Etaple, Erasmus, Luis Vives, Thomas Moras und so viele andere hinzuweisen. Hier aber befassen wir uns mit dem Säkularisierungsprozeß, d.h. mit der langsamen Loslösung der Wissenschaft von der Theologie und der Kirche und damit ihrer Verselbständigung; wir müssen von den geschaffenen Konflikten aus denken, um die konkrete Reaktion zu sehen. Es bildeten sich zwei Weisen des Christseins heraus: die einen Christen übernahmen das Schema 1 (§ 1) und andere formulierten intuitiv das richtige Schema 2 (§ 2), aber leider besaßen diese innerhalb der kirchlichen Institution nicht genügend Autorität.

Das Unternehmen des Christoph Columbus (1492) mit seiner Durchquerung der Ozeane gründete auf der Annahme, daß die Erde die Gestalt einer Kugel habe. Diese Hypothese wurde von den spanischen Theologen der Rábida und von Salamanca als möglich angenommen. Magellan unternahm die erste Erdumsegelung (1519). Das mythische Weltbild von Psalm 104 (103) brach zusammen und man fragte sich, ob die Erde ein Gestirn sei, wie die andern Himmelskörper. Die Geographie stellte vor astronomische Probleme. Kopernikus äußerte den Gedanken, daß die Erde um die Sonne kreise. Seine «Hypothese» wurde von Tycho Brahe (1546–1601) abgelehnt. Erst mit Galilei, der über großes theoretisches Wissen, gute Darstellungsgabe und theologische Intuition verfügte, kam es zum offenen, umfassenden und unumgänglichen Konflikt. Seit 1610 bis zu seinem Tod im Jahre 1642 wickelte sich ein Drama ab, das als eines der deutlichsten Beispiele dazu dienen kann, die Frage der Säkularisierung der Wissenschaft zu veranschaulichen.[34] Mit sechsundvierzig Jahren veröffentlichte er den «Sidereus nuntius magna longeque mirabilia spectacula pandens». In einem Brief vom 12. Mai

1612 bemerkte er, seine Entdeckungen seien «das Begräbnis oder dann das Ende und das Letzte Gericht über die Pseudophilosophie... Und ich bin darauf gefaßt, daß die Peripathetiker viele große Dinge vorbringen, um die Unveränderlichkeit der Himmel zu verteidigen».[35] Man beachte, daß für Galilei seine Gegner Verteidiger des «alten Schemas» (vgl. Schema 2, § 2) sind. Für unser Anliegen ist der Brief entscheidend, den er am 21. Dezember 1613 an einen seiner Schüler, den Benediktiner Castelli sandte, und der in der Folge dazu führte, daß Galilei von den beiden Dominikanern Caccini und Lorini bei der Römischen Inquisition und der Indexkongregation eingeklagt wurde. Aus diesem Brief geht hervor, daß nach Ansicht unseres Astronomen die Heilige Schrift keineswegs irren kann [36], daß aber ihre Ausleger sich täuschen können.[37] Ganz dem katholischen Glauben entsprechend denkt Galilei, daß die Heilige Schrift und die Natur Werke Gottes sind und somit einander nicht widersprechen können.[38]

Ausführlicher, deutlicher und genauer legt Galilei seine Lehre dar im Brief von 1615 an Christina von Lothringen. Er wiederholt sein Grundprinzip, daß die Bibel nicht in Irrtum führen kann [39]; sie enthält sichere Glaubensprinzipien *(de Fide)*, welche die natürlichen Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigen [40]; mit diesen darf sich die Wissenschaft nicht befassen, sondern man hat sie in gläubiger Gesinnung anzunehmen, da sie uns die Offenbarung übermitteln. In der Schrift sind aber auch natürliche Wahrheiten enthalten; einige dieser Fragen lassen sich vorläufig noch nicht mit Sicherheit beantworten (wie z.B. die, ob die Gestirne beseelt sind oder nicht); andere Wahrheiten hingegen sind mit absoluter Gewißheit bewiesen worden.[41] Wenn in diesem Fall zwischen der Wissenschaft und den Texten der Heiligen Schrift ein Widerspruch vorliegt, so muß man sorgfältig und eingehend erforschen, was die Bibel eigentlich aussagen will, indem man die Texte, über die man im Unsicheren ist, mit andern Texten, die eine klarere Aussage enthalten, in Übereinstimmung bringt.[42] Galilei kommt zwangsläufig zum Konkordismus, woraus man ersehen kann, daß er am christlichen Glauben festhält und sich in der Kirche solidarisch fühlt.

Er gibt überdies zu, daß es biblische Glaubensprinzipien gibt; andere Aussagen der Heiligen Schrift dienen hingegen nur dazu, die Offenbarung einer bestimmten Kultur, beispielsweise der hebräischen, verständlich zu machen.[43] Jede Kultur enthält ihr gemäße Strukturen, die in der öffentlichen Meinung allgemein in Geltung stehen.[44] Diese Strukturen sind von den von der Wissenschaft entdeckten verschieden, aber zum Verständnis und zum Ausdruck der Offenbarung notwendig. «Ob die Erde oder die Sonne stillsteht oder sich bewegt, ist jedoch nicht Glaubenssache».[45] Wie es scheint, nahmen die Kirchenväter gegen die jüngst entdeckten astronomischen Gesetze Stellung, in Wirklichkeit aber ist dies deshalb der Fall, weil sie die Frage nicht wissenschaftlich und ernstlich geprüft haben. Ihrem einstimmigen Urteil kommt auf dem Gebiet der Wissenschaft keine Geltung zu. Auf diesem Feld tun das, was sie nicht tun konnten, die Christen der neuen Zeit, zu der Galilei gehört.[46]

Wie man sieht, ging Galilei in christlichem Glauben an die Fragen seiner Zeit heran und besaß er überdies einen für einen Nichtfachmann überraschenden theologischen Scharfsinn. Zudem hatte er sich die richtige Alternative zur Überwindung der Krise zwischen Wissenschaft und christlichem Glauben zu eigen gemacht; er zeigte den transkulturellen Sinn des Glaubens auf und widersetzte sich entschieden dem «alten Schema». Wäre man diesem Weg gefolgt, so hätte der Übergang der Christenheit zu einem nach dem neuen, modernen kulturellen Schema verstandenen und zum Ausdruck gebrachten Christentum ohne Kämpfe und Mißverständnisse geschehen können und es wäre nicht zur unheilvollen Entfremdung zwischen der Kirche und der Welt der Wissenschaft gekommen.

Ohne daß Galilei Gelegenheit gehabt hätte, seine Sache vor dem Inquisitionsgericht zu verteidigen, wurde die Lehre, daß die Sonne im Mittelpunkt des Weltsystems stehe und die Erde sich um sie drehe, als «unsinnig, philosophisch absurd und formell häretisch» verurteilt. Zwei Tage darauf teilte Bellarmin das Urteil Galilei mit. Bellarmin hatte am 12. April 1615 an Foscarini einen überaus aufschlußreichen Brief geschrieben. Darin sagte der Kardinal: Wenn Galilei das heliozentrische Weltsystem, wie Kopernikus dies getan hatte, bloß hypothetisch verteidigt [47] und nur gesagt hätte, es sei zu vermuten, daß die Erde sich um die Sonne bewege [48], ohne jedoch zu behaupten, daß dies auch tatsächlich der Fall sei [49], so bestände keine Schwierigkeit. Jedoch zu behaupten, daß diese Lehre stimme, erscheine als höchst gefährlich [50], da sie der Philosophie, der Theologie und der Heiligen Schrift widerspreche. Wie man sieht, hat Bellarmin den Glauben, in unserem Schema 2 mit a) bezeichnet, mit den kulturellen Strukturen b) in eins gesetzt. Er lebt in einem integralen, unteilbaren Schema der Christenheit. Dies läßt sich daraus ersehen, daß er argumentiert, die Hypothesen Gali-

leis setzten all das, was griechische und lateinische Autoren in dieser Sache gesagt hätten, in Frage.[51] Es ging ja gerade darum, in Zweifel zu ziehen und aufzuzeigen, wie unhaltbar viele kulturelle Strukturen der mesopotamischen und mediterranen Welt waren, obwohl diese Anschauungen während vierzig Jahrhunderten in Geltung standen. Bellarmin kann sich nicht damit einverstanden erklären, irgendein Element in Frage zu stellen, und verwechselt so irgendwie den Glauben mit einer Kultur. Daher trifft er eine Unterscheidung, durch die er all das, was zur ursprünglichen hebräisch-christlichen Kultur gehört, zur Glaubenssache erklärt: «Es läßt sich nicht sagen, daß dies (die umstrittenen Fragen) nicht Sache des Glaubens sei, denn wenn es nicht Sache des Glaubens *ex parte obiecti* ist, so ist es doch Sache des Glaubens *ex parte dicentis*».[52] Somit hätte der Inhalt der Bibel Wort für Wort nach seinem buchstäblichen Sinn für jeden Menschen und jede Kultur als wahr zu gelten. Bellarmin gibt somit der Säkularisation nicht Raum und überantwortet, ohne sich dessen bewußt zu sein, die Wissenschaft dem Säkularismus. Er hatte auch nicht sehr viel Sinn für den Wert der Wissenschaft als solcher. Er erwartete, daß man ihm die zentrale Stellung der Sonne oder die Bewegung der Erde aus der Bibel beweise, und konnte deshalb ausrufen, man habe sie ihm nicht bewiesen.[53] Wir brauchen uns nicht darüber zu verwundern, welchen Verlauf die Dinge in der Folge nahmen. Während vieler Jahrzehnte wird für die katholischen Theologen die Erde weiterhin der Mittelpunkt des Weltalls sein.

6. *Das Aufkommen der Philologie*

Auf einer noch entscheidenderen Ebene schien man die Bibel und somit die Grundlagen des Glaubens anzugreifen. Der führende Hebraist Johannes Reuchlin (1455–1522) veröffentlichte 1496 seine Schrift «De Verbo mirifico» und kurz darauf (1506) sein Werk «Rudimenta linguae hebraicae». Da er auf zahlreiche Widersprüche in der Vulgata hingewiesen hatte, wurde er 1513 von der Inquisition zu Mainz verurteilt, und diese Verurteilung wurde 1514 von den Universitäten Köln, Löwen, Mainz und Paris und schließlich 1520 von Leo X. gutgeheißen. Einen verhängnisvollen Ausgang nahm diese Krise jedoch in Frankreich zur Zeit Bossuets (1627–1704), Ludwigs XIV. und des Edikts von Nantes.[54] Die chronologischen Entdeckungen der Geschichtswissenschaft und die Fortschritte der Philologie konnten die Bibel nicht unbeachtet lassen. In Westindien zeigt ein José de Acosta in seinen Forschungen über die Inkas auf, wie eng die bloß europäische Sicht der Weltgeschichte sei. In seinen «Réflexions sur les divers génies du peuple romain» stellt Saint-Evremond die mythischen Berichte über die Ursprünge Roms und Griechenlands in Frage. Romulus wurde zu einer mythischen Gestalt degradiert. Diese Hypothesen, welche die traditionellen Strukturen der Mittelmeerkultur in Zweifel ziehen, entsprechen der Sicht Bossuets nicht: «Die erste Epoche beginnt mit einem großen Schauspiel: Gott erschafft durch sein Wort Erde und Himmel (im Jahre 1 der Welt; 4004 v. Chr...)».[55]

Mit Paul Pezron und dessen Werk «L'antiquité des temps rétablie» (1687) tat die wissenschaftliche Chronologie dar, daß die ägyptischen Dynastien schon vor dem Zeitpunkt, auf den man die Sintflut ansetzte, ihren Anfang nahmen und ununterbrochen weitergingen. Nun kam die «Vorzeit» in Bewegung. Die Erde hatte wegen Galilei ihre Ruhe schon einige Zeit zuvor verloren. Viel folgenschwerer jedoch war das Erscheinen der philologischen Werke von Richard Simon (1638–1712). Dieser war ein katholischer Priester, der dem Oratorium angehörte und bis zu seinem Tod ein treuer Sohn der Kirche blieb; er hatte einen scharfen, wendigen Verstand, ein stupendes Gedächtnis und unermüdliche Ausdauer. Dieser Philolog der ersten Stunde konnte bei seinen Studien im Oratorium hebräische Bibelmanuskripte konsultieren.[56] Er besaß eine gute Kenntnis der griechischen, hebräischen, syrischen und arabischen Sprache. Er las unermüdlich die Kirchenväter, insbesondere Hieronymus, dessen kämpferischen Charakter er übernahm. Sein erstes Werk verrät seine Kenntnis der ostkirchlichen Überlieferung.[57] Kurz zuvor hatte er in, wie wir heute sagen würden, ökumenischem Geist die jüdische Gemeinde von Metz gegenüber einer falschen Anklage auf Mord in Schutz genommen.[58] Er hatte vor, zusammen mit Protestanten eine Übersetzung der Bibel vorzunehmen, was ihm von seiten Bossuets den Vorwurf eintrug: «Vor zehn Jahren wollten einige Herren von Charenton eine neue Bibelübersetzung herstellen; Justel, ein Protestant, dessen Wissen bekannt ist, weihte Herrn Simon in dieses Vorhaben ein; Herr Simon stellte den Plan zu der neuen Übersetzung her; alle waren einmütig der Ansicht, man müsse der Öffentlichkeit eine französische Bibel geben, *die keine Partei begünstige* (Bossuet unterstreicht dies) und Katholiken wie Protestanten dienlich sein könnte... Fürwahr (sagt Bossuet ironisch), ein schönes Vorhaben für einen katholischen Priester!».[59] Wie man sieht,

ist unser Oratorianer vielleicht der vergessene Begründer des katholischen Ökumenismus, nur daß er keine unmittelbaren Nachfolger hatte.

Richard Simon schrieb noch viele Bücher in ökumenischem Geist.[60] Sein Hauptwerk ist die «Histoire critique du Vieux Testament» (Paris 1678). Alle seine Darlegungen sind apologetisch ausgerichtet: Die Bibel ist an und für sich nicht hinreichend klar «und nicht imstande, allein und unabhängig von der Tradition die Wahrheit des Glaubens sicherzustellen».[61] Simon zeigt auf, daß die Texte eine lange Geschichte haben, die sich von den Propheten und Schriftgelehrten bis in die Gegenwart erstreckt («des révolutions du texte hebreu de Moïse jusqu'à nos jours»). Gott redete mit Adam nicht auf hebräisch; Moses ist nicht der einzige Urheber des Pentateuch; der samaritanische Pentateuch kann authentisch sein; Esdras muß als einer der Hauptverantwortlichen für die jetzige Zusammensetzung der Bibel gelten; die Übersetzung der Septuaginta weist erhebliche Änderungen auf, und ebenso die Vulgata. Bei seiner ganzen Kritik nimmt er insbesondere gegen den Rationalismus Spinozas und den Antitraditionalismus Luthers und Calvins Stellung. Er will an der Rechtgläubigkeit festhalten und dehnt deshalb die unfehlbare Inspiration auf die Autoren, Schreiber, Kompilatoren und Kompositoren des Buches aus.[62] Protestanten, Jansenisten und Katholiken, mit Bossuet angefangen, nahmen allgemein Anstoß an der Verwendung der neueren Philologie und betrachteten es als eine Säkularisierung der Bibel, sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu machen. Auf Anstiften Bossuets gab der königliche Kabinettrat der Polizei den Befehl, die 1300 gedruckten Exemplare aus dem Markt zu ziehen. Einige Exemplare gelangten nach London und Amsterdam. Das Werk fand weiteste Verbreitung. Simon verfaßte noch viele andere apologetische Werke.[63] Unser angefeindeter Oratorianer schrieb: «Wer physikalische, mathematische, astrologische oder andere Wahrheiten irgendeines anderen Zweiges der Philosophie *(sic)* auf gewisse Stellen der Schrift gründen wollte, die diese Fragen nur im Vorübergehen streifen und in Begriffe fassen, wie sie dem (hebräischen) Volk geläufig waren, beginge eine Tat, die eines Theologen wie eines Philosophen unwürdig wäre.[64] Simon unterschied deutlich (vgl. Schema 2, § 2) zwischen den kulturellen und veränderlichen Strukturen der Bibel und des Christentums und dem transkulturellen Glauben. Als Wissenschafter und Theologe zog Simon viele kulturelle Elemente in Zweifel und stürzte sie um, um die universale Transzendenz des Glaubens darzutun. Bossuet hingegen, der Verteidiger der Christenheit, nahm diese Unterscheidung nicht vor. In einem Brief, den der Lizentiat Capperonnier 1702 dem Bischof von Meaux sandte, weist er diesen darauf hin, daß man, bevor man an Simon Kritik üben könne, die Philologie gut kennen müsse. Bossuet hat sich nicht an diese Regel gehalten und gewichtige Irrtümer begangen.[65] Er befürchtete, die Literarkritik Simons stürze die Theologie und die Tradition um.[66] Er verwechselte die Tradition mit einer «traditionalistischen» Exegese. Als der Oratorianerexeget aufzeigte, daß die Kirchenväter nicht über die Instrumente verfügten, um den vollen Sinn der Texte von der hebräischen Ursprache her zu entdecken, rief deshalb Bossuet aus, Simon «habe den okkulten Plan, die Grundlagen der Religion zu zerstören».[67] Nach Ansicht Bossuets bringt die Philologie die Heilige Schrift um ihre Geltung.[68] Auf alle Fälle kam durch einen Erlaß vom 1. Dezember 1682 das Hauptwerk Simons auf den Index und auch alle seine andern wichtigeren Werke wurden auf den Index gesetzt.

7. Schlußfolgerungen

Die Geschichte ist Lehrmeisterin des Lebens, weil sie uns lehrt, daß das, was in der Vergangenheit geschehen ist, sich in der Gegenwart weiterhin ereignet. Bossuet nahm in dieser Krise eine ähnliche Stellung ein wie Bellarmin gegenüber Galilei. Er identifizierte – tatsächlich, wenn nicht grundsätzlich – die notwendigen Glaubensstrukturen mit gewissen relativen Strukturen einer gegebenen Kultur. Die Kritik, zu der uns die Wissenschaft in der Zeit zwischen der Renaissance und der Aufklärung und seither erst recht zwang, verlangt, das Wesentliche, den Glauben, von den kulturellen Überlieferungen zu unterscheiden. Die moderne Wissenschaft hat viele mythische Anschauungen (wie die zentrale Stellung und Unbeweglichkeit der Erde, die hebräischen und römischen Chronologien usw.) verdrängt. Die Zurückweisung der großen Intuitionen eines Galilei in der Astronomie, eines Simon in der Philologie, eines De Clave, Bitaud und Villon (die von der Sorbonne verurteilt wurden) in der Geographie, eines Priestley (der von den Anglikanern verfolgt wurde) in der Chemie, die seit Paracelsus (1493–1561) stets als verdächtig galt, weil man sie mit Alchemie und Magie verwechselte; die Schwierigkeiten, die man den ersten Medizinern in die Wege legte (durch Verbot des Sezierens und – im Fall von Boyer, der von der Sorbonne verur-

teilt wurde – des Impfens gegen die Kuhpocken) und die Behinderung sovieler anderer – diese ganze Abwehrhaltung führte zwangsläufig dazu, die heilsame Säkularisierung in einen antichristlichen Säkularismus zu verwandeln. Wenigstens war sie eine der Ursachen, und zwar nicht die geringste. Dank der Bemühungen vieler Christen, u.a. Bossuets, wurde die Christenheit eine Zeitlang abgeschirmt; damit wurde aber auch der Trend zum Unglauben, zur Indifferenz und zum Säkularismus im Europa des achtzehnten Jahrhunderts noch weiter verstärkt. Montesquieu (1689–1755), Voltaire (1694–1778), Rousseau (1712–1778) und die Französische Revolution hätten eine positive Bewegung sein können und brauchten nicht zu einem antikatholischen Säkularismus zu führen. Die Kirche nahm die Wissenschaft nicht einfachhin als ihre Tochter an, sondern mit Vorbehalten und Widerwillen. Die falsche Antinomie Wissenschaft–Christenheit verunmöglichte den Reifungsprozeß. Jedenfalls kam es nur bei denen, welche die transkulturelle Transzendenz das Glaubens gerade im Zerbersten des «alten Schemas» entdeckten, zu einem leidenschaftsfreien Verständnis für das Positive an der Säkularisierung. Die Säkularisierung, die zu einem Säkularismus wurde, stellt nun eine Kultur dar, die nicht unter dem Zeichen Gottes steht – eine Kultur *etsi Deus non daretur*.

[1] Vgl. A. Auer, Säkularisierung: LThK IX (1964) 253–254; C. Ratschow, Säkularismus: RGG V (1961) 1288–1296; A. Dondeyne, Sécularisation et foi: Lumen Vitae XXIII/3 (1968) 415–430; A. Durand, Sécularisation et sens de Dieu: Lumière et Vie 89 (1968) 61 ff.; F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem (Stuttgart 1953); A. Auer, Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses: Gott in Welt. Festschrift f. K. Rahner I (Freiburg 1964) 338–365; J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute: Geist und Leben 35 (1962) 172 ff.; F. K. Schumann, Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, 1950; E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Berlin 1927); Ders., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (Berlin 1906–1920); W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Berlin 1914); A. D. White, A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom (New York 1896); G. Bachelard, Le nouvel esprit scientifique (Paris 1941); S. van Mierlo, La science, la raison et la foi (Paris 1948); J. Daujat, Physique moderne et philosophie traditionnelle (Tournai 1958); A. Rich, Die Weltlichkeit des Glaubens (Stuttgart 1966); A. Maier, An den Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jh. (Essen 1943); C. Michalski, La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle (Krakau 1928); R. Guardini, Das Ende der Neuzeit (Würzburg 1950); G. de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge (Louvain 1956–1962). Dazu kommen die Handbücher über die Kirchengeschichte (Fliche-Martin, Llorce-Garcia Villoslada, Bihlmeyer-Tüchle usw.) und über die Wissenschaftsgeschichte (Lain Entralgo-Lopez Piñero, Mieli, Taton usw.).

[2] P. Duhem, Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic II (Paris 1914) 408. Vgl. G. Ebeling, Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe: ZThK 52 (1955) 296–360.

[3] Über den «ethisch-mythischen Kern einer Kultur», vgl. P. Ricœur, Histoire et vérité (Paris [2]1955) 274–288; C.Tresmontant, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne (Paris 1961) 9–85.

[4] Fragm. A 22 und A 1: (Diels-Kranz I (1964) 79 und 68.

[5] Wenn wir von Wissenschaften sprechen, so verstehen wir darunter sowohl die Naturwissenschaften wie die Geisteswissenschaften.

[6] Absolut ist das, «was in jeder Hinsicht in sich selbst und durch sich selbst und darum in keiner Hinsicht abhängig ist» (J. Möller, Absolut: LThK 1 [Freiburg i.Br. 1957] 70). «Was absolut ist, ist autosuffizient... Die Wesenheiten sind in der Linie der Konstitution die letzten Grundlagen für die gesamte Welt, für ihre physischen Prinzipien *(archai)*» (X. Zubiri, Sobre la esencia [Madrid 1963] 208–209).

[7] «Ist die Lebenswelt als solche nicht das Allerbekannteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut?» (E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften [Haag 1962] § 34, S. 126).

[8] R. Collingwood, The Idea of Nature (Oxford 1945); A. Whitehead, Science and the Modern World (Cambridge 1927); E. Burtt, The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science (New York 1932); E. Cassirer aaO.; K. Loewith, Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie (Sitzungsberichte der Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse IV) (Heidelberg 1960).

[9] PG CLX, col. 889–934.

[10] Roma 1469.

[11] «Est enim mundus quasi liber digito Dei scriptus» (Serm. 10) (Vgl. Opera (Basel 1565).

[12] «Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta» (D. ign. II, 4).

[13] «Si quis foret extra regionem ignis, terra ista in circunferentia regionis per medium ignis lucida stella appareret, sicut nobis, qui sumus circa circunferentiam regionis solis, sol lucidissimus appareret» (Ebd. II, 12).

[14] Theol. plat., II, 6.

[15] Vgl. H. Blumenberg, Die kopernikanische Wende (Frankfurt 1965).

[16] «Omnia in uno, omnia in omnibus, unus et omnia, unus in omnibus». «Natura est sempiterna et individua essentia» (Acrotismus Camoeracensis, De Natura).

[17] Il Saggiatore: Le opere di Galileo Galilei VI (Firenze 1933) 232.

[18] «... per beneficio di noi Cattolici » ebd. 233).

[19] «... ch'ella (la materia) debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta... non sento farmi forza alle mente di dovarla apprendere a cotali condizioni necessariamente accompagnata... Non siano altro che puri nomi»; «annichilate tutte queste qualità» (Vgl. G. Galli, L'idea di materia e di scienza fisica da Talete a Galileo (Torino 1963).

[20] «Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam» (Ethica I, def. 1).

[21] «Totam naturam unum esse Individuum, cuius partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione» (ebd. II, prop. 13, lemma 7, sch.).

[22] «Philosophiae naturalis id revera principium est, et officium, et finis, ut *ex phaenomenis*, sine fictis hypothesibus, arguamus» (Optices III, q. 28).

[23] «Tempus absolutum, verum et mathematicum» (Principia Mathematica, def. VIII, sch.).

[24] «Spatium absolutum...» (ebd.).

[25] «Motus absolutus est translatio corporis de loco absoluto in locum absolutum» (ebd.).

[26] Vgl. Kritik der reinen Vernunft; Transzendentale Elementarlehre (A 19, B 33) und: Die transzendentale Logik (A 50, B 74).

[27] Die Natur, Fragment aus dem Tagebuch des Jahres 1782: Naturwissenschaftliche Schriften I (Leipzig, Inselverlag) 9.

[28] W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (Pfullingen 1957); C. Fabro, Introduzione all'ateismo moderno (Roma 1964);

Ders., Genesi storica dell'ateismo contemporaneo: L'ateismo contemporaneo (Torino 1968) 3–54: «Diese Auflösung des Idealismus in den Atheismus vollzog sich in zwei Etappen: erstens die Übernahme des Pantheismus Spinozas durch Lessing (der Spinozastreit) und dann die Verabsolutierung des Kantianischen Ich im Idealismus von Fichte (der Atheismusstreit)» (S. 14).

[29] Vgl. B. Magnino, Illuminismo e Cristianismo (Brescia 1959); P. Hazard, La crise de la conscience européenne (Paris 1935); Preclin-Jarry, Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles: Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise XIX, 1 (1955). Vgl. unten Anm. 53.

[30] Réponse aux questions d'un provincial, cap. CXXVIII.

[31] «Que ce qui nous persuade que l'athéisme est le plus abominable état où l'on se puisse trouver, n'est qu'un faux préjugé que l'on se forme touchant les lumières de la conscience, que l'on s'imagine être la règle de nos actions, faute de bien examiner les véritables ressorts qui nous font agir» (Pensées diverses, § 233).

[32] Le Système, II, cap. XIV.

[33] Protagoras, Fragm. B 1 (Diels-Kranz II, 263). Selbstverständlich besitzt dieser Ausspruch beim Sophisten keinen idealistischen Sinn.

[34] Vgl. M. Virgano, Fede e scienza in Galileo: La Civiltà Cattolica 116 (1965) I, 34–45; 228–239; II, 35–47; 447–455; A. Dubarle, Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature: Rech. Sc. Ph. et Th., 50 (1966) 67–87; A. Koyré, Galilée et la révolution scientifique du XVIIe siècle (Paris 1955); G. di Santillana, The Crime of Galileo (Chicago 1955); Gemelli u.a., Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei (Vita e Pensiero) (Milano 1942); J. Yela Utrilla, Galileo el ortodoxo: Rev. Fil. 1 (1942) 99–125; J. Ortega y Gasset, Ideas en torno a las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo: Obras completas V (Madrid) 9–164.

[35] Brief Galileis an den Grafen von Cesi, Le Selve, 12. Mai 1612: Le opere V, S. 296.

[36] «... non poter mai la Scrittura Sacra mentire o errari» (Brief an Benedetto Castelli, Florenz, 21. Dez. 1613: Le opere V, 282.

[37] «Se bene la Scrittura non può errare, potrebbe nondimeno talvolta errare alcuno del'suoi interpreti ed espositori... quando volessero fermarse sempre nel puro significato delle parole... è necessario che i saggi espositori produchino i veri sensi» (ebd.).

[38] «... perchè, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo...» (ebd.).

[39] «Non poter mai la Sacra Scrittura mentire» (Brief an Christina von Lothringen, Großherzogin der Toscana, 1615: Le opere V, 315. Vgl. F. Russo, Lettere de Galilée à Christine de Lorraine: Rv. Hist. Sc. 17 (1964) 330–366.

[40] «Io non dubito punto che dove gli umani discorsi non possono arrivare, e che di esse per consequenza non puo avere scienza, ma solamente opinione e fede, piamente convenga conformarsi assolutamente col puro senso della Scrittura» (ebd., 330).

[41] «Indubitata certezza» (ebd.).

[42] «... concordi col fatto dimostrato...» (ebd.); «... concordare un luogo della Scrittura con una proposizione naturale domestrata (ebd. 331).

[43] «Che dunque fosse necessario attribuire al Sole il moto, e la quieta alla Terra, per non confonder la poca capacità del vulgo e renderlo renitente e contumace nel prestar fede a gli articoli principali e che sono assolutamente *de Fide*» (ebd. 333).

[44] «Ma più dirò, che non solamente il rispetto dell'incapacità del vulgo, ma la *corrente opinione* di quei tempi, fece che gli scrittori sacri nelle cose non necessarie alla beatitudine più si accommodarono all'uso ricevuto che alla essenza del fatto» (ebd.). «... l'assenso de gli uomini tutti, concordi nell'istesso parere, senza che si sentisse la contradizione di alcuno» (ebd. 335–336).

[45] «Ma la mobilità o stabilità della Terra o del Sole non son *de Fide* nè contro a i costumi (Galilei bezieht sich offensichtlich auf die Entscheidungen von Trient), nè vi è chi voglia scontorcere luoghi della Scrittura per contrariare a la Santa Chiesa o i Patri» (ebd. 337).

[46] «... che tal particolar disquisizione non si trova esse stata fatta da i Padri antichi, potrà esser fatta da i sapienti della nostra età, li quali, ascoltate prima l'esperienze, l'osservazioni, le ragioni e le dimostrazioni de'filosofi ed astronomi» (ebd. 338).

[47] «*Ex suppositione* e non assolutamente» (Brief von Robert Bellarmin an Paolo Fascorini, Rom, 12. April 1615: Le opere di Galileo XII, 171).

[48] «Che supposto che la terra si muova et il sole stia fermo si salvano tutte l'apparenze... e questo basta al mathematico» (ebd.).

[49] «Ma volere affermare che realmente il sole stia nel centro del mondo...» (ebd.).

[50] «È cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i filosofi e theologi scholastici, ma anco di nuocere alla Sacra Fede con rendere false le Scritture Sante» (ebd.).

[51] «... et a tutti li espositori greci et latini» (ebd. 172).

[52] «Nè si può respondere che questa non sia materia di fede, perchè se non è materia di fede *ex parte obiecti*, è materia di fede *ex parte dicentis* (ebd.).

[53] «Ma io non crederò che ci sia tal dimostratione, fin che non mi sia mostrata» (ebd.).

[54] Vgl. P. Hazard, aaO.; G. Schnürer, Katholische Kirche und Kultur im 18. Jh. (Paderborn 1941); W. Dilthey, Friedrich d. Gr. und die Aufklärung: Gesamm. Schr. II (1921); E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung (Tübingen 1932); E. Guyenot, L'évolution de la pensée scientifique, les sciences et la vie aux XVIIe et XVIIIe siècles (Paris 1941); Latreille-Palenque, Histoire du catholicisme en France II–III (Paris 1962).

[55] Histoire Universelle I, époque 1: Œuvres complètes de Bossuet X (Paris 1866) col. 687.

[56] Hebr. Manuskr. 1925, Bibliothèque Nat. Paris. Vgl. F. Strummer, Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik (Münster 1912); R. de la Broise, Bossuet et la Bible (Paris 1891); A. Monod La controverse de Bossuet et de Richard au sujet de la version de Trévoux: Cahiers Rev. Hist. et Phil. Rel. (1922); A. Molien, Richard Simon: Dict. Théol. Cath. XIV (1941) 2094–2118.

[57] Gabrielis metropolitae Philadelphiensis... (Paris 1671).

[58] Factum servant de réponse au livre intitulé: Abrégé du procès fait aux juifs de Metz (Paris 1670).

[59] Critiques de la version du N.T., VI: Œuvres complètes X, col. 604.

[60] Cérémonies et coutumes des juifs (Paris 1674); Voage du Mont Liban traduit de l'italien (Paris 1675); Factum contre les bénédictins de Fécamp (Paris 1675).

[61] Préface.

[62] «Le Saint-Esprit les a conduits d'une manière qu'ils ne sont jamais trompés dans ce qu'ils ont écrit». Lettre à M. l'abbé P. touchant l'inspiration des Livres sacrés (Rotterdam 1699), Vorwort.

[63] Unter den Hauptwerken sind zu erwähnen: Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis (Utrecht 1684); Histoire critique du texte du N.T. (Rotterdam 1689); Histoire critique des versions du N.T. (Rotterdam 1690); und insbesondere die: Histoire critique des principaux commentateurs du N.T. depuis le commencement du christianisme (Rotterdam 1693). In diesem Werk sagte Simon: «il est difficile (für den außerhalb der Überlieferung stehenden Studenten oder einfachen Leser) de tirer des conclusions de l'Ecriture, comme d'un principe clair et évident» (S. 94). Bossuet glaubte, damit werde die Schrift entwertet («... pour montrer qu'on ne gagne rien avec l'Ecriture»: Défense de la tradition et des Saints Pères II, 1: Œuvres complètes de Bossuet X, 175), übersah jedoch, daß Simon damit nur auf die Schwierigkeiten hinweist, vor die die Philologie und die Geschichtswissenschaft stellen und die beim Studium der Heiligen Schrift nicht umgangen werden sollen. Er sagte aber: «... notre version latine étant obscure et équivoque en quelques endroits, il n'y a point d'autre remède pour ôter ces obscurités que d'avoir recours aux originaux... Ce n'est pas que je blâme ceux qui publient des réflexions morales sur l'Ecriture, mais je souhaiterais qu'elles fussent toujours jointes à des interprétations littérales» (Le N.T. de N.S.J.C. traduit sur l'ancienne édition latine [Trévoux 1702] Vorwort). Schließlich ist noch zu erwähnen: Moyens de réunir les protestants à l'église romaine (Paris 1703).

[64] Bibliothèque critique (Basel 1710) IV 96.

[65] «Comme M. Simon veut triompher en fait de grec et d'hébreu... il faut apporter une grande exactitude... Cette importante règle n'a point été observé (par vous même)»: Œuvres XI, col. 1077.

[66] «Selon ce critique, on ne doit suivre que les règles de la grammaire, et non pas la théologie de la tradition, pour bien expliquer le Nouveau Testament. Si l'on fait autrement, ce n'est pas le sens de saint Paul que l'on donne; c'est celui que l'on s'est formé sur ses

propres préjugés» (Brief 110 von M. Arnauld, Juli 1693: Œuvres complètes de Bossuet XI, col. 1066). Arnauld drückt genau das aus, was Bossuet denkt. Unbewußt stellte man die (philologische) Wissenschaft zu der überlieferten Theologie (d. h. zur Theologie der Christenheit) in Gegensatz.

[67] «... un sourd dessin de saper les fondaments de la religion» (Brief an Nicole, 7. Dez. 1691: Œuvres XI, col. 998). Es läßt sich nicht leugnen, daß R. Simon sich gewisser Übertreibungen schuldig machte. Vgl. H. de Lubac, Histoire et Esprit (Paris 1950) 425–426.

[68] «Et l'on va voir que le résultat est précisément ce que j'ai dit, que l'Ecriture et ensuite la tradition, ne prouvent rien de part et d'autre» Défense de la tradition II, 1: Œuvres X, col. 172.

Übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

geboren am 24. Dezember 1934 in La Paz (Argentinien), Katholik. Er studierte an der Staatsuniversität Cuyo (Argentinien), an den Universitäten von Löwen, Mainz, Münster und Madrid, an der Sorbonne und am Institut Catholique de Paris, doktorierte 1957 in Philosophie, 1967 an der Sorbonne in Literaturwissenschaften, ist Lizentiat der Theologie und Professor für philosophische Anthropologie an der Universität Cuyo und an der anthropologischen Hochschule von Mendoza.

Joseph Comblin

Säkularisierung: Mythen, Realitäten und Probleme

In den letzten zehn Jahren hat sich in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der Welt etwas geändert. Aber was ist das, was sich geändert hat? Sind es die realen Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt, oder ist es die Vorstellung, die wir uns von diesen Beziehungen machen? Gegenwärtig stehen wir unter einem starken Druck von seiten der Theorie der Säkularisierung. Doch dieser Druck macht uns mißtrauisch. Meint «Säkularisierung» Tatsachen, oder nur eine Theorie, wenn nicht gar einen neuen Mythos?

Wenn wir tatsächlich die gegenwärtigen Wandlungen im Lichte des Evangeliums beurteilen wollen, so müssen wir von vornherein zwischen zwei Fragen unterscheiden: Was meint das Evangelium zu dem, was in unseren Tagen wirklich zwischen Kirche und Welt geschieht? – und was sagt das Evangelium zu unserer Art, das darzustellen, was geschieht?

Manche glauben, es habe sich in den Beziehungen zwischen Kirche und Welt nichts Wesentliches gewandelt; die Wandlung betreffe nur die Vorstellungen; für die Christen von heute sei ein anderes Bild ihrer Beziehungen zur Welt maßgeblich geworden. Doch dieses neue Bild, so sagen sie, sei ebenso falsch und tendenziös wie das alte und unter dem Einfluß der Ideologien zustande gekommen; hinter den ideologischen Änderungen gehe die Kirche weiter ihren gleichen Weg, unbeirrbar an ihren grundlegenden Verhaltensweisen festhaltend.

Die Leute, die dies sagen, können ein sehr starkes Argument zu ihren Gunsten geltend machen. Sie stellen fest, daß zwar viel diskutiert wird, die alten Institutionen aber immer noch, bisweilen unter neuen Namen, da sind und weiter tun, was sie vor Beginn der Auseinandersetzungen getan haben. Vor allem sind es immer die Gleichen, welche die maßgeblichen Entscheidungen treffen. Man spricht zwar nicht mehr von «den Schäflein», sondern von «der Laienschaft». Man sagt nicht mehr «Apostolat», sondern man spricht von «Dialog». Es ist nicht mehr die Rede von «Gehorsam», statt dessen spricht man von «Kompromiß». Es heißt nicht mehr, «die Welt erobern für Christus», sondern «der Welt dienen». Doch was man tut, ist nach wie vor das gleiche. In der Stunde der Wahrheit sieht man, daß sich in Wirklichkeit nichts geändert hat.

Andere glauben, was wir erleben, sei nur eine taktische Änderung im Rahmen einer sich immer gleichbleibenden Strategie. Seit Leo XIII. sei die Kirche sich immer mehr klar darüber geworden, daß sie zur Sicherung der Präsenz und des Fortbestandes ihrer Institutionen in der Gesellschaft nicht mehr mit ihren traditionellen Verbündeten rechnen kann. Sie werfe daher Ballast ab, um die Sympathien neuer sozialer Schichten zu erwerben, in der Hoffnung, sie werde neue Verbündete und neue Werkzeuge für ihre Politik in der Welt finden. Sie nehme gewisse «demokratische» Formen an, um gewisse niedere Schichten der Gesellschaft, namentlich die Kleinbürger, zu überzeugen. Die Katholische Aktion sei eine Etappe in dieser taktischen Entwicklung gewesen; der konziliare Dialog stelle eine zweite dar. Alles übrige sei Rationalisierung und Theorie.

Wir glauben dagegen, daß in Wirklichkeit mehr geschieht als dies. Doch von da bis zur Annahme der Theorie, die Säkularisierung sei die getreue Darstellung der Tatsachen, ist es noch weit.

Man möchte uns glauben machen, wir erlebten gegenwärtig eine Anerkennung und Hinnahme des

Phänomens der Säkularisierung durch die Kirche. Das sei die Tiefenströmung der gegenwärtigen Stunde. Doch ein solches Verständnis der Dinge erfordert eine kritische Prüfung. Zweifellos müssen wir den Erfolg dieser Theorie anerkennen: Es ist ein Zeichen der Zeit, daß sie die Tendenz zeigt, sich durchzusetzen. Doch Erfolg ist noch kein Argument. Wie sieht also die Wirklichkeit aus?

1. Vor dem Konzil

Um den ganzen Umfang der Wandlungen im Verständnis der Beziehungen zwischen Kirche und Welt zu ermessen, brauchen wir nur irgendeine von den Sozialenzykliken nachzulesen, die vor *Summi Pontificatus* Pius XII. liegen. In ihnen findet man stets und ständig das idealisierte Bild der mittelalterlichen Christenheit, wie es aus der Vorstellungswelt der Romantiker (Novalis) erwachsen ist, und das Denkschema von der fortschreitenden Auflösung dieser Christenheit unter den immer kühneren Angriffen Satans: vom Protestantismus bis zum Atheismus (de Maistre, de Bonald, Balmes). Die heutige Geschichte ist nach dieser Auffassung Fortsetzung und Folgeerscheinung eines von Luther verursachten Abfalles.

Die Kirche, so sagt noch Pius XII. in seiner Antrittsenzyklika, «hatte Europa einen geistigen Zusammenhalt gegeben; durch das Kreuz gebildet, geadelt und kultiviert, war es zu einem solchen Grad zivilisatorischen Fortschrittes gelangt, daß es andere Völker und andere Kontinente lehren und unterweisen konnte. Doch nachdem sie sich einmal von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche gelöst hatten, sind viele der getrennten Brüder schließlich soweit gekommen, daß sie das zentrale Dogma des Christentums, die Gottheit des Erlösers, umstürzten und so die Bewegung der geistigen Auflösung beschleunigten». Mit anderen Worten: Das Glück der Gesellschaft ist von der Anerkennung des unfehlbaren Lehramtes des Papstes abhängig. Wenn dieses Fundament einmal verworfen ist, kann nichts mehr den Sturz von einem Unheil ins andere, bis hin zum endgültigen Verfall aufhalten; wir haben im übrigen auf diesem Weg bereits eine Stufe des Abstieges erreicht, die sich so deutlich erkennen läßt, daß nur Blinde die Schrecken des verhängnisvollen Absturzes übersehen können: «Die Ängste der Gegenwart sind eine Apologie des Christentums, wie sie eindrucksvoller nicht gedacht werden kann.»

In *Divini Redemptoris* ging Pius XI. von dem gleichen Denkschema des Abstieges aus: «Der Kampf zwischen Gut und Böse, das traurige Erbe der Ursünde, wütete in der Welt weiter; der alte Versucher hat niemals aufgehört, durch seine trügerischen Verheißungen das Menschengeschlecht zu täuschen. Daher ist im Laufe der Jahrhunderte eine Erschütterung auf die andere gefolgt, bis hin zur gegenwärtigen Revolution, die bereits entfesselt ist und, so kann man sagen, fast überall zu einer ernsten Bedrohung wird und an Umfang und Heftigkeit alles übertrifft, was man in der Vergangenheit an Verfolgungen der Kirche erlebt hat. Ganze Völker stehen vor dem Absturz in eine Barbarei, die schlimmer ist als jene, unter der vor der Ankunft des Erlösers der größte Teil der Welt lebte. Diese drohende Gefahr – ihr werdet es bereits verstanden haben, ehrwürdige Brüder – ist der bolschewistische und atheistische Kommunismus, der die soziale Ordnung umstürzen und die christliche Zivilisation bis auf ihre Fundamente untergraben will.»

Bei einer solchen Konzeption ist die Welt als solche passiv. Sie ist nur der Einsatz, um den es in dem tausendjährigen Kampf zwischen Satan und Kirche geht. Die Gefahr ist bedrohlich, denn Satan hat eine Anzahl eindrucksvoller Siege errungen. Die Kirche ist es, welche die Zivilisation bewirkt und die soziale Ordnung erhält. Durch die Zerstörung der Kirche reißt Satan die Welt in die Katastrophe. Doch wer erkennt nicht, daß diese Konzeption vielmehr die Kategorien der griechisch-römischen politischen Philosophie, als das Christentum des Neuen Testamentes wiedergibt? Die Antithese zwischen Zivilisation (Ordnung) und Barbarei, das Verständnis der Religion als Fundament der sozialen Ordnung – das sind typisch griechisch-römische Ideen. In diesen Enzykliken machen die Päpste dem modernen Menschen gegenüber die gleichen Einwände und Bedenken geltend, die Celsus seinerzeit den ersten Christen entgegenhielt.

Man nahm die Entchristlichung und Säkularisierung als schmerzliche, aber nicht zu leugnende Tatsache hin. Sie war die Folgeerscheinung all der Irrtümer, die Satan den Häretikern und modernen Philosophen eingegeben hatte. Die Aufgabe der Kirche in der heutigen Welt war also ein Kampf gegen diese Kräfte der Zerstörung mit dem Ziele einer Rückkehr zur Situation des Mittelalters.

Im 19. Jahrhundert war dieser Kampf als Verteidigungskampf, als heroischer Widerstand aufgefaßt worden. *Mole sua stat* (= sie widersteht durch ihr physikalisches Beharrungsvermögen) erklärte in der ersten seiner Kanzelreden in Notre-Dame in Paris der große Lacordaire von der Kirche. Im 20. Jahrhundert kommt mit der Katholischen Ak-

tion bereits der Gedanke an eine Rückeroberung auf: Es geht darum, die soziale Herrschaft des Königs Christus wieder herzustellen. Selbst der von Maritain vertretene Plan einer profanen statt einer sakralen Christenheit bedeutete keine grundlegende Änderung der Perspektiven. Es ging nach wie vor darum, die Welt Christus zu «weihen» (consacrer), indem man sie zur gehorsamen Anerkennung seiner Oberherrschaft veranlaßte. Was sich änderte, waren nur die Mittel: Man verzichtete auf eine Erneuerung des Heiligen Reiches und Kaisertums in den neukatholischen Staaten und glaubte, die Wiedereroberung mit den Mitteln der Demokratie bewerkstelligen zu können. Während der ganzen Dauer dieses geschichtlichen Vorganges hörte man keinen Augenblick auf, die Welt als gestaltlose, passive Materie zu verstehen, die nur darauf wartete, durch den Einfluß des Christentums, des einzigen, in Rechnung gestellten, aktiven Faktors, gestaltet und geordnet zu werden. Die Geschichte wurde unerschütterlich nach dem Denkschema des Sturzes und Wiederaufstieges verstanden.

2. Nach dem Konzil: Neue Theorien

Nach dem Konzil wandelte sich die herrschende Ausrichtung. Zweifellos bedeutete diese Wandlung keinen totalen Bruch mit der Vergangenheit. Das neue Verständnis war bereits während der Vorbereitungsphase des Konzils vorhanden, und die alte Auffassung wird heute noch von einer Minorität verfochten. Nur das Verhältnis der Kräfte hat sich umgekehrt.

Das christliche Denken geht nunmehr von der Anerkennung der Eigenwerte und Eigendynamik der Welt aus. Diese ist nicht mehr allein gestaltlose Materie, bestimmt, durch die Kirche ihre Form zu erhalten. Man neigt sogar dazu, ihr einen Wert zuzuerkennen, der so ist, daß manche darin ein «implizites» (Schillebeeckx) oder «anonymes» (Rahner) Christentum erblicken. Es geht nicht mehr darum, die Welt zu erobern, sondern mit ihr in den Dialog einzutreten. Anstatt ihre Rechte auf die Welt zu behaupten, bekennt die Kirche sich als Dienerin an der Welt. Die Verkündigung der Autonomie, der Freiheit und des Pluralismus' der Welt bringt das Motiv der Diaspora (Rahner) mit sich, in der die Christen in der Form des Zeugnisses, der Präsenz oder der Verdeutlichung und Sichtbarmachung wirken. Die Entchristlichung erhält einen positiven Sinn. Sie bedeutet das Ende der Gegenreformation, das Ende der Konstantinischen Ära, das Ende der Christenheit oder der etablierten Kirche. Wir werden aufgefordert, selbst im Atheismus und Kommunismus positive Elemente zu entdekken. Das sind die geläufigsten Themen des neuen Verständnisses der Beziehungen zwischen Kirche und Welt.

Viele aber gehen noch weiter und wollen diese Themen in die allgemeine Theorie der Säkularisierung einbeziehen. Diese Theorie wirkt sich im übrigen sehr häufig auf die Darstellung jedes einzelnen dieser eben genannten Themen aus. Daher wollen wir uns fragen: Was ist von der Theorie der Säkularisierung als Interpretation der gegenwärtig in den Beziehungen zwischen Kirche und Welt zu beobachtenden Wandlungen zu halten?

Es ist seltsam zu beobachten, wie die großen idealistischen Systeme vom Anfang des 19. Jahrhunderts heute noch die Formen unseres Weltverständnisses heherrschen. Wenn H. Cox die Säkularisierung als Anbruch des pragmatischen Zeitalters definiert, welches das religiöse und metaphysische Denken verdrängt, so greift er damit nur auf Comtes «Dreistadiengesetz» zurück. Wenn er, im Gefolge von Gogarten, behauptet, die Säkularisierung lege die Verantwortung für die Formung der menschlichen Werte in die Hände des Menschen selbst, so erkennen wir darin die Stimmen Fichtes und Hegels. Sollte der Erfolg der Säkularisierungstheorie wirklich nichts anderes sein als eine reichlich späte Entdeckung des Reizes der idealistischen Philosophien durch die traditionellen christlichen Kreise, nichts anderes als das Ende der Zensur, welche die Monolithenhaftigkeit des Thomismus über das christliche Denken ausgeübt hat?

Wie A. J. Nijk [1] bemerkt hat, ist zu der Gogartenschen Theorie von der Säkularisierung nur wenig hinzugekommen. An ihn müssen wir uns also halten, wenn wir uns ein Urteil über den Wert dieser interpretatorischen Theorie bilden wollen. Bekanntlich ist die Säkularisierung bis Gogarten als eine dem Christentum abträgliche Bewegung betrachtet worden. Seit Gogarten beginnt man, sie als positiv anzusehen. Was ist hier geschehen? Haben wir es mit einer Neuentdeckung zu tun oder mit einem Trugbild?

Zweifellos ist ein Anteil von Täuschung darin enthalten. Die «kopernikanische Wende» Gogartens gründet sich auf eine nicht ganz einwandfreie Identifizierung: Gogarten identifiziert die drei Attribute des authentischen Glaubens der dialektischen Theologie mit den drei Grundthesen der idealistischen Philosophie Fichtes und Hegels. Auf diese Weise wird das Christentum Barths und Bonhoeffers schließlich mit dem Hegels identifiziert.

Einerseits werden wir aufgefordert, im Anschluß an den – von Barth und Bonhoeffer neu interpretierten – Luther anzuerkennen, daß das authentische Christentum 1. Glauben ohne Religion (ohne religiöse Erfahrung und ohne Pietismus); 2. Schwachheit Gottes (ohne Christenheit und ohne Establishment) und 3. Weltlichkeit der Welt (ohne Klerikalismus und ohne Sakralisierung) ist. Dieses echte Christentum wird als identisch mit den drei Komponenten des Idealismus erklärt: 1. «Entmythologisierung»; 2. Kommen des Reiches des Geistes ohne Gesetz; 3. «Vergeschichtlichung» des Menschen als Schöpfer seines Geschickes. Das heißt, Gogarten stellt folgende Gleichungen auf: Religion + Christenheit + Sakralisierung = Mythos + Legalismus + fehlende Geschichtlichkeit. Und folglich: Glaube = Idealismus = Säkularisierung. Das Wort «Säkularisierung» bezeichnet zugleich die Bewegung der Geschichte, wie sie von den philosophischen Systemen des Idealismus beschrieben ist, und die Bildung des authentischen Glaubens.

Wenn diese Geschichtsauffassung einmal angenommen ist, verfällt man nur zu leicht der Versuchung, Bestätigungen in den Tatsachen zu suchen. Dann wendet man sich um Hilfe an die Religionssoziologie. Man isoliert Fakten, die man als Phänomene der Entchristlichung bezeichnet, und betrachtet sie als für unsere Epoche wahrhaft repräsentativ: Es sind die Erscheinungen eines Nachlassens der religiösen Praxis und des sinkenden Einflusses der Kirche auf die Gesellschaft, wie man sie in gewissen Bereichen feststellen kann.

Und schließlich braucht man, damit die Theorie vollständig wird, sie nur noch mit der Erklärung zu verknüpfen, die gewisse Soziologen für das Phänomen geben, das man Entchristlichung nennt, das heißt: das Entstehen der industriellen und städtischen Gesellschaft. So gelangt man dann zu der Schlußgleichung: Säkularisierung = authentischer Glaube = Idealismus = Entchristlichung = industrielle und städtische Gesellschaft.

3. Was sich in der Welt gewandelt hat

Wenn die Realität wirklich dieser Theorie entspricht, begreift man den neuen Optimismus angesichts der gegenwärtigen Situation. Die gleichen Tatsachen, die noch vor wenigen Jahren als Zeichen größten Unheiles für die Kirche und der drohenden Katastrophe für die Welt galten, sind nun mit einmal Zeichen der Hoffnung auf eine günstige Zukunft.

Denn wenn alles dieser Theorie gemäß verläuft, haben wir eine Synchronisierung zwischen dem Weg der Kirche und dem Weg der Geschichte: Wir stehen in der Stunde der Geschichte. Wenn sich alles so abspielt, ist die Säkularisierung eine große Chance für das Christentum, und die Entchristlichung ist eine ganz und gar ermutigende Erscheinung. Man könnte sich geradezu fragen, ob diese allzuschöne Theorie nicht aus dem Bedürfnis geboren ist, Sicherheit und Zuversicht inmitten der Unsicherheiten einer Übergangszeit wiederzufinden.

Im übrigen sieht man von Anfang an, welche grundlegenden Einwände diese Theorie der Säkularisierung auf den Plan ruft. Zunächst einmal lebt sie aus dem Geist einer keineswegs einwandfreien Eschatologie – der Joachims von Fiori –, wenn sie von der Zeit der Geschichte das Kommen eines echten Christentums erwartet. Im übrigen dispensiert sie, wenn sie der Geschichte die Aufgabe der Reform der Kirche überläßt, die Christen von der harten und niemals vollendeten Aufgabe, gegen die Sünden und Fehler ihrer Institutionen zu kämpfen. Und schließlich beläßt sie, wenn sie das «nachchristliche» Zeitalter verkündet, der kirchlichen Institution nur noch einen außerordentlich beschränkten Platz. Aber schauen wir vorerst, ob die Realitäten die Theorie wirklich bestätigen, und ob die christliche Offenbarung ihr den nötigen Rückhalt bietet.

Die Wandlungen in der Haltung der Kirche sind ausgelöst oder halten sich für ausgelöst durch die Wandlungen in der Welt. Aber was hat sich in der Welt gewandelt?

Man sagt uns, wir erlebten ein neues Phänomen: die Vergeschichtlichung des Menschen, die zweierlei einschließe – einerseits die Entsakralisierung, andrerseits den Aufstieg des Menschen, der Schöpfer seiner selbst ist. An dieser Stelle müssen wir, zusammen mit Audet [2], die trügerischen Einmischungen moderner Versionen des Prometheusmythos' bloßlegen. Denn man muß von Mythos sprechen, wenn man sich die Entsakralisierung als Ergebnis eines Kampfes des Profanen um die Emanzipation vom Sakralen (sacré) vorstellt, so als sei die Welt in ihrer Frühzeit eines Tages ganz in das Sakrale eingetaucht und als habe die Geschichte in einem dauernden Kampf bestanden, in dem das Profane, einen nach dem anderen, alle Wirklichkeitsbereiche der Macht des Sakralen (sacré) entrissen habe. In Wirklichkeit hat es niemals eine vollständig sakralisierte Welt gegeben, und nichts beweist, daß es jemals eine vollständig entsakralisierte Welt geben wird. Ebenso hat es nie-

mals eine rein urtümliche, primitive Mentalität gegeben, und es wird niemals eine rationale Mentalität im Reinzustand geben.

Es läßt sich absolut nicht einsehen, wie oder weshalb die Industrialisierung und Urbanisierung diese totale Wandlung eines total Sakralen in ein völliges Nichts an Sakralität bewerkstelligen sollten. In Wirklichkeit vollzieht sich gegenwärtig, wie an jeder Wende der Zivilisation, eine Verschiebung des Sakralen und des Profanen. Das Sakrale ändert seine Ansatzpunkte. Es ist keineswegs erwiesen, daß es verschwindet, und was die Bibel anbetrifft, so stimmt es wohl, daß sie uns zeigt, daß die Offenbarung eine Anzahl Entsakralisierungen *im Verhältnis zu den alten Religionen des Vorderen Orients* enthält: Es sind die drei berühmten: Entzauberungen (M. Weber) der Natur, der Politik und der Moral (H. Cox). Doch die Bibel zeigt uns in keiner Weise die Geschichte einer Menschheit, die an ihren Anfängen vollkommen sakralisiert, und deren Geschichte ein andauernder Kampf um Entsakralisierung gewesen wäre. Der Mensch ist, ganz im Gegenteil, von Anfang an zugleich profan und religiös.

Das eigentliche Problem liegt darin, die neuen Formen der Sakralität zu entdecken, welche die neue Zivilisation hervorbringt.

Das gleiche gilt für den *homo creator*. Die neuen technischen Mittel und Methoden unserer Zeit bilden kein absolut Neues. Es hat auch zu Anbeginn der Menschheit niemals einen vollkommen passiven Menschen gegeben, der einen Kampf darum geführt hätte, aktiv zu werden. Es gibt keinen Übergang von reiner Heteronomie zu reiner Autonomie. Es gibt eine Wandlung in der Technik und in der Autonomie. Vom Tage der Schöpfung an verläuft die Entwicklung des Menschen kontinuierlich. Es gibt keinen Kampf um die Eroberung einer Autonomie, die von Anfang an gegeben war.

Was die Entmythisierung anbetrifft, so macht man sie selbst zu einem Mythos, wenn man sich an den Anfängen der Menschheit eine rein mythische Mentalität vorstellt. Der Mensch hat zu allen Zeiten Mythos und Wissenschaft miteinander vermischt und wird dies zweifellos auch zu allen Zeiten tun. Was sich verschiebt, sind die Grenzen zwischen beiden. Der Mythos verschwindet auf der einen Seite, um auf der anderen Seite aufzutauchen. Die Bibel beseitigt den Mythos nicht: Sie umreißt ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem unaussprechlichen Gott und dem mythischen Ausdruck. Ihre Sprechweise wirkt wie eine Entmythisierung, wenn man sie mit gewissen anderen vergleicht, oder wie eine Mythisierung im Vergleich zu gewissen Ablehnungen.

An dritter Stelle weiß man wohl, wie sehr die Kritik an der Gesetzesmoral und der Aufruf zur Herrschaft der Freiheit des Geistes Themen sind, welche die «Meister des Argwohns und Mißtrauens» (Ricœur), Nietzsche, Marx, Freud, auf ihre Weise variiert haben. Danach, so sagt man, ist es unmöglich geworden, unbefangen und kritiklos zu glauben. In Wirklichkeit aber bezieht sich die erbarmungslose Kritik der letzten Jahrhunderte vor allem auf die Funktion als Wächterin der Moral und sozialen Ordnung, welche die Kirche übernommen hatte, als sie in die Struktur der römischen Gesellschaft eintrat, und als die Geistlichkeit es übernahm, in dieser Gesellschaft eine Rolle wahrer Mandarine zu spielen. Was unhaltbar geworden ist, ist die Rolle, welche die Religion in der römischen Gesellschaft spielte, deren Grundstrukturen vor gar nicht langer Zeit noch unangetastet waren. Im übrigen besteht zu allen Zeiten ein Zusammenspiel von Gesetz und Freiheit des Geistes nach einem bestimmten Verhältnis, und das Christentum hat seine spezifische Form, in der es dieses Verhältnis versteht.

Kurzum, man kann sich fragen: Ist das, was in der Welt geschieht, nicht ganz einfach – 1. eine Verschiebung der Grenzen zwischen dem Sakral-Mythischen und dem Profan-Wissenschaftlichen, hervorgerufen durch die neue städtische und industrielle Zivilisation, und – 2. das Ende der römischen Gesellschaft und der Rolle, die darin die Religion zu spielen hatte.

Was die Entchristlichung anbetrifft, in der man den Beweis für die Säkularisierung erblicken möchte, so weiß man sehr wohl, wie umstritten ihre Fakten sind. Die amerikanischen Soziologen bestreiten ganz allgemein die als Entchristlichung bezeichneten Phänomene. Die Vergleiche mit anderen Epochen unter dem Aspekt der religiösen Praxis und des Einflusses des Glaubens auf das Leben, sind sehr instruktiv: So scheint es keineswegs, als sei im Mittelalter die Teilnahme an den Sakramenten größer gewesen als sie heute ist. Auch hier lassen sich verschiedene Änderungen beobachten, aber keineswegs der Übergang von einer Anhängerschaft an die Kirche zu einer Entkirchlichung. Zweifellos geht es den Kirchen, deren Tod man seit langem ankündigt, noch recht gut.

4. Was hat sich in der Kirche gewandelt?

Ja, was hat sich in der Kirche tatsächlich gewandelt? Kann man sagen, daß wir uns auf einen Glauben

ohne Religion zubewegen? Es ist nicht zu leugnen, daß gewisse Formen der Frömmigkeit und religiösen Erfahrung eindeutig im Rückgang begriffen sind. Doch kann man sich fragen, ob wir nicht in den charismatischen Gemeinden, die sich als die Zukunftsform der Kirche betrachten, andere Arten von religiöser Erfahrung, von Pietismus, von mystischer Sinnenbeteiligung neu entstehen sehen. In dem, was man «personalen» Glauben nennt, liegen manche Elemente von «Religion» neben echtem Glauben. Der Glaube liegt jenseits der Religion, löst sich aber nicht vollkommen von ihr. Auf jeden Fall genügt die Entsakralisierung keineswegs, um den echten, wirklichen Glauben zu bringen. Um den Glauben zu bekommen, genügt es nicht, daß man die Religion zerstört. Heute wie zu allen Zeiten erwächst der Glaube aus der Verkündigung des Evangeliums. Die Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt ist aber kein Problem, das sich ganz allein schon durch die Tatsache der Säkularisierung löst. Sie ist – ebenfalls wie zu allen Zeiten – eine Herausforderung an die Apostel.

Auch der Tod der Christenheit und den Anbruch einer neuen, rein profanen Welt, in der Gott sich in seiner ganzen Schwachheit darstellt, verkündet man schon seit langem. Doch wenn die Christenheit eine Art Mischung von Kirche und Kultur ist, so wird sie weiter existieren: Ihre konstituierenden Elemente sind die christliche Auffassung von der Familie und von der Erziehung. Auch die Versuchung, um geistlicher Ziele willen beherrschenden Einfluß auf die Politik der Völker zu bekommen, existiert noch, wenn auch unter neuen Formen. Die politische Rolle, die Cox der Kirche zuweist, ist nicht mehr die der Mandarine, sondern die der «Intellektuellen» in der Industriegesellschaft, und diese Rolle reicht vollkommen aus, um neue, sehr anfechtbare Formen von Christenheit zu schaffen.

Und schließlich müssen der Wunsch nach Reinheit des Christentums und die Schwachheit Gottes nicht notwendig in die Diasporasituation führen. Die Kirche hat stets die Versuchung gekannt, kleine Gemeinden am Rande der Gesellschaft zu schaffen: Entsprechende Gemeinden von heute (Gemeindekirche) greifen den Gedanken und Plan der Mönche früherer Zeiten auf. Wenn aber das Christentum die Welt umwandeln will, so muß es zugleich von ihrer bleibenden Mehrdeutigkeit ausgehen und versuchen, sie aus ihr herauszubringen. Eine ständige Herausforderung! Die Säkularisierung löst das Problem nicht. Heute wie zu allen Zeiten trifft die Kirche – unter neuen Formen – auf die ewig an sie gerichteten Herausforderungen.

Hüten wir uns, diese Änderungen in mythischer Weise zu deuten! Wir erleben weder einen Sturz noch die Geburt eines neuen Menschen. Was wir erleben, ist der Untergang einer bestimmten Zivilisation: der griechisch-römischen, und mit ihr einer bestimmten Rolle der Religion und mit ihr der Geistlichkeit als Kaste der Mandarine. Was wir erleben, ist die Geburt einer neuen Gesellschaft: der industriellen und städtischen, was zu einer Verlagerung des Mythischen führt. Doch besteht kein Anlaß, diese Vorgänge zu den Denkschemata der idealistischen Philosophie in Beziehung zu setzen. Indem man die Theorie der Säkularisierung verkündet, spricht man nur in modernen Begriffen den alten Traum Joachims von Fiori aus: die Erwartung, die Geschichte werde das Christentum reinigen und von sich aus vollbringen, was eigentlich Herausforderung und Aufgabe für jede Christengeneration ist.

Das Gefährliche an dieser Eschatologie ist, daß sie Sicherheit einflößt; und diese falsche Sicherheit, dieser Optimismus der Zukunft gegenüber könnte zu einem der Gründe für die Schwäche der postkonziliaren geistigen Bewegung werden. Eine weitere Gefahr bestände darin, daß sie das Suchen und Forschen auf dem Gebiet der Pastoral entmutigt. Man rechnet damit, daß die Geschichte für uns handelt und sucht nicht ernsthaft genug nach Mitteln und Methoden, in der neuen Gesellschaft Fuß zu fassen: Es fehlen uns missionarische Planungen.

[1] Vgl. A. J. Nijk, Secularisatie (Rotterdam 1968) 71.
[2] Vgl. J.-P. Audet, La revanche de Prométhée: RB 73 (1966) 5–29.

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

JOSEPH COMBLIN

geboren am 23. März 1923 in Brüssel, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität Löwen und doktorierte 1953 in Theologie. Seit 1965 ist er Theologieprofessor am Regionalseminar von Recife (Brasilien). Er veröffentlichte u. a.: Théologie de la Paix, 3 Bde (Paris 1963–1966), Théologie de la Ville (Paris 1968).

Berichte

Irénée-Henri Dalmais

Sakralisierung und Säkularisierung in den Kirchen des Ostens

Es hat nicht den Anschein, als habe das Thema der Säkularisierung der christlichen Existenz und der Kritik an einer als ungerechtfertigt empfundenen Sakralisierung der Institutionen und des Lebens der Kirche unter den Christen der östlichen Traditionen bisher ein besonderes Echo gefunden. Vielmehr wecken diese Themen bei denen von ihnen, welche die in manchen Gebieten und gewissen Kreisen immer stärker werdenden Kritiken verfolgen, eine Bestürzung und ein unverkennbares Unbehagen. Einzelpersönlichkeiten wie N. Nissiotis [1], welche die Auswirkungen des Anbruches der technischen Zivilisation auf das christliche Denken wirklich erkennen, sind selten. Vor allem aber bestärkt der Umstand, daß der Großteil der Länder orthodoxer Tradition, also die gewaltige Mehrheit der östlichen Christen, gegenwärtig unter der politischen Gewalt einer offiziell atheistischen Ideologie steht, bei den im Westen Lebenden die Abneigung gegen eine widerspruchslose Hinnahme der Idee einer fortschreitenden Säkularisierung. Hinter all dem steht mehr als die Anhänglichkeit an das alte, von Byzanz überkommene Erbe, lebendig gehalten durch eine Liturgie, welche in einem nie ganz erfaßbaren Ausmaß die gesamte christliche Existenz der verschiedenen östlichen Traditionen durchdringt. Mit gutem Grund sehen die Theologen und christlichen Denker des Ostens in den gegenwärtig immer stärker werdenden Kritiken die Folgeerscheinungen einer Entwicklung im abendländischen Christentum, die nach ihrer Meinung eine Verzerrung und Entstellung bedeutet – nämlich auf theologischer Ebene der Rolle der «natürlichen Theologie» und der Betonung des Traktates «De Deo Uno» auf Kosten der Betrachtung des trinitarischen Mysteriums, der Vergöttlichung des Menschen durch das Geschenk des Geistes, das den Anbeginn einer neuen Schöpfung darstellt, und des verklärenden Gleichförmigwerdens mit dem auferstandenen Christus, – und auf der ekklesiologischen der an Ausschließlichkeit grenzenden Betonung des gesellschaftlichen Aspektes der Kirche und ihrer Beziehung zu den weltlichen Gesellschaften, auf die man sich allzulange konzentriert hat.

Natürlich können wir an dieser Stelle nicht die angedeuteten doktrinalen Fragen anschneiden. Wir wollen uns auf einige Überlegungen beschränken und einige Wege aufzeigen, auf denen die Erforschung der historischen und kulturellen Gegebenheiten erfolgen sollte, die unbestreitbar wesentlich zum Entstehen eines solchen Unterschiedes in der Grundperspektive beigetragen haben.

Zwar ist bisher unter den Christen des Ostens christliche Sakralität kaum einmal in Frage gestellt worden, noch war, bis auf wenige Ausnahmen, die Forderung nach Säkularisierung zu vernehmen. Dennoch deutet alles darauf hin, daß sich aufgrund der Fortentwicklung der technischen Zivilisation und des Aufkommens einer weltlichen Gesellschaft, einer «Stadt ohne Gott», auch bei ihnen binnen kurzem diese Probleme stellen werden. Doch halten wir es für wahrscheinlich und in jeder Hinsicht wünschenswert, daß diese Kritik an bisher entschieden gewahrten Haltungen und Verhaltensweisen nicht in der Form einfacher Plagiierung abendländischer Denker erfolgt, sondern ausgehend von den besonderen Situationen und Gegebenheiten des christlichen Orients. Wir klammern bei unseren Überlegungen absichtlich und bewußt die ungeheure Arbeit aus, welche russische Denker und Geistesmänner geleistet haben. Zu ihrer Würdigung bedürfte es einer gesonderten Untersuchung, die den Rahmen eines Zeitschriftenbeitrages sprengen und vor allem bei weitem unsere Kompetenz überschreiten würde. Diese Denkarbeit hat sich im übrigen in den historischen und kulturellen Perspektiven, auf die wir uns hier beschränken müssen, kaum ausgewirkt.

1. Der kulturelle Hintergrund und seine Auswirkungen

Das westliche Christentum ist bleibend von der lateinischen Sprache geprägt, die Jahrhunderte hindurch sein hauptsächliches und einzig amtliches sprachliches Ausdrucksmittel war. Auf dem Weg über diese Sprache aber ist es auch von dem Weltbild und der Kultur geprägt worden, der sie als Trägerin gedient hat. Daher muß man in ihrem Einflußbereich allem, was mit dem «Sakralen (sacré)» zu tun hat, mit größter Vorsicht und Zurückhaltung begegnen, denn die genuin römische Idee davon ist institutionell und mit den Strukturen

der sozialen Organisation verknüpft.[2] Man denke nur an den Satz des Gaius: «Als heilig (sacrum, sacré) gilt nur das, was aus der hoheitlichen Gewalt des römischen Volkes für heilig erklärt (consecratum) ist.»[3] Er findet eine weitere Bestätigung durch die von Festus in seinem *De verborum significatione* formulierte restriktive Interpretation des Begriffes: «Was Einzelpersonen aus persönlichen religiösen Motiven der Gottheit weihen (dedicent), gilt für die römischen Priester nicht als heilig (sacrum, sacré).»[4] Selbst der wachsende Einfluß östlicher Kulte und Religionen während der Kaiserzeit hat diese Auffassung, die von den Juristen und den Priesterkollegien festgehalten wurde, niemals ganz überdeckt. Daher blieb auch die Sakralisierung des Kaisertums, gleichgültig mit welchem kosmischen und damit göttlichen Nimbus es sich umgab, stets vornehmlich und beherrschend politisch, im ausgesprochenen Gegensatz zu allen östlichen Kulturen, in denen die Macht des Herrschers göttlichen Charakters, also ihrem Wesen nach göttlich war. In diesen Kulturen aber sind die Kirchen des Ostens zutiefst verwurzelt. Während man zu dieser Frage für den lateinischen Bereich eine Vielzahl von Untersuchungen findet – obgleich auch hier noch viel zu tun bleibt, um die Nuancen der Termini des lateinischen Christentums in den verschiedenen Kulturkreisen, in denen es Wurzel gefaßt hat, klarer zu unterscheiden[5] – sind die entsprechenden Forschungen in dem überdies ungleich komplexeren Bereich der christlichen Kirchen des Ostens noch allzu dünn gesät. Denn hier besitzt das Erbe der klassischen griechischen Kultur und Sprache bei weitem nicht die gleiche Bedeutung, die wir für die westliche Christenheit der lateinischen Sprache und Kultur einräumen mußten, obwohl auch das Griechische hier mehrere Jahrhunderte hindurch das verbreitetste Werkzeug zur Vermittlung und zum Ausdruck christlichen Gedankengutes war. Solche Einzeluntersuchungen aber wären die unerläßliche Grundlage und Voraussetzung für jede weitere Auseinandersetzung mit den Problemen, die sich durch die zunehmende Säkularisierung der Existenzbedingungen sowohl für die Christen der östlichen Traditionen als auch für die Christen des Westens stellen.

2. *Der historische Hintergrund*

Nicht weniger bedeutsam ist es – und damit stehen wir in den Perspektiven dieses Heftes –, die unterschiedlichen historischen Erfahrungen zu beachten, die zum guten Teil für das Leben der Kirchen in Ost und West bestimmend waren. Der rasche Zusammenbruch der Reichsinstitutionen in Westeuropa im Laufe des 5. Jahrhunderts; die Bildung christlicher Staaten, für die der Klerus lange Zeit hindurch einen bedeutenden Anteil der Verwaltungskader stellte; die Verwendung des davidischen und salomonischen «Mythos» durch die fränkischen Könige und danach durch die karolingischen und deutschen Kaiser, und die Umwandlung des alttestamentlichen Weiheritus der Königssalbung in einen sakramentalen Ritus: das alles führte in der Kirche des Westens zu dem recht mehrdeutigen System der sogenannten «Christenheit». Bekannt ist die Rolle, welche Augustinus' *Civitas Dei* bei seiner doktrinalen Begründung gespielt hat.[6]

Sowohl die historischen Gegebenheiten als auch die ideologischen Konstruktionen, die sie veranlaßten, waren für die Kirchen des Ostens vollkommen anders geartet. Am Anfang steht bei ihnen die lebendige Erfahrung eines christlichen Reiches, dessen Organisationsprinzip und Ausdruck zugleich die justinianische Gesetzgebung war. Die jahrhundertelange Dauer dieses Reiches, bei allen historischen Wechselfällen, hat dazu geführt, daß sich bis auf den heutigen Tag selbst die Kirchen, die ihm gegenüber ihre Selbständigkeit beanspruchten und seinen Vereinheitlichungstendenzen härtesten Widerstand entgegengesetzt haben, auf dieses Reich als Vorbild und Modell beziehen, ohne daß jemals ein ernsthafter Widerspruch dagegen laut geworden wäre. In dem durch die byzantinischen *Nomocanones* geschaffenen Rahmen und in weitgehender Übernahme der für die Kirchen des Reiches neu erlassenen Gesetze, haben alle diese Kirchen ihre eigene Gesetzgebung gestaltet – sowohl was ihr kirchliches Recht im eigentlichen Sinne betrifft, als auch für den Bereich des Personenrechtes. Ein typischer Fall ist in dieser Hinsicht die ostsyrische Kirche, die im Hoheitsgebiet des Perserreiches zur Zeit der Sassaniden entstand: Zunächst erklärte sie im Jahre 410 ihre Glaubensgemeinschaft mit den «Vätern des Westens» und übernahm die nizänischen Kanones; 424 beanspruchte sie ihre volle jurisdiktionelle Autonomie und 484 erklärte sie ihre unerschütterliche Treue zu der antiochenischen Lehrtradition, als deren authentischen Repräsentanten sie den in den Kirchen des römischen Reiches für abgesetzt und ausgeschlossen erklärten Nestorius ansah. Doch bei all ihrer Eigenständigkeit und Originalität in vielerlei Hinsicht und der bemerkenswerten Verwandtschaft ihrer Ekklesiologie mit der römischen Tradition,

sollte es auch dieser Kirche nie gelingen, von dem Anziehungsfeld Konstantinopels, der geistigen Kapitale aller Christen des Ostens, frei zu kommen.

Dieses gemeinsame Fundament war bereits fest gelegt, als im Anschluß an die arabische Invasion diese, von der byzantinischen getrennten Kirche und die der chalzedonensischen Orthodoxie treu gebliebenen Gruppen der Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem unter die politische Oberhoheit einer nichtchristlichen Macht gerieten. Der Umstand, daß die kaiserlich-byzantinische Staatsmacht sich mit der Verteidigung dieser Orthodoxie zu identifizieren schien, mußte auf diese Kirchengruppen, die deshalb als «Melkiten» (Kaiserliche) bezeichnet wurden, als Faktor der Anziehung an den kulturellen und disziplinaren Bereich der byzantinischen Großkirche wirken. Daraus ergaben sich Folgerungen für die Auswirkung des christlichen Sakralen (sacré) auf dem kulturellen und politischen Sektor, deren nähere Untersuchung äußerst wünschenswert wäre. Auch die wissenschaftliche Untersuchung der syrischen und arabischen Übersetzungen der byzantinischen liturgischen Texte, die von diesen Kirchen immer allgemeiner übernommen wurden, bis sie schließlich die in Venedig gedruckten fast wörtlichen Übersetzungen der liturgischen Bücher der byzantinischen Kirche annahmen, steht noch aus. Vor allem müßte das Arabisch der – orthodoxen oder nichtorthodoxen – Christen sorgfältig auf sein spezifisch religiöses Vokabular hin gesichtet werden.

Der Status der «schutzbefohlenen Gemeinschaften», der gleich zu Beginn des Kalifates den verschiedenen christlichen Kirchen gewährt wurde, verschaffte ihnen eine relative kulturelle Autonomie. Nachdem ihnen so die Unterstützung durch eine politische Macht genommen war, die durch ihren eigenen sakralen Charakter – hatte doch der Kaiser allein schon dadurch, daß er Getaufter war, innerhalb der Kirche eine Sonderstellung – die ständige Gefahr einer Einmischung mit sich brachte, sahen sich die auf ihre ekklesiale Funktion der Verkündigung des Heiles in Christus verwiesenen Kirchen in islamischen Gebieten dazu gezwungen, Verantwortungsbereiche, die auf dem Boden des byzantinischen Reiches in die Zuständigkeit der weltlichen Autorität und Verwaltung fielen, in eigene Regie zu nehmen. Es läßt sich schwerlich feststellen, in welchem Umfang die islamischen Ideen und Vorstellungen, die alle Verhaltensweisen des Menschen in die Perspektiven der Anerkennung von Gottes Oberhoheit und der Bekundung des Glaubens hineinstellen [7], sich mit den aus dem christlichen Kaiserreich ererbten, ja mit den eigentlichen Forderungen der Botschaft des Evangeliums überkreuzen und sie dadurch verstärken oder auch gegebenenfalls verzerren konnten. Jedenfalls wurde für die Christen in den islamischen Ländern die Sakralisierung aller dieser Verhaltensweisen und Lebensformen zur Notwendigkeit – sowohl, um ihre Eigenart zu wahren, als auch zum Zeugnis für ihren Glauben den Ungläubigen gegenüber.

Nun haben, außer der Kirche von Rußland und von Äthiopien, nahezu alle christlichen Gruppen östlicher Tradition, mehrere Jahrhunderte hindurch unter der Herrschaft der zum Islam bekehrten Türken gestanden. Die Seldschuken und nach ihnen die Ottomanen haben Schritt für Schritt die von dem Omajaden- und Abbasidenkalifat aufgestellten Grundsätze und Ordnungsprinzipien in dem größten Teil der Länder zur Geltung gebracht, die bis dahin unter dem Einfluß byzantinischer Kultur und Spiritualität gestanden hatten. Doch in der konkreten Wirklichkeit war die Situation in all diesen Ländern keineswegs gleichartig. Denn der Islam gewann in Osteuropa nur sehr wenige Christen für sich. Serben, Bulgaren, Rumänen und Griechen bewahrten und entfalteten ihr nationales Bewußtsein zugleich mit ihrer Sprache und ihrer Religion. Diese drei Faktoren erscheinen übrigens in einer immer enger werdenden Einheit. Die Rolle der Geistlichkeit bei der Erhaltung des nationalen Bewußtseins und später dann in den Bewegungen, die zur Schaffung unabhängiger Staatsgebilde führten, hat gewisse Ähnlichkeiten mit den Verhältnissen, die wir aus der Entstehungszeit der westlichen Christenheit kennen.

3. Eine neue Situation

Zur Stunde läßt sich kaum voraussehen, wie weit und auf welche Weise die Einwirkung der neuen Existenzbedingungen und der von außen importierten säkularisierenden Ideologien Kritiken auslösen können, die sich mit den in den verschiedenen Gebieten des Westens sichtbar werdenden vergleichen lassen. Die in der eben beschriebenen Weise entstandenen Länder und ihre Kirchen haben eine gemeinsame historische und kulturelle Erfahrung; sie alle sehen sich gegenwärtig, außer Griechenland, einer offiziell marxistischen Ideologie gegenüber; sie haben eine aus dem gemeinsamen byzantinischen Erbe lebende und bisher kaum ernsthaft bestrittene orthodoxe Tradition – und doch haben wir in jedem einzelnen dieser Länder

und in jeder der nationalen Kirchen, die sich auf ihrem Boden gebildet haben, eine Situation, die bedeutend mehr Originalität und Eigenarten zeigt, als dies in den verschiedenen westlichen Nationen der Fall ist, die alle den gemeinsamen, höchst dauerhaften Stempel der Jahrhunderte einer lateinischen Christenheit tragen. Griechenland, das oftmals einen Anspruch geltend zu machen suchte, legitimer Erbe von Byzanz und getreuer Wächter des christlichen Hellenismus' zu sein, muß heute die Antwort auf Fragen finden, wie sie sich in all den Jahrhunderten des byzantinischen Kaiserreiches niemals gestellt haben. Leider muß man sich fragen, ob die Mitglieder der kirchlichen Hierarchie und die Universitätslehrer, denen die Verantwortung dafür zufällt, daß in dieser kritischen Situation neue Wege eröffnet werden, in ihrer Mehrzahl genügend vorbereitet sind, um überhaupt die Komplexheit dieser Situation zu erfassen. Tatsächlich stellte und stellt man zu oft die beiden Dinge einfach nebeneinander: die globale Treue zum gesamten orthodoxen Erbe, das identifiziert wird mit der unantastbaren Tradition des «christlichen Hellenismus'», verstanden – nach dem Beispiel der Väter – als einzig authentische Interpretation der Botschaft der Apostel, und – als zweites – eine akademische Bildung westlicher Prägung. Immer zahlreicher und deutlicher werdende Anzeichen lassen befürchten, daß dieses Nebeneinander keinen langen Bestand mehr hat. Zweifellos ist auch für Griechenland die Zeit nicht mehr fern, in der die Christen sich dem Problem der Säkularisierung gegenübergestellt sehen; doch bis zur Stunde vermag noch niemand vorauszusehen, in welcher Form es in Angriff genommen wird.

Allem Anschein nach haben sich nur einige in den Vereinigten Staaten lebende russische Theologen um die Klärungen bemüht, die erforderlich sind, damit die Diskussion mit der nötigen Klarheit eröffnet werden kann. An erster Stelle ist hier G. Florovsky zu nennen, der wiederholt darauf aufmerksam gemacht hat, in welchem Sinne und mit welchen Nuancierungen das Thema des «christlichen Hellenismus'» zu handhaben ist.[8] In seiner Gefolgschaft haben zwei seiner Schüler, A. Schmemann und J. Meyendorff, – ebenfalls wiederholt – diskret die Frage aufgeworfen, ob der byzantinische Begriff des Sakralen (sacré) heute noch eine Bedeutung für die Orthodoxie besitzt und wie weit diese reicht. Doch das sind vorerst nur schüchterne Anfänge. Dagegen setzen sich in Frankreich zwei orthodoxe Laien, Paul Evdokimov und Olivier Clément, voll besorgter Aufmerksamkeit mit der Frage nach den Bedingungen für eine christliche Existenz in einer säkularisierten Welt auseinander. Im gleichen Sinne bemüht sich der griechische Theologe N. Nissiotis unter dem Eindruck der ständig steigenden Flut kritischer Simmen, welche das C. O. E. erreichen. Doch hat das Kolloquium, zu dem im Mai 1967 in Massy im Raume von Paris einige derzeit in Westeuropa lebende orthodoxe Theologen zusammenkamen, deutlich gemacht, wie fremd den meisten von ihnen derartige Anliegen und Gedankengänge sind [9]; und wieviel mehr noch denen, die in Griechenland, im Vorderen Orient oder gar in den Volksdemokratien getreulich das Erbe einer sakralen Christenheit aufrecht erhalten, die noch nicht den Zerreißproben ausgesetzt ist, die seit geraumer Zeit das Schicksal des Westens sind.

Die Orthodoxen, und allgemeiner alle Christen der verschiedenen östlichen Traditionen, heben mit Vorliebe drei Punkte hervor, die sie nach ihrer Auffassung davor bewahren müßten, einer derart maßlosen Säkularisierung zu verfallen, wie sie sie voll Schmerz und Bestürzung in bestimmten Kreisen der westlichen Christenheit beobachten. Zunächst wird die Kirche bei ihnen nicht so sehr als durch eine Rechtsordnung und eine der der weltlichen Mächte ähnliche Autorität regierte Institution verstanden, sondern vielmehr als Teilnahme am Mysterium des göttlichen Lebens. Nach einem von Serge Bulgakow mit vollem Recht oftmals wiederholten Satz ist die Kirche der Himmel auf Erden, vor allem dank den sakramentalen Riten. Die Kirche ist also in erster Linie liturgische Versammlung, deren von den Vätern überkommene traditionelle Ausdrucksformen bisher kaum je in Frage gestellt worden sind. Und schließlich ist das christliche Leben fortschreitende Verklärung der Menschheit und durch sie des gesamten Kosmos und ihre Umgestaltung nach dem Sohnesbilde des auferstandenen Christus. So würden – sagen die Christen des Ostens uns – die östlichen Traditionen des Christentums, welche die Zweiteilungen, auf die sich der Westen schon sehr früh eingelassen habe, nicht kennen und grundsätzlich ablehnen, sich nur einer einzigen Form der Säkularisierung gegenüber sehen: der des Atheismus, der radikal unvereinbar ist mit dem Glauben und dem gegenüber es weder Dialog noch Widerlegung, sondern einzig und allein das ruhevolle Zeugnis des «Lebens in Christus» gibt. Das Aufkommen der technischen Zivilisation und einer vom wissenschaftlichen Denken beherrschten Kultur, eine Verweltlichung der Institutionen, die nicht mit einer ausgesprochen

antichristlichen Ideologie verbunden ist, kurzum der ganze Vorgang, der in den Ländern des Westens bereits seit langem im Gange ist, würde dieses Vertrauen niemals besiegen. Daher scheine es verfrüht, auf die sich daraus ergebenden Fragen eine positive oder negative Antwort zu geben. Alles legt im übrigen die Vermutung nahe, daß die Situation sich in den Ländern der arabischen Welt, in denen der Islam eine beherrschende Rolle spielt, ganz anders entwickelt, da sich hier auch das Problem der Säkularisierung in einer ganz anderen Weise stellt als in den Ländern christlicher Tradition, in den Volksdemokratien oder in Griechenland.

Doch gibt es zumindest zwei Bereiche, in denen eine koordinierte über das Bisherige hinausgehende vertieftere Forschungsarbeit unter Beteiligung mehrerer Disziplinen außerordentlich wünschenswert wäre. Der erste ist die Liturgie, auf deren beherrschenden Platz im Leben und im Kirchenverständnis der Christen des Ostens wir bereits hingewiesen haben. Wenn sich in allen Kirchen der Einfluß der liturgischen Traditionen von Jerusalem und Antiochien in beherrschender Weise zur Geltung gebracht hat, so ist doch folgendes gewiß: Nicht allein das Zeremoniell, sondern selbst die Konzeption vom Verhältnis des Menschen zu Gott in der liturgischen Feier, sind im gesamten Orient von einer vorchristlichen Idee vom Sakralen (sacré) beeinflußt worden, deren besonderen Ausdruck der byzantinische Kaiserkult bildet. Die Fachleute für die byzantinische Liturgie [10], wie für die byzantinische Kunstgeschichte[11] sind sich darüber einig, daß es einige große Epochen gibt, von denen jede einzelne ihre charakteristischen Eigenarten hat: die Justinianische Ära, die Zeit der Makedonischen Kaiser, der Komnenen, der Palaiologen. Es wäre wichtig, nach den von jeder von ihnen bevorzugten Formen des sakralen Ausdruckes zu suchen. – Und den zweiten, noch umfangreicheren Bereich bildet der gesamte Fragenkomplex des «christlichen Hellenismus'» und seiner Beziehungen zur byzantinischen Kultur. Hier fehlt immer noch eine ernsthafte Untersuchung, ohne die jede Diskussion über die spezifisch christlichen Züge der sakralen Ausdrucksformen, an denen der christliche Osten festhält, der soliden Grundlage entbehrt.

[1] Le sens théologique de la révolution technique et sociale: Contacts 59–60 (1967) 232.

[2] Vgl. G. Dumezil, La religion romaine archaique (Paris 1966) 136; H. Fugier, Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine (Paris 1963).

[3] Sacrum quidem hoc solum existimatur quod ex auctoritate populi romani consecratum est = Instit. 1, 5.

[4] Quod autem privati suae religionis causa deo dedicent, id pontifices romani non existimare sacrum (424 I. in Digesta 1, 8, 6, 3, vgl. Art. Consecratio = RAC III, 270).

[5] Vgl. E. Bartsch, Die Sachbeschwörung der römischen Liturgie = LWQF 46 (Münster 1967).

[6] H. X. Arquillière, L'augustinisme politique (Paris 1934).

[7] L. Gardet, La Cité musulmane (Paris 1954).

[8] Vgl. Y. N. Lelouvier, Perspectives russes sur l'Eglise (Paris 1968) 127.

[9] Konferenztexte: Contacts 59–60 (1967) 3–4.

[10] H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie (Sophia 5) (Freiburg 1964).

[11] Ch. Delvoye, L'art byzantin (Paris 1968).

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS

geboren am 19. Mai 1914 in Vienne (Frankreich), Dominikaner, 1945 zum Priester geweiht. Er studierte in Le Saulchoir, an der Universität von Lyon und an der Sorbonne von Paris, beschloß seine Studien mit Hochschuldiplomen, mit dem Lizentiat in Philosophie, mit dem Lizentiat und Lektorat in Theologie. Seit 1956 ist er Professor für orientalische Liturgien am Institut Supérieur de Liturgie in Paris.

Dominique Julia
Willem Frijhoff

Der französische Priester in der modernen Zeit

Die jüngsten Diskussionen über den sozialen Status des Priesters gehen den Historiker soweit an, wie er davon überzeugt sein darf, darin Auswirkungen der Vergangenheit erkennen zu können. Die Bestimmung des Hemmungsfaktors, den diese Vergangenheit darstellt, die wie eine unbewußte Kraft in unseren heutigen Alltag hineinwirkt, ist eine für unsere Zeit wesenhafte Aufgabe. Wie konnte die Konzeption des von der Welt «getrennten» Priesters entstehen? Wie war es möglich, daß diese radikale Abtrennung so lange Zeit Bestand hatte? Wir möchten anhand neuerer Arbeiten einige Grundzüge aufzuzeigen suchen, uns dabei aber auf die Situation in Frankreich beschränken. Natürlich würde eine vergleichende Untersuchung im gesamteuropäischen Rahmen eine in größere Tiefe dringende Durchleuchtung der Sachverhalte ermöglichen. Doch scheint uns eine solche Ausweitung beim gegenwärtigen Stand der Dinge noch recht schwierig.[1]

1. Die Tridentinischen Dekrete

Die Definition des Priesters in der modernen Zeit geht auf die Tridentinischen Dekrete zurück. Diese sind von einer zweifachen Absicht beherrscht: eine dogmatische Antwort auf die Leugnung des Sakramentes des Ordo von seiten Luthers zu geben[2], und eine Reform herrschender Mißstände zuwege zu bringen. Das dogmatische Dekret vom 15. Juli 1563 (23. Sitzung) betont die wesenhafte Verbindung von Opfer und Priestertum. Von Christus eingesetzt, hat das Priestertum eine Sendung, die der zweifachen Befugnis entspricht: Brot und Wein zu *verwandeln* und Sünden zu vergeben. Dabei ist die Vollmacht und der Auftrag der Verkündigung im gleichen Maße stillschweigend übergangen, wie die Reformatoren das kirchliche Amt speziell darauf reduzieren wollten. Übertragen durch ein wirkliches Sakrament (wodurch Luthers Behauptung zurückgewiesen wird, die Zeremonien der Ordinierung seien rein menschliche Erfindung), trägt der Ordo dazu bei, der Kirche ihre *hierarchische Struktur* zu geben: In der Kirche kommen die geistlichen Vollmachten stets von oben herab, das heißt: übertragen von Christus und nicht von den Gemeinden durch Delegation.

Vom Standpunkt der Lehre aus gesehen, steht daher der Priester *über* dem Laien, wodurch sich die Art ihrer Beziehungen zueinander bestimmt. Hierzu äußert sich mit aller denkbaren Klarheit und Ausdrücklichkeit das Reformdekret vom 17. September 1562 (22. Sitzung), das eine vollkommen logische Folgerung der Lehraussage bildet: «Nichts unterweist mehr und führt die Menschen anhaltender zur Frömmigkeit und zu den heiligen Übungen, als Leben und Beispiel derer, die zum heiligen Dienst geweiht sind. Denn da man sie in eine über den weltlichen Dingen stehende Ordnung erhoben sieht, richten alle anderen die Blicke auf sie wie auf einen Spiegel und nehmen sie zum Beispiel dessen, was sie selbst nachahmen sollen. Daher müssen die Kleriker, deren Bestimmung es ist, den Herrn zum Anteil zu haben, ihr Leben und ihr gesamtes Verhalten so einrichten, daß sie in ihrer Kleidung, ihrem äußeren Auftreten, ihren Handlungen, ihren Reden und in allem übrigen, nur Ernst, Bescheidenheit und eine mit der Religion in Einklang stehende Haltung an den Tag legen» (Kap. 1). Hier haben wir das Porträt des Priesters in der modernen Zeit: Er wird vor allem als *verschieden* (vom Nichtpriester) verstanden.

2. Der Priester nach dem Bilde Bérulles

Die Ecole Française des 17. Jahrhunderts führt das Lehrwerk des Konzils von Trient fort und konzentriert ihre Überlegungen auf den Priester. Aus der Vereinigung mit dem menschgewordenen Wort, mit Jesus, dem alleinigen Priester und vollkommenen Mittler für alle Ewigkeit, leitet sich logisch die Bérullesche Spiritualität des Priestertums ab, die der gesamten pastoralen Reform des 17. Jahrhunderts ihren Stempel aufdrückt.[3] «Durch das Priestertum Christi ziehen wir die Person Christi an und handeln in seinem Namen und an seiner Stelle.» Daher ist die *Heiligkeit* (sainteté) des Priesters unbedingt notwendig: Er soll nicht allein durch die Ausübung seiner Konsekrationsvollmacht und seiner Autorität, sondern «durch die Art und Verfassung seines Wesens und seines inneren wie äußeren Lebens»[4] Priester sein. Der Zustand der Passivität und der mystischen Vereinigung bildet nach Bérulle die moralische Welt des Priesters, der die mystische Einheit zwischen seiner Funktion und seinem Leben verwirklichen soll. Damit steht der

Priester, als Mann des Gebetes, der Aufopferung und der Kontemplation, auch in der von Gott geschaffenen Ordnung, die gleichsam eine logische Folge des Mysteriums der Menschwerdung bildet, *über den Gläubigen*. Die mystische Hierarchie der Seelen und die kirchliche Hierarchie müssen übereinstimmen: «Innerhalb der von Gott errichteten Ordnung gibt es zwei Arten Menschen: die einen, die den Geist, das Licht und die Gnade Jesu empfangen, und die anderen, die sie mitteilen. Die erste Gruppe sind alle Gläubigen, die zweite die Priester und die Oberen, die ihren Einfluß auf die Niederen ausüben und die höherenEngel nachahmen sollen.»[5] Der Priester ist also zwar der Mann, der lehrt und unterrichtet (Verkündigung) und die Sakramente verwaltet (Autorität), ist und bleibt aber zunächst der Mann des Gebetes, der durch seinen Stand zur Heiligkeit (sainteté) bestimmt ist.[6] Daher betonen auch alle geistlichen Schriften dieser Zeit die außerordentliche *Würde* des kirchlichen Standes, die persönliche Lebensweise, die ihn von den Laien unterscheiden muß, und die äußeren Zeichen, welche die innere Vollkommenheit sichtbar machen sollen. Das von den Vertretern dieser geistlichen Schule vorgelegte Ideal ist letztlich nichts anderes als eine Reaktion auf die wenig rühmliche Situation, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Frankreich herrschte. Man braucht nur die *Cahiers de doléances des paroisses du Baillage de Troyes pour les Etats Généraux de 1614* (Beschwerdeschriften der Pfarreien der Grafschaft Troyes an die Generalstände von 1614)[7] zu lesen, um sich darüber klar zu werden. Das volkstümliche Ideal berührt hier – obwohl wir noch nicht genau wissen, wer diese Schriften verfaßt hat – das geistliche Modell und fordert von der Geistlichkeit, die nach den Wirren der Religionskriege als unwissend, dem Trunk ergeben und genußsüchtig dazustehen scheint, eine ihrem Amt entsprechende Würde. Um ihre Auswirkungen richtig ermessen zu können, darf man nicht vergessen, daß diese Bewegung der pastoralen Reform sich über ein ganzes Jahrhundert erstreckt. Doch wird sie durch die hierarchische Struktur der politischen Gesellschaft gefördert, in deren Rahmen sie vor sich geht. Die Geistlichkeit bleibt bis 1789 der erste Stand des Reiches, – ein Stand, der die Vorrechte steuerlicher und gerichtlicher Exemtion sowie eine Anzahl Ehrenvorrechte genießt.[8] Die tridentinische Definition des Priestertums als *über* den Laien stehend und von diesen *verschieden*, findet in dieser Situation ganz natürlich einen ausgezeichneten Ansatzpunkt. Ebenso begünstigt das System der Benefizien, nachdem einmal die schlimmsten Mißstände abgestellt waren, die sein Funktionieren beeinträchtigten (Kumulation, Simonia confidendialis), die soziale Eingliederung des Priesters, da es sich bei seinem Amt um eine «Dignität mit ordentlicher Funktion in der Kirche, die Anrecht gibt auf den Genuß von Einkünften»[9], handelt. Auf Grund der jüngsten Forschungen gewinnt man den Eindruck, als hätten die Einkünfte aus diesen Benefizien den Pfarrern gestattet – wenn auch nicht gerade in Wohlstand, so doch bedeutend besser zu leben, als es die Klagen aus den Kreisen der Geistlichkeit vermuten ließen. Eine theoretisch geschlossen christliche Gesellschaft findet sich bereit, ihre Geistlichkeit auf Grund der hervorragenden Dienste zu bezahlen, die sie ihr leisten: Dienste, die noch von allen anerkannt werden. Selbst in den Beschwerdeschriften von 1789 ist der soziale Status des Priesters noch nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Wogegen darin vor allem angegangen wird, ist die mißbräuchliche Entfremdung des Zehnten zugunsten der großen Abteien auf Grund ihres Rechtes der «cura primitiva».

Das geistliche Modell des Priesters, der radikal von der als schlecht angesehenen Welt abgeschnitten lebt, führt zu einer «betonten Klerikalisierung» des Priesterstandes. Die Bildung des Priesters bleibt im rein Theologischen stehen und das gerade in einem Augenblick, in dem die allgemeine Kultur und Bildung immer stärker weltlich wird und der gewaltige Aufstieg der exakten Wissenschaften seinen Anfang nimmt.[10] Diese Wandlung sollte erst geraume Zeit später – nach einer Inkubationszeit von zwei Jahrhunderten – spürbar werden. Ebenso sicher wurde die *Verschiedenheit* des Priesters (vom Nichtpriester) im Laufe des 19. Jahrhunderts immer weniger als *funktionell* und immer mehr als *kulturell* begründeter Unterschied verstanden.[11] Das Sakrale (sacré), dessen Träger der Priester ist, wird immer weniger anerkannt, je mehr es ganz einfach als der *Rest* erscheint: als das, was dem Priester durch die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft noch nicht genommen ist. Zum Zustandekommen dieser Auffassung hat der Priester selbst, wenn auch unbewußt, nicht wenig beigetragen: indem und in dem Maße wie er die religiöse Handlung verdinglicht hat, indem er sie in eine ganz bestimmte sakramentale Praxis verlegte, indem er aus Grundsatz alles davon ausschloß, was sich mehr oder weniger seiner Autorität entzog: volkstümliche Feste, Wallfahrten, «abergläubische Praktiken», kurzum alles, was nach seiner Meinung zu «Mißbräuchen» Anlaß geben konnte. Es kam also von seiten der Geistlichkeit zu einer gewollten

Einschränkung dessen, was als religiös definiert wurde, indem man von vornherein einen scharfen Trennungsstrich zog zwischen dem, was apriori Weizen und apriori Unkraut war und möglicherweise im Grunde nur eine Scheidungslinie zwischen verschiedenen kulturellen Ebenen darstellte (der «bürgerlichen» und städtischen Kultur des Pfarrers [12] und der Kultur breiterer Volksschichten). Das ganze 18. Jahrhundert hindurch läßt sich eine wachsende Moralisierung des klerikalen Vokabulars beobachten [13]; und es ist gewiß kein Zufall, wenn bei den Visitationen des 18. Jahrhunderts sehr häufig die Frage laut wird: «Welches sind die hauptsächlichsten Mängel bei den Angehörigen dieser Pfarrei; welches sind ihre Stärken und ihre Schwächen?» So wird ein «objektives» moralisches Gitter aufgerichtet, das von Anfang an jede Auseinandersetzung mit den weltlichen Realitäten ausschließt und zu einem abstrakten Gesetz wird, fern von den Menschen und ihren Sorgen und Anliegen. Daher rührt vielleicht auch deren fortschreitender Interessenschwund und das immer noch so wenig bekannte Phänomen der «Entchristlichung».[14]

3. Das neue Priesterbild

In diesen Zusammenhang fällt der große Schnitt der Französischen Revolution. Er hat letztlich nur die trennenden Gräben bloßgelegt oder verewigt. Von nun an gibt es eine *bürgerliche* Ordnung mit ihren eigenen Gesetzen und Institutionen, und die katholische Religion ist nur noch die der Mehrheit der Franzosen. Der heftige Streit um die *Schule* [15], der sich über das ganze 19. Jahrhundert hinzieht und die beiden Parteien von unversöhnlichen Widersachern: Lehrer und Pfarrer, Antiklerikale und «Klerikale», schafft und in der beiderseitigen Ideologie Gestalt gewinnt, kennzeichnet vielleicht besser als jedes andere Beispiel die Weigerung der Kirche, die eingetretene Säkularisierung anzuerkennen. Daher die steigende Zahl der kirchlichen Schulen (écoles libres) und der kirchlichen Vereine (œuvres), in denen der Geistliche die maßgebliche Rolle spielt, in der Absicht zu bewahren und zu retten, was vor einer zutiefst den Kräften Satans verfallenen Welt noch bewahrt und gerettet werden kann. Eine typische Rückzugsreaktion eines vergreisenden Organismus', der sich verzweifelt an Formen aus früheren Lebensphasen klammert: die alte, untergegangene christliche Gesellschaft und ihre Ordnung.

Erst in den Jahren 1890–1900 erleben wir das Entstehen einer neuen Konzeption vom Priester und seiner Rolle in der Gesellschaft: Die wesentliche Trennungslinie verläuft nicht mehr zwischen Priester und Laie, sondern zwischen Christen und Nichtchristen. Das Aufbrechen neuer Ideen, das zu dieser Zeit hinter Bewegungen wie *Sillon* oder *Démocratie chrétienne* und den kirchlichen Kongressen von Reims (1896) und von Bourges (1900) sichtbar wird [16], ist in dieser Hinsicht entscheidend. Der Gedanke, daß der Priester «zum Volk gehen» und eine «soziale Religion» predigen soll, greift um sich. Ja mehr noch: Unter den christlichen Demokraten kommt die Idee zum Durchbruch, daß der Priester sich von *Berufs wegen auf eine gleiche Ebene* mit der Masse, der er das Evangelium zu verkünden hat, stellen müsse: Die Verkündigung des Evangeliums muß «von unten» und nicht mehr «von oben» erfolgen.[17] Natürlich lag die Idee des Arbeiterpriesters praktisch noch außerhalb des Blickfeldes [18], doch vertrat man bereits den Standpunkt, es müsse Priester als Journalisten, Konferenzredner, Wirtschaftler und Abgeordnete geben. Die demokratische Methode der Verkündigung des Evangeliums, bei der der Priester nicht mehr *über* den Menschen steht, zu denen er spricht, weckt beim Priester selbst ein ganz neues, tiefes Verlangen: das Verlangen wieder Mensch zu werden, als Mensch *wiedergeboren* zu werden: «Könnte es denn keine Wallfahrt der Priester geben, die *hingehen, sich zu Menschen taufen zu lassen*, die hingehen, die Ketten eines abscheulichen Systems abzuschütteln, in dem der Vikar nur vom Standpunkt des Pfarrers aus denkt, der Pfarrer nur vom Standpunkt des Bischofs und der Bischof nur vom Standpunkt der Regierung aus?» [19] Hier wird also nicht mehr und nicht weniger als die Stellung der Kirche in der Gesellschaft und die gesamte geistliche Erziehung in Frage gestellt. Solche Ideen hatten natürlich in dem herrschenden Klima der Separation (1905)[20] und bei der Verhärtung des römischen Standpunktes keinerlei Chance, zum Zuge zu kommen. Und doch waren sie zukunftsträchtig.

4. Die heutige Problemlage

Alle bisher aufgezeichneten Entwicklungslinien konvergieren zur gegenwärtigen Problematik des Priestertums. Charakteristisch für das 20. Jahrhundert, das Jahrhundert des Laien, ist vor allem das brennende Interesse für den Priester.[21] Hier besteht nur scheinbar ein Widerspruch, denn wenn der Priester Interesse erregt, dann als soziales Paradox. In ihm, der bisher einziger qualifizierter Deuter der irdischen Realitäten war, kristallisieren sich

die Probleme der Akkulturation der Kirche. Nun hat aber die Laisierung der bürgerlichen Zivilisation ihn auch noch den letzten Bereich seiner sozialen Rolle gekostet. Nachdem ihm das Wort genommen ist, läuft er Gefahr, sich angesichts der «ignominia saeculi» im Kult zu verschanzen (E. Renan). Doch die Beschränkung allein auf den *geistlichen* Dienst an dem Bereich des verdinglichten Heiligen (sacré) muß ihn in einer säkularisierten Gesellschaft, in der «die berühmte Formel: *Wer arbeitet, betet* – endlich einen Sinn bekommen hat»,[22] zutiefst unerfüllt und unbefriedigt lassen. Zwei Reihen von Ereignissen mußten zusammentreffen, damit ein *allgemeines* Bewußtwerden dieser Wandlung sich zeigte und dem Priester helfen konnte, aus seiner Isolierung herauszutreten.

Zunächst ändert sich nach der Periode der Separation die Situation des Priesters als solche. Der Tiefstand in der Zahl der geistlichen Berufe beunruhigt die Kirche außerordentlich.[23] Der Verlust der Einkünfte führt nach und nach zu einer Wiederaufwertung der manuellen Arbeit. Die Erfahrung der beiden Weltkriege bewegt viele Priester, ihren Beruf in einer ebenso inkarnierten wie improvisierten Weise zu leben, die Tiefe der Trennungsgräben auszuloten und sich um ein Bild von den eigenen Werten der säkularisierten Welt zu bemühen.[24] Das Vorhandensein einer massiven «Nichtchristenheit» zeichnet sich vor den Augen des Priesters ab und veranlaßt ihn, seine priesterliche Funktion im *missionarischen Sinne* neu zu bestimmen.[25]

Auf der anderen Seite erleben wir das apostolische Erwachen der Laienschaft.[26] Auf dem Boden, den das soziale Christentum bereitet hat, führt ein gleiches Bewußtwerden von den Ausmaßen der religiösen Rezession zur Gründung der *Katholischen Aktion*. Ihr Kennzeichen ist ein «totales» Christentum, in dem die persönliche Vervollkommnung über die kirchlich-amtlichen Betätigungen hinausgeht und in ein *soziales* Apostolat einmündet. Wenn sich die Laienschaft in dieser Weise ihrer eigenen Sendung bewußt wird und sich nicht mehr vom Priestertum her definiert, so wird eine Neubestimmung des gegenseitigen Verhältnisses unerläßlich. Zugleich damit fällt das tridentinische Bild einer Kirche der Kleriker.

So ist der Priester in das Bewußtsein von seiner beruflichen Unproduktivität hineingedrängt und sich zugleich über seine Rolle innerhalb der Kirche nicht mehr klar. Jedenfalls aber hat die Erfahrung, die ihm zuteil geworden ist, in ihm die Geringschätzung der Welt aufgehoben, und seine Hoffnung hat sich dadurch neu belebt. Er entdeckt nun zweierlei: die Aktualität eines *Draußen* und den praktischen Primat des *Gelebten*. Unter dem Druck der soziologischen Phänomene zeichnet sich von den Jahren 1930–40 an eine Überprüfung der pastoralen Tätigkeit ab, die verbunden ist mit einer theologischen Neubestimmung. Langsam aber sicher vollzieht sich ein Übergang von der Ortho-doxie zur Ortho-praxie. Die apostolische Präsenz gewinnt die Oberhand über die rituelle Handlung. Die Theologie der priesterlichen Eigenschaften und Merkmale tritt in den Hintergrund vor der Theologie der Sendung, die vom Zweiten Vatikanum für gültig erklärt worden ist.[27] Die moralische Heiligkeit weicht den missionarischen Tugenden, die nicht mehr vom Priester selbst her, sondern im Hinblick auf die *Anderen* verstanden werden, gleich ob im Sinne einer Eroberung oder im Sinne des Dialogs. Die Aufmerksamkeit des Priesters verlagert ihren Schwerpunkt: Die globale Bildung ist abgelöst durch die Welt der Arbeit, verstanden als wahrer Platz bewußten Lebens. Seine materielle Situation entwickelt sich im übrigen häufig in Richtung auf die Situation eines marginalen Proletariates zu. So weicht der tridentinische Priester, der die globale Wahrheit einer ganz christlichen Zivilisation *lehrt*, einem Priester, der die irdischen Wirklichkeiten in einer emanzipierten Kultur *lebt*, um ihre gelebte und erlebte Wahrheit zu entdecken. Er ist *weder höherstehend noch verschieden*, denn der Klerikerstand, der vom 16. bis 18. Jahrhundert selbstverständlich war, hat in einer gewandelten Gesellschaft seinen Daseinsgrund verloren. So stellt sich die Erfahrung der Arbeiterpriester [28] als radikaler Bruch mit dem alten System der Christenheit dar, in dem die Absonderung des Priesters als solche den authentischen Charakter seiner Botschaft gewährleisten konnte. Im gleichen Sinne bemüht sich die Mission de France[29], die überalterten Territorialstrukturen zu überwinden. Der Priester gelangt also dahin, daß er sich vor allem danach beurteilt, wie er «im Leben der Menschen präsent ist». Das befreiende Wort will an die Stelle der in eine kultische Sakralität eingehüllten Botschaft treten: Der Priester will wieder der Mensch der gelebten Kommunikation werden.[30] Die oftmals noch schlecht informierte öffentliche Meinung folgt dieser Entwicklung mit einer gewissen Verspätung.[31]

5. Zwei grundlegende Optionen als Möglichkeit

Die Wandlung der Orientierung zeigt sich auf zweierlei Weise. Zunächst einmal heben sich die äußeren

Schranken: Die Soutane verschwindet ebenso wie das klerikale Seminar.[32] Auf der anderen Seite beobachten wir einen langsamen Neuaufbau der priesterlichen Funktion: Ein Nachwuchs von älteren, erfahreneren Männern zeichnet sich ab[33]; ein neuer, stärker gemeinschaftsbezogener und beweglicher Lebensstil entwickelt sich;[34] Kader und Methoden des Apostolates bekommen eine neue Gestalt[35]; das Priestertum professionalisiert sich.[36] Auf diese Weise hofft man zu maximalen Kommunikabilitätsbedingungen zu gelangen.

Doch an dieser Stelle setzt die allgemeinere Problematik der Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft ein, die gestern wie heute ständig hinter der Frage nach dem priesterlichen Stand steht. Hier lassen sich zwei grundlegende Optionen unterscheiden[37]: auf der einen Seite eine *lehrende* Kirche, die sich in die heutige Zivilisation hineinstellt, um dort ihre Botschaft mitzuteilen; auf der anderen Seite eine Kirche des *Zeugnisses*, die einer Zivilisation gegenüber, welche das Spezifische des Heiligen (sacré) aufzulösen trachtet, ihren Standort bezieht, das bedeutet: eine Tendenz zur Modernisierung oder eine Tendenz zur Entäußerung. Je nachdem für welche der beiden Möglichkeiten man sich entscheidet, wird sich ein anderer Priestertyp ergeben: entweder der Priester, der bezeugt und bestätigt, oder der Priester, der bestreitet und Einspruch erhebt. Doch schon zeichnet sich zugleich in unserer immer beweglicher werdenden Gesellschaft ein dritter Typ ab: der Priester, der in einer Person beide Formen der Konfrontation auf sich nimmt, der die Wirklichkeit der säkularisierten Welt voll und ganz anerkennt, sich dabei aber mit den Formen und inneren Strukturen dieser Weltlichkeit kritisch auseinandersetzt (und im äußersten Falle gegen sie Stellung nimmt).

Die drei Schwerpunkte der Priesterproblematik in der heutigen Zeit – (weltliche) Berufstätigkeit, Pflichtzölibat und Autoritätsstrukturen – treten in enge Verbindung mit diesem Konflikt der Optionen. Das ist kein Zufall, denn Arbeit, Geschlechtlichkeit und kritische Funktion bilden die konstituierenden Bereiche des menschlichen Lebens, für den Laien wie für den Priester. Hier wird ein befreiendes Wort vom Priester erwartet, sei es durch sein Reden, sein Handeln oder ganz einfach durch seine Anwesenheit. Die Frage stellt sich also in folgender Form: Muß die eingeleitete «Entklerikalisierung»[38] total sein,[39] oder muß sie an einer Grenze haltmachen, die im *voraus* durch die Rolle des Priesters als Mittler zwischen Transzendenz und Welt gezogen ist?[40] Macht es dem Priester seine Sendung zur Pflicht, sich wieder voll und ganz in die Gesellschaft hineinzustellen oder aber als Vermittler geistigen Lebens und geistiger Anregung außerhalb von ihr zu bleiben? Das ist heute die grundlegende Alternative. Wir möchten hier zwei persönliche Bemerkungen einfügen. Was den priesterlichen Zölibat anbetrifft, so erscheint uns jeglicher Versuch einer echten Wertung schon in den Voraussetzungen verfälscht durch die geltende gesetzliche Verpflichtung. Erst nach der Aufhebung der Tabus (die Überbleibsel des einstigen Klerikerstandes sind) kann man zum wahren Sinn der Charismen zurückfinden, gleich wozu man sich entscheidet. Hinsichtlich der weltlichen Berufstätigkeit des Priesters kann man, ohne damit in eine falsche Romantik des Arbeitertums abzugleiten, doch mit einiger Sicherheit sagen, daß eine unzureichende Integration in der Gesellschaft die Weitergabe der Botschaft, also gerade das Ziel der priesterlichen Sendung, wirkungslos macht. Überdies können diese Probleme erst dann in befriedigender Weise gelöst werden, wenn man von neuem den Platz des Amtspriestertums und des Allgemeinen Priestertums der Gläubigen bestimmt hat, und zwar theoretisch wie von der Erfahrung aus. Darf man hoffen, daß die Glieder, welche die Kirche konstituieren, also auch die Laien und nicht mehr das Corpus der Führenden allein, endlich zur Frage der Sendung des Priesters ein Wort mitzusprechen haben?

Jedenfalls muß der Priester, so scheint uns, wenn er wieder zu dem spezifischen Gehalt seiner Rolle zurückfinden will, bereit sein, immer in einer gewissen Weise «der Andere» zu sein – nicht weil er von der Welt isoliert wäre, sondern weil seine Botschaft mit dem Feuer spielt.

[1] P. Pierrard, Le prêtre français (Paris 1969) (Gesamtuntersuchung).

[2] A. Duval, Les données dogmatiques du Concile de Trente: Bulletin du Comité des Etudes 38–39 (1962) 448–472.

[3] H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Bd. 3 (Paris [2]1967); P. Cochois, Bérulle et l'Ecole française, (Paris 1963); J. Chone, La spiritualité sacerdotale, XVIIe siècle, 62–63 (1964) 112–132; P. Broutin, La réforme pastorale en France au XVIIe siècle, Bd. 2 (Tournai 1956).

[4] P. de Bérulle, Formulaire des Vœux de servitude à Jésus et Marie = Œuvres complètes (Migne) 630.

[5] P. de Bérulle, Opuscules de piété 191 aaO. 1268.

[6] Im 17. Jahrhundert orientiert sich der fromme Laie an den priesterlichen Tugenden: Gebetsübungen, Schriftlesung, Mildtätigkeit an den Armen. Er unterscheidet sich jedoch dadurch von dem Kleriker, daß er sich nicht aus der Welt zurückziehen muß. Das Eremitentum der Laien von Port Royal wurde von der Welt, die sie verschmähten, als akute Gefahr empfunden. – Vgl. C. Bertholet du

Chesnay, La spiritualité des laics, XVIIe siècle 62–63 (1964) 30–46.

[7] Hersg. von Y. Durand (Trav. Centre Rech. Civil, Eur. Mod. 4 [Paris 1966[5]]).

[8] P. Blet, L'ordre du clergé au XVIIe siècle: Rev. Hist. Egl. de France 54 (1968) 5–26.

[9] C. Loyseau, Du droit des offices, I, 1; eine allgemeine Untersuchung über die Einkünfte der Kleriker steht noch aus – vgl. J. Meuvret, La situation matérielle des membres du clergé séculier dans la France du XVIIe siècle: Rev. Hist. Egl. de France 54 (1968) 47–68.

[10] A. Degert, Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution, Bd. 2 (Paris 1912); R. Darricau, La formation des professeurs de séminaires au début du XVIIIe siècle (Plaisance 1966); G. Gusdorf, La révolution galliléenne, 2 Bde. (Paris 1969).

[11] J. Rogé, Le simple prêtre, sa formation – son expérience (Tournai 1965); die Ausbildung des Priesters, Untersuchung der Zeit von 1895–1939.

[12] Die jüngsten Untersuchungen zeigen, daß die Geistlichkeit zur Zeit des Ancien Régime größtenteils dem kleinen und mittleren Bürgertum entstammte; vgl. P. Goubert, Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730 (Paris 1960) 198–206; D. Julia, Le clergé diocésain du diocèse de Reims à la fin du XVIIIe siècle: Rev. Hist. Mod. Contemp. 13 (1966) 195–216.

[13] B. Groethuysen, Les origines de l'esprit bourgeois en France, Bd. 1 (Paris 1927).

[14] R. Rémond, Die Entchristlichung in Frankreich: Concilium 7 (1965) 611–615; zum Problem der Geringschätzung der irdischen Realitäten, vgl. L. Perouas, Le diocèse de la Rochelle de 1648 à 1724 (Paris 1964).

[15] A. Prost, Histoire de l'enseignement en France, 1800–1967 (Paris 1968) 155–222. Das Problem der Säkularisierung des Unterrichtes war bereits 1762 (Ausweisung der Jesuiten) angeschnitten worden, vgl. Caradeuc de la Chalotais, Essai d'éducation nationale ou plan d'études pour la jeunesse (1763).

[16] R. Rémond, Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges, 1896–1900 (Paris 1964); vgl. J. M. Mayeur, Un prêtre démocrate, l'abbé Lemire (Paris-Tournai 1969).

[17] M. Montuclard, Conscience religieuse et démocratie (Paris 1965) 173–181.

[18] Mit einer Ausnahme, nämlich dem Journal d'un prêtre d'après-demain (1902–1903) von Abbé C. Calippe (hrsg. von E. Poulat [Paris-Tournai 1961]).

[19] L'abbé P. Darby, zitiert von M. Montuclard aaO. 179.

[20] X. de Chalendar, Les prêtres au Journal Officiel, 1887–1907, 2 Bde. (Paris 1968).

[21] Allerdings darf man auch das nicht über Gebühr dramatisieren. Eine ernsthafte Berechnung zeigt, daß die Anzahl der Bücher über den Priester in Frankreich zwischen 1939 und 1968 kaum mehr gewachsen ist (ca. 20–25 Titel pro Jahr). Seit 1964 werden dabei Bücher mit vorherrschend problematischer Note zahlreicher, wobei die Bezeichnung «Priester-(sacerdoce)» zugunsten des Begriffes «Presbyter (prêtre)» in den Hintergrund tritt. Bleiben noch die Auflagenhöhe und die Leserkategorien zu untersuchen.

[22] J. Jaurès, La question religieuse et le socialisme (Paris 1959), 46.

[23] D. Julia, La crise des vocations, essai d'analyse historique: Etudes (1967) 238–251, 378–396.

[24] E. Poulat, Naissance des prêtres ouvriers (Paris-Tournai 1965).

[25] H. Godin–Y. Daniel, La France pays de mission? (Paris [7]1962).

[26] A. Dansette, Destin du catholicisme français, 1926–1956 (Paris 1957).

[27] J. Moingt, Caractère et ministère sacerdotal: RSR 56 (1968) 563–590; Les Prêtres, décrets «Presbyterorum ordinis» et «Optatam totius», Text und Kommentar unter der Leitung von J. Frisque und Y. Congar = Unam sanctam 63 (Paris 1968). Die fortlaufende Änderung der Titel für die verschiedenen Schemata von «Presbyterorum ordinis» (De clericis – De sacerdotibus – De ministerio et vita presbyterorum) vermitteln geradezu einen Überblick über die Geschichte des Priestertums seit Trient; vgl. R. Wasselynck, Les prêtres: élaboration du décret «Presbyterorum ordinis» de Vatican II (Paris 1968) 2 Bde.

[28] Vgl. E. Poulat aaO. 15–34 bringt eine kritische Bibliographie.

[29] J. F. Six, Cheminements de la Mission de France, 1941–1966 (Paris 1967).

[30] M. Bellet, La peur ou la foi, une analyse du prêtre (Paris [5]1968).

[31] J. Maitre, Les prêtres vus par l'opinion publique = Le clergé français (Paris 1967) 227–253; Les Français et le prêtre (Umfrage Sofres): DC 50 (1968), Sondernummer.

[32] G. Artaud, Le jeune séminariste: Vocation, Nr. 245 (1969) 7–107.

[33] P. Huot-Pleuroux, Nouvelles méthodes de recrutement et de formation: Le clergé français (Paris 1967) 141–225. – Auf Grund der speziellen missionarischen Situation in China hatte man sich dort bereits 1667 nach erwachsenen Männern als Kandidaten umgesehen, vgl. Zum Andenken an F. de Rougemont: AnBoll 23 (1914) 279–293.

[34] A. Manaranche, Prêtres à la manière des apôtres (Paris 1967).

[35] F. Connan–J. C. Barreau, Demain, la paroisse (Paris 1966).

[36] P. Huot-Pleuroux, La formation permanente du clergé (Paris 1969).

[37] F. A. Isambert, «Nouveaux prêtres» ou «aggiornamento» du clergé français = Tendances et volontés de la société française (Paris 1966) 322–346.

[38] J. Duquesne, Demain, une église sans prêtres? (Paris 1968); I. Illich, Métamorphose du clergé: Esprit 35 (1967) 584–601; B. Lagrange, Un autre prêtre (Paris 1968), bringt u.a. die Artikel von M. Oraison: Le Monde (9.–10. April 1968). – Zum Thema einer Annäherung an den Marxismus vgl. A. Casanova, Le concile et le malaise des prêtres: La Nouv. Critique, Nr. 12 (1968) 15–22. Zur Frage der (weltlichen) Berufstätigkeit, vgl. A. Monjardet, Autre prêtre autre Eglise (Paris 1967); E. R. Wickham – J. Rowe, Mission industrielle ou prêtres ouvriers? (Paris 1967); dieses englische Buch veranschaulicht in eindrucksvoller Form den Konflikt zwischen den Optionen. Zum Thema Zölibat: M. Oraison, Le célibat, aspect négatif – réalités positives (Paris 1966); J. P. Audet, Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise (Paris 1967); der Autor zeigt, daß der Pflichtzölibat mit der zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert erfolgten Sakralisierung des kirchlichen Dienstes verbunden ist.

[39] So zum Beispiel J. Duquesne, aaO.; I. Illich, aaO.; A. Monjardet, aaO. Diese totale Entklerikalisierung tauft M. Oraison «déclergification».

[40] In diesem Sinne z. B. J. Laplace, Le prêtre à la recherche de lui-même (Paris 1969); M. Aumont, Le prêtre, homme du sacré (Paris 1969); R. Coste, L'homme-prêtre (Paris 1966).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DOMINIQUE JULIA

geboren am 2. Februar 1940 in Chissey en Morvan (Frankreich), Katholik. Er studierte in Paris (Ecole Normale Supérieure und Sorbonne) und wurde 1964 Agrégé in Geschichte. Seit 1965 ist er an der Sorbonne Assistent für neue Geschichte und Zeitgeschichte. Er veröffentlichte mehrere Beiträge über Geschichte und Religionssoziologie.

WILLEM FRIJHOFF

geboren am 31. Mai 1942 in Zutphen (Niederlande), 1966 zum Priester geweiht. Er studierte am Studienhaus Dijnselburg Philosophie und am Studium Rijsenburg Theologie. Seit 1966 studiert er an der philosophisch-historischen Fakultät von Paris.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats
Mit einem Beitrag von Josef Smolik

Revolution und Säkularisation

Revolution, Aufklärung, Entsakralisierung, Säkularisierung sind anscheinend verschiedene Etappen eines geschichtlichen Prozesses, der im 19. Jahrhundert begann und jetzt noch im Gange ist.[1] Wenn die Kirche mit diesem Faktum in Zusammenhang gebracht wird, begegnet man völlig entgegengesetzten Standpunkten: Man sieht die Kirche als Institution, die der Revolution genau so zum Opfer fallen muß wie eine veraltete Staatsinstitution; aber man begegnet auch Auffassungen, die die Kirche als Keimstätte von allerlei Revolutionen betrachten.[2] Als eine Art Norm nähme man dann gern die Kirche der ersten Jahrhunderte.[3] Schwierig ist dabei jedoch, daß gerade die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte zu den am meisten unterentwickelten Gebieten der Kirchengeschichte gehört.[4] Dabei ergibt sich noch eine andere Frage.[5] Ist vor dem Jahre 180 überhaupt ganz eindeutig von einer Kirche die Rede? Ist das Evangelium nicht ein *complexus oppositorum*, aus dem sowohl die dynamische Erneuerungsbewegung erwachsen kann wie auch die statische Erhaltungssucht eines schwerfälligen Körpers, der die Revolution notwendig macht.[6] Schon des öfteren hat man darauf hingewiesen [7], daß im Evangelium sowohl Platz für «links» wie auch für «rechts» ist und daß gerade die Universalität der Kirche die Garantie dafür sein soll, daß die tatsächliche Kirche nicht eine einseitige Wahl aus der Vielheit von Möglichkeiten trifft, sondern allen Möglichkeiten eine Lebenschance bietet: zugunsten der Pluralität der Kirche.

In dieser Dokumentation wollen wir (A.) die Revolution als inhärente Möglichkeit des Evangeliums andeuten und (B.) wollen wir auf das tatsächliche Vorhandensein mehrerer Revolutionsmodelle in den Evangelien und ihre Einladung zur Reflexion hinweisen (Theologie der Revolution). Entsakralisierung wird sich dann zwar als geschichtliche Tatsache offenbaren, aber ebenso als warnenden Fingerzeig darauf, daß weder die Revolution noch das Establishment endgültige Wirklichkeiten sind und man die Wirklichkeit der Kirche nicht auf eine dieser geschichtlichen Bewegungen reduzieren kann.

A. REVOLUTION ALS INHÄRENTE MÖGLICHKEIT DES EVANGELIUMS

Man hat schon oft festgestellt, daß es nicht darauf ankommt, in den Evangelien einige Texte herauszustreichen, die von Revolution (oder anderseits von Achtung vor der etablierten Autorität) reden, sondern man muß einsehen, daß die Botschaft, die im Evangelium enthalten ist, selbst eine Revolution ist. Daß mit dem Kommen Jesu die Zeiten erfüllt sind, soll u.a. heißen, daß es mit der Lebensweise vorbei ist, in der sich der Mensch selbst durch Religion und Gesetz zu erhalten sucht; daß die geschlossene Ordnung, in der allen Menschen und allen Dingen ein fester Platz zugewiesen war, keine Zukunft mehr hat; daß alles neu gemacht werden muß. Diese Wahrheit anzunehmen und ins Leben aufzunehmen, heißt wirklich, die Evangelien interpretieren.[8] Es hat keinen Sinn zu fragen, ob die Verfasser der Evangelien an so etwas wie Revolution in der Bedeutung, die wir heute mit dem Wort verbinden, gedacht haben. Gadamer[9] hat gesagt, daß man den Verfassern der Evangelien damit eine zweifelhafte Ehre erwiese. Ihre eigentliche Ehre besteht in der Verkündigung einer derart dynamischen Botschaft, deren Tragweite ihren eigenen Begriffshorizont übertraf. Es gibt im Evangelium eine wirkende Inspirationskraft, die immer wieder nach Erneuerung ruft. Für die Kirchen, die etablierte Institute sind, wird es immer schwierig bleiben, als Institution mit dieser inspirierenden Kraft der Evangelien Schritt zu halten. Sie werden immer vor dem Auftrag stehen, ihren Konfessionalismus zu überwinden. Das ist einer der Gründe, warum die Katholische Kirche sich niemals als Konfession verstehen will, d.h. als Denomination neben vielen andern, sondern als Volk Gottes, das in der geschichtlichen Wirklichkeit immer mit Mühe nach der Glaubensantwort auf das immer lebendige Wort Gottes sucht.[10] Diese immerwährende Bemühung, als Gemeinschaft auf das Wort Gottes zu hören, um darauf *jetzt* eine geschichtlich richtige Antwort zu geben, arbeitet der Sakralisierung der Institution entgegen. Das soll nicht heißen, die Kirche sei gegen solch eine Sakralisierung immun. Die Darlegungen in dieser Nummer zeigen gerade das Gegenteil. In diesem Zusammenhang spricht Ricœur [11] von dem falschen, unechten und dem echten Ärgernis des Evangeliums. Das falsche Ärgernis sieht er darin, wenn sich ein Christ daran

ärgert, daß ihm aus der Bibel ein Weltbild aufgedrängt wird, das sich in das heutige Weltbild nicht mehr integrieren läßt *(sacrificium intellectus!)*; das echte Ärgernis sieht er in der Aufgabe, daß der Christ die Botschaft des Evangeliums niemals auf das heutige Weltbild reduzieren darf, sondern er wagen muß, auch dieses Weltbild unablässig unter die Kritik der christlichen Praxis zu stellen, zu der ihn die Inspiration des Evangeliums aufruft. Wenn wir dieses Evangelium noch lesen können und lesen sollen, lesen wir es, weil es *unser* Buch geworden ist. Aber jede Generation wird von neuem vor der Aufgabe stehen, es zu *ihrem* Buch zu machen. In diesem Sinn ist Revolution dem Evangelium inhärent. Das ist keine Frage der Interpretation [12]; es ist das Lebendigwerden der Hoffnung, daß das Kommen des Reiches Gottes «von oben her» auch ein Tun «hier unten» voraussetzt. Erst wo der Christ sich in der revolutionären Situation befindet, versteht er die Botschaft des Evangeliums als Möglichkeit, die ihn auch in die Grenzsituation dieses revolutionären Handelns bringen kann. Auf dem Weg der Praxis wird die revolutionäre Kraft des Evangeliums entdeckt. In diesem Sinn konnte man schreiben [13]: Es gibt keine christliche Revolution, es gibt jedoch revolutionäres Handeln aus christlicher Verantwortung: Was der Christ aus evangelischer Inspiration hervorbringt, ist nämlich immer ein Vorletztes, weil das Letzte, der innerste Kern seiner Hoffnung, in der aktiven Erwartung des Reichs Gottes besteht, das nicht manipulierbar ist, auch nicht durch den Christen. Wo das revolutionäre Denken und Handeln seine eigenen Akte religiös oder antireligiös absolut setzt, wird der Christ auf Grund desselben Evangeliums widerstehen müssen. Die Erfahrung der heutigen Welt und ihrer drängenden Imperative kann für diejenigen, die das Evangelium zu ihrem Buch haben machen können, zur Erfahrung Gottes führen, der sein Reich in dieser Welt aufrichtet.[14] Diesen verkündigen die Evangelien die eschatologischen Wirklichkeiten nicht als eine Wahrheit, sondern sie zwingen sie, nach der Möglichkeit zu fragen, wie dieses «Am-Rande-der-Geschichte-Stehen» (W.-D. Marsch) unter unsern gesellschaftlichen Bedingungen zu praktizieren ist.[15] In diesem Sinn meint Marsch auch, im christlichen Glauben als Antwort auf die Botschaft des Evangeliums seien Motive für ein revolutionäres Bewußtsein vorgegeben. Diese noch vage Behauptung wird im zweiten Teil dieser Dokumentation von J. Smolik im einzelnen ausgearbeitet.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

B. DAS THEOLOGISCHE PROBLEM DER REVOLUTION [16]

I. Der Begriff der Revolution

Wenn wir das Problem der Revolution in theologischer Sicht beleuchten wollen, ist es nötig, den Begriff der Revolution wenigstens in groben Umrissen zu definieren.

Der Ausdruck Revolution ist inhaltlich sehr vielschichtig und vieldeutig. Er wird größtenteils als die gewaltsame Dislokation des Zentrums der Macht aus der Hand einer gesellschaftlichen Klasse in die Hand einer neuen auf die geschichtliche Bühne auftretenden Klasse verstanden. Wenn wir diese Definition entfalten wollen, ist es nötig, das Phänomen der Revolution in einen breiteren Kontext einzureihen. Der durch die Gewalt herbeigeführte Umsturz kann nur dann eine positive Rolle spielen, wenn der ganze geschichtliche Kontext mit der Revolution schwanger ist.

Diese Schwangerschaft mit der Revolution, deren Folge die gewaltige revolutionäre Aktion ist, sollte tiefer analysiert werden. *Die gewaltige Revolution ist nur ein Stadium des viel breiteren und tieferen revolutionären Prozesses.* Dieser Prozeß wird durch die Suche nach der Gerechtigkeit, durch den Widerstand gegen das Unrecht, durch die unaufhaltbare Sehnsucht nach der menschlichen Freiheit getragen. *Die Motivation* dieser *revolutionären Einstellung* beruht nicht zuerst auf dem Maß der Unterdrükkung, die das Volk zu erleiden hat. Es gibt auch in der Geschichte des 19. Jahrhunderts genug Beispiele dafür, daß Leute ihre Not als etwas unveränderliches betrachten, und daß sie gar nicht entdeckten, daß sich hinter dieser Not die Unterdrükkung versteckt. Die Motivation des revolutionären Widerstandes muß in der inneren Einstellung des Menschen gesucht werden. Der Mensch wird sich seiner Würde bewußt, entdeckt die Ungerechtigkeit und die Unterdrückung, kommt zu der *Überzeugung, daß man die Verhältnisse ändern kann und ändern muß.*

Woher kommt dieser revolutionäre Geist? Die Beantwortung dieser Frage führt uns in verschiedene revolutionäre Traditionen, die man in allen europäischen Völkern finden kann.

Der revolutionäre Prozeß in verschiedenen Völkern stellt immer eine direkte Anknüpfung an revolutionäre Traditionen, die im Bewußtsein des Volkes meistens sehr lange lebendig bleiben.

Der revolutionäre Prozeß, der die dynamischen Elemente in der Geschichte entdeckt und sich durch

sie inspirieren läßt, zielt jedoch zu den *zukünftigen eschatologischen Horizonten*. Zu jedem revolutionären Prozeß gehört *eine Vision der Zukunft*, ein neues Modell, das man programmiert. Die Futurologie kann in diesem Sinne als eine revolutionäre Wissenschaft bezeichnet werden.

Innerhalb dieses revolutionären Prozesses ist die Frage des Umsturzes durch die Gewalt eine sehr wichtige Frage, aber nicht die einzige und sogar nicht die zentrale Frage. Der revolutionäre Prozeß bringt mit sich notwendigerweise das Ringen um die Macht, das die Fragen der Strategie der Revolution hervorruft, die auf die Machtübernahme gezielt ist.

II. Der neutestamentalische Hintergrund

Das neue Testament kann uns helfen, sich in den Zweideutigkeiten und Spannungen des revolutionären Prozesses theologisch zu orientieren.

1. Die Synoptiker

Die exegetische Forschung lehnt zwar die Möglichkeit einer Biographie des Jesus von Nazareth ab. Nichtsdestoweniger neigt diese Forschung zu der Ansicht, daß es in den biblischen Berichten aus dem Leben Jesu bestimmte Momente gibt, die historisch zuverlässig sind. Zu diesen Momenten wird die unerhörte Souveränität Jesus gezählt, die ihm die Relativisierung der Autorität Moses und des Gesetzes ermöglichte. E. *Käsemann* schreibt: «Diese Souveränität erschüttert nicht nur die Grundlagen des Spätjudentums und verursacht darum entscheidend seinen Tod, sondern hebt darüber hinaus die Weltanschauung der Antike mit ihrer Antithese von kultisch und profan und ihrer Dämonologie aus den Angeln.» [17]

Der zweite Zug der Persönlichkeit Jesu, der historisch völlig zuverlässig ist, ist seine Solidarität mit Sündern, Diskriminierten, Gottlosen. Besonders im Werke H. *Brauns* wird auf diese Einstellung Jesu hingewiesen. Die theologische Bedeutsamkeit des historischen Jesus von Nazareth wurde zwar von Bultmann abgelehnt, aber seine Schüler kommen zur Erkenntnis, daß der historische Jesus theologisch bedeutsam ist.

Es ist sicher kein Zufall, daß gerade diese Züge, deren Historizität die kritischen Schüler Bultmanns bestätigen, in sich revolutionäre Motive beinhalten und theologisch bedeutsam sind. Gerade in der Durchsetzung dieser Motive sieht Jesus das Zeichen der Gegenwart des Reiches Gottes. *Das Reich Gottes*, das in der Person Jesu in die Zeit hineintritt, wird von den neutestamentlichen Forschern als eine eschatologische Wirklichkeit bezeichnet. Wir können noch einen Schritt weiter gehen und das Reich Gottes als *eine revolutionäre Wirklichkeit* betrachten. Wo immer die Wirklichkeit des Reiches Gottes in den Evangelien erscheint, da wird der sakralisierte status quo auf der kirchlichen oder politischen Ebene entmächtigt und es geschieht etwas, das völlig unerwartet und neu ist, was die Hüter der Ordnung bestürzt, was sich revolutionär auswirkt.

Der revolutionäre Prozeß, den Jesus durch die Vision des Reiches Gottes in der Anknüpfung an die revolutionären Momente im Alten Testament hervorgerufen hatte, stoßen an die Machtpositionen des Synedriums und später Roms. Der Widerstand gegen Jesus von Nazareth steigert sich bis zur *Benutzung der Gewalt*, um den ganzen revolutionären Prozeß aufzuheben. Jesus gab in dieser Spannung den Kampf um das Reich Gottes nicht auf. Er distanzierte sich von solchen revolutionären Gruppen, die das Reich Gottes mit der politischen Freiheit Israels identifizierten und die Gewalt für das einzig legitime Mittel des Befreiungskampfes hielten. Er hütete sich davor, daß seine öffentlichen Versammlungen politisch mißbraucht werden könnten. In seinem Ringen um das Reich Gottes schließt Jesus jede Spekulation mit der Gewalt aus. Nationalistische und terroristische Gruppen, die ein Gegengewicht gegen Rom und gegen die Gewalt des Synedriums, das sich auf Rom stützte darstellen, treten überhaupt nicht in sein Blickfeld als potentielle Verbündete.

Der Kampf Jesu wird zwar nicht aufgegeben, läßt sich jedoch die Methoden des Befreiungskampfes oder der Kontrarevolution nicht aufzwingen. Jesus bleibt auf dem Wege *der totalen Gewaltlosigkeit*, die jeden Druck ausschließt, sogar den Druck des gewaltlosen Widerstandes. Er versammelt um sich keine Massen, die ihm die Freiheit für seinen Weg erzwingen sollten. (Die einzige Ausnahme, die man jedoch exegetieren müßte, stellt der Einzug in Jerusalem dar.)

Nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich *bleibt Jesus der «Vision» des Reiches völlig treu* und läßt sich durch die säkulare Vision der nationalen Freiheit nicht von seinem Ziel abbringen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der synoptische Beitrag zum Thema Revolution in diesen Thesen formuliert werden kann:

a) Der zentrale Begriff der Botschaft Jesu, der *Begriff des Reiches Gottes trägt in sich revolutionäre Momente.*

b) Die revolutionären Momente des Reiches Gottes kann man als *den unversöhnlichen Widerstand gegen jede Sakralisierung der Wirklichkeit (Kampf gegen das Gesetz) und gegen jede Diskriminierung des Menschen* charakterisieren.

c) Die revolutionären Momente des Reiches Gottes stellen ein theologisches, *vorpolitisches Stadium des revolutionären Prozesses* dar. Der Kampf gegen die Sakralisierung des Gesetzes ist ein theologischer Begriff, erst seine Konsequenzen haben kirchlich-institutionelle und sogar politische Aspekte. Die Solidarität Jesu mit den Gottlosen transzendiert politische Fronten, sogar die Fronten des Befreiungskampfes: Jesus hat zwar in seinem Kreis einige ehemalige Mitglieder aus den Gruppen der Befreiungskämpfer, Zeloten (Simon Zelotes), er distanziert sich jedoch menschlich nicht von Vertretern des römischen Militarismus und Imperialismus (Mt 8) oder von seinen Kollaboranten. *Die Revolution des Reiches Gottes ist so tief und total menschlich*, daß sie als vorpolitisch, theologisch bezeichnet werden muß.

d) *Diese* theologischen, *vorpolitischen Elemente* des revolutionären Prozesses des Reiches Gottes *sollen* auch in der machtpolitischen, revolutionären Situation *in ihrer Identität um den Preis des Lebens bewahrt werden.* Nur dadurch wird der Raum der Freiheit und der Zukunft wirklich erzwungen.

e) Der machtpolitische Umsturz kann nie eine definitive Lösung darstellen. *Die vorpolitischen*, theologischen *Momente des Reiches verhindern den machtpolitischen Umsturz zu glorifizieren.*

2. Paulus

Paulus setzte die theologische, vorpolitische Revolution Jesu im *Ringen um die Freiheit von Gesetz fort.* Dadurch öffnete er den Weg der Kirche zu den Heiden und ermöglichte den Hellenisten verständliche Interpretation des Evangeliums. In diesem revolutionären Ringen mit den Juden und Judenchristen kam es zu einer Spannung, in der die Juden machtpolitische Mittel benutzten. Gegen diesen machtpolitischen Einsatz verteidigte und wehrte sich Paulus nicht nur theologisch und völlig gewaltlos. Er berief sich auf rein römisches Bürgertum und auf *die Gesetze des römischen Reiches.* Paulus spekulierte zwar nicht mit der politischen Macht, aber – im Unterschied zu Jesus – zögerte er nicht, eine Initiative zu entfalten, um sich auf diese Macht stützen zu können. Dadurch tritt die Frage des staatlichen Rechtes in das Blickfeld des revolutionären Prozesses des frühen Christentums.

Die zweite Front, an der Paulus seinen Kampf führt, bilden die *pneumatischen Enthusiasten*, die man als theologische Anarchisten bezeichnen kann. Die Enthusiasten unterschätzten alle politischen Strukturen in dem Maße, daß sie ihre Existenz und Bedeutung theologisch nicht anerkannten. Paulus lehnte diesen frühchristlichen Anarchismus ab. In diesem Zusammenhang muß *Röm 13* gelesen werden. Es handelt sich hier gar nicht um eine Sakralisierung des Staates, sondern um die Tatsache, daß in diesem Interimsaeon *das Reich Gottes auf Erden in einer zweifelhaften Symbiose mit den Machtstrukturen* lebt und *bis zur Parusie* leben wird. Diese Strukturen haben dabei nicht nur negative, sondern auch *positive Rollen*, die Paulus anerkennt und auf die er sich in seinem Kampf gegen die Juden beruft.

Oft wird Paulus als *die Stütze der konservativen Theologie* aufgefaßt. Das hängt damit zusammen, daß man in der konservativen Theologie kein Verständnis für die Parusie und für eschatologische Elemente im Denken Paulus hatte. Wenn man diese Elemente eliminiert, bekommen die Aussagen des Paulus einen konservativen Charakter, der aber in einem völligen Widerspruch zu dem steht, was Paulus wirklich meinte. Das kann man an der Frage des *Sklaventums* illustrieren. Die Worte Paulus, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in dem er berufen wurde, dienen als Beweis *des sozialen Konservatismus* bei Paulus. Wenn man jedoch diese Worte in dem ganzen Kontext liest, kann man den eschatologischen Hintergrund nicht übersehen. Die Naherwartung der Parusie relativierte grundsätzlich das Interesse des Paulus an der sozialen Ordnung. Diese Relativisierung konnte jedoch in diesem eschatologischen Kontext keine Sakralisierung des status quo bedeuten. Denn der status quo wird gerade von Paulus im Lichte der Parusie nicht anerkannt. (1. *Kor* 7, 31: denn das Wesen dieser Welt vergeht.) Wir können «die Theologie der Revolution» bei Paulus folgendermaßen in fünf Thesen zusammenfassen:

a) Paulus verarbeitet theologisch die revolutionären Momente der Synoptiker und setzt sie im Leben der Kirche durch.

b) Das erste revolutionäre Moment ist die *Einstellung zum Gesetz*. Durch die Lehre sola gratia und sola fide wird jede Sakralisierung des Gesetzes und der jüdischen Tradition abgelehnt.

c) Das zweite revolutionäre Moment bei Paulus ist der Kampf gegen jede Diskriminierung, *die Betonung der Universalität* des Evangeliums.

d) Das Neue bei Paulus stellt die zum Ausdruck gebrachte positive Einstellung gegenüber den Machtstrukturen dar. *Der revolutionäre Prozeß kann sich in seinem theologischen, vorpolitischen Stadium auf das Staatsrecht berufen im Falle der totalen Bedrohung.*

e) Die Beurteilung der positiven Rolle des Staates ist für diesen Aion struktural, prinzipiell, inhaltlich jedoch geschichtlich bedingt.

3. Johannes

Das Johannesevangelium unterscheidet sich in der Auffassung des vorpolitischen Stadiums des revolutionären Prozesses kaum von den Synoptikern. Die Konfrontation dieses Prozesses mit Juden und mit Pilatus wird jedoch detaillierter theologisch ausgearbeitet. Johannes schildert die vorpolitische revolutionäre Gärung, die das Wirken Jesu hervorrief, in einer breiteren international-politischen Perspektive. Das Synedrium, das das kleine Volk Israel gegen die imperialistische Großmacht Roms zu verteidigen versucht, fürchtet, daß das Wirken Jesu auf das Volk Repressalien und militärische Intervention herbeiführen könnte. Deshalb wird die Hinrichtung Jesu als eine politische Tat interpretiert, um das Volk zu retten. Man kann keinem vorpolitischen revolutionären Prozeß Raum geben, in einem kleinen Volk, das sich selbst und die ganze Welt dadurch bedrohen könnte. Johannes entfaltet tiefer die *Kampffronten zwischen den Juden und Jesus.* Es handelt sich um *eine totale Revolution innerhalb des Volkes Israels.* Die Juden, die Diener des Teufels sind, okkupierten den Platz Gottes. Dem Gott der Wahrheit muß durch diese totale Revolution wieder sein Ort in Israel errungen werden.

Zu einem neuen Schritt kommt es in der johanneischen Theologie *in der Offenbarung.* Rom erscheint in diesem Buch als das Tier aus dem Abgrund, als der Antichrist und «die christliche Freiheit verbindet sich unverkennbar mit einer politisch revolutionären Haltung.» [18] Käsemann macht jedoch auf *die Eigenart der Revolutionäre* in der Johannesoffenbarung aufmerksam: «Sie kämpfen nicht, um Macht zu errichten, sondern weil sie ihrem Herrn gleich werden müssen. Sie wollen nicht die Welt erobern, sondern den Anspruch ihres Herrn auf die Erde verteidigen und tun das sterbend. Nicht der Umsturz des Bestehenden ist ihr Ziel, sondern das Zeugnis, daß der unterwegs ist, der alles neu macht. Sie sind nichts anderes als Platzhalter des Schöpfers in einer abgefallenen Welt und bekommen es deshalb mit denen zu tun, welche sich im eigenen Namen gegen ihren Herrn etabliert haben und Macht nicht als Mandat des Herrn verstehen, darum mißbrauchen. Insofern sind die Christen, die sich zum Widerstande rufen lassen, nicht bloß Zeugen der Gottesherrschaft und Zeichen ihrer Verwirklichung, sondern zugleich die Stellvertreter mißbrauchter Schöpfung, die Sprecher aller Unterdrückten, das Volk der Wüste, das jedermann vor Augen hält, Ägypten sei endgültig zu verlassen und Heil gebe es allein im Exodus.[19]

Die Offenbarung stellt ein neues Stadium dar. *Sie verläßt das Gebiet des Vorpolitischen und tritt ins Revolutionäre hinein.* Der Widerstand gegen die dämonisierte Macht ist die einzig mögliche Haltung des Christen. Das ist aber eine revolutionäre Haltung, die sich mit allen Diskriminierten und Unterdrückten solidarisiert.

Das Neue Testament stellt eine so reiche Pluralität differenzierter Einstellungen, so daß man gegen oder für die Revolution keine prinzipielle Ethik daraus ziehen kann.

4. Drei Modelle christlicher Existenz im Neuen Testament

Innerhalb dieser Pluralität haben wir auf drei Modelle der «gesellschaftlichen Existenz» des Christen und der Kirche hingewiesen:

a) *Das vorpolitische Modell* (aber nicht unpolitische), das sich auf der Ebene des Menschlichen entfaltet. Dieses vorpolitische Modell wurzelt direkt im Evangelium. Sein Inhalt ist eine revolutionäre Gärung, die zur Kirche und Gesellschaft kritisch steht und durch ihre innere Wahrheit eine große Anziehungskraft ausübt. Diese revolutionäre Gärung ist gar nicht politisch motiviert, hat jedoch wichtige politische Konsequenzen. Sie läßt sich jedoch von diesen Konsequenzen weder abschrecken, noch mißbrauchen. Sie trägt darum an sich immer das Zeichen des Kreuzes.

b) *Das konservative Modell*
Die revolutionäre Gärung entfaltet sich in eine revolutionäre Bewegung. Die revolutionäre Bewegung der Christen zögert nicht, sich auf rechtliche Garantien zu berufen, mit der Erwartung, daß die staatliche Macht positive Kräfte der christlichen Bewegung korrekt behandeln wird. Die Revolution wird auf dem Gebiet des theologischen, des individuell menschlichen innerhalb der christlichen Gemeinschaft geführt.

c) *Das revolutionäre Modell*
In der geschichtlichen Lage der Sakralisierung

und der Mythisierung des Staates, die zur Unterdrückung und zur Ungerechtigkeit führt, nimmt die christliche Existenz an sich eine radikalrevolutionäre Haltung an, die eindeutig gegen die mythisierte Gewalt des Staates gerichtet ist.

Keines von diesen Modellen kann als normativ für die christliche Existenz bezeichnet werden. Der einzelne Christ muß sich in der konkreten geschichtlichen Lage selbst entscheiden. Bisher spielten im Leben der Kirche die ersten zwei Modelle in verschiedenen Kombinationen die maßgebende Rolle, das revolutionäre Modell wurde vernachlässigt. Es gab in der christlichen Geschichte ganze Perioden, in denen die politische oder päpstliche Gewalt mythisiert wurde, ohne daß die Christen ihr gegenüber eine revolutionäre Haltung angenommen haben.

Wenn sie das getan haben, entweder aus theologischen (Johann *Hus*)[20] oder aus wissenschaftlichen Gründen (G. *Galilei*), reformierte sich die Kirche nicht, sondern lehnte die revolutionäre Möglichkeit der christlichen Existenz grundsätzlich ab, was sie durch Strafverfahren und Strafmaßnahmen zu bestätigen bereit war, völlig gleich, ob es die katholische oder protestantische Kirche war.

Darum muß das revolutionäre Modell heute theologisch im Neuen Testament neu entdeckt werden, nicht nur in der Offenbarung, sondern indirekt auch im vorpolitischen Modell der Synoptiker und des Johannes.

III. Systematische Bemerkungen

1. Die eschatologische Auffassung der Wirklichkeit

Die biblische Auffassung der Wirklichkeit ist die eschatologische Auffassung. Die eschatologische Auffassung versteht die Wirklichkeit als dynamisch, offen für die Zukunft. Diese Wirklichkeit ist veränderungsfähig, nicht nur in ihrem anthropologischen Bestandteil, sondern in ihrer Totalität.

Diese Wirklichkeit kann eher durch den Ausdruck Prozeß zum Ausdruck gebracht werden. In ihrer Plastizität, Veränderlichkeit wird jedoch die biblische Wirklichkeit als real verstanden. Die Wirklichkeit ist auf ein Ziel ausgerichtet. Dieser Sinn öffnet sich nicht aus ihr selbst, sondern aus der Offenbarung in Jesus Christus. Diese Offenbarung ist also die Quelle der Dynamisierung der Wirklichkeit.

2. Die ontokratische Auffassung der Wirklichkeit

Im biblischen Text begegnet die eschatologische Auffassung der Wirklichkeit der anderen Auffassung, die Arend van *Leeuwen*[21] als die ontokratische Auffassung bezeichnete. Die ontokratische Auffassung versteht die Wirklichkeit als die Ordnung, als das hierarchisch strukturierte Sein, das seinem Charakter nach statisch ist. Soweit in ihm die Bewegung erscheint, ist es eine zyklische Bewegung, die die Wirklichkeit nicht dynamisiert, sondern in ewig geschlossenen Kreisen stabilisiert. Diese Auffassung der Wirklichkeit stützt sich auf die Gewalt, die in ihr als Faktor der Stabilisation sakralisiert, theologisiert ist. Diese Auffassung ist auf jede Bewegung, die ihre zyklischen Kreise durchkreuzt und zu einem bestimmten Ziel hinaus will, höchst allergisch. Jede Veränderung wird in diesem System seismographisch beobachtet und als die Andeutung des Chaos verstanden. Allen vorchristlichen Regimen war diese Auffassung eigen. Philosophisch wurde diese Auffassung besonders im Aristotelismus ausgearbeitet. Das geschichtliche Denken ist dieser Auffassung der Wirklichkeit fremd.

3. Das Verhältnis der eschatologischen und der ontokratischen Auffassung

Die Geschichte der christlichen Kirche gibt Zeugnis von einem dauerhaften Streit dieser zwei Auffassungen. Während die Dynamik des Frühchristentums in seiner eschatologischen Auffassung beruhte, schlich sich schon vor Konstantin in das theologische Denken das ontokratische Moment hinein. Dieses Moment gewann nach Konstantin das Übergewicht. Die Reformation und die modernen Revolutionen erschütterten das ontokratische, aristotelische Modell und führten zu einer neuen Lage. Die Charakteristik der theologischen Situation heute ist der Streit der erschütterten ontokratischen Position mit dem geschichtlichen eschatologischen Strom des theologischen Denkens. In diesem Streit geht es darum, die äußere Dynamik der Wirklichkeit, die die technische Revolution hervorgerufen hat, theologisch zu bewältigen.

Das theologische Problem der Revolution spielt sich ausgerechnet an jener Stelle ab, wo die eschatologische Wirklichkeit auftaucht und wo die ontokratischen Strukturen durch ihre innere Eigengesetzlichkeit die eschatologische Wirklichkeit kontrollieren und in den ontokratischen Status quo integrieren wollen.

4. Die revolutionäre Wirklichkeit

Sich nicht integrieren zu lassen, sondern der eschatologischen, revolutionären Wirklichkeit Treue zu halten, ist das theologische Problem der Revolution und das Problem der Revolution überhaupt. Es handelt sich darum, die revolutionäre Wirklichkeit, nicht die Utopie [22] oder apokalyptische Vision zu entdecken. Der Unterschied zwischen Utopie und der realen revolutionären Wirklichkeit besteht darin, daß die Utopie durch ihre Wirklichkeitsferne bald als eine Illusion entdeckt wird. Sie ist nicht genug radikal, weil sie nicht an die Wurzel der Wirklichkeit ansetzt, weil sie nicht genug realistisch ist.

5. Das revolutionäre Bewußtsein

Die revolutionäre Wirklichkeit bildet sich in kleinen Kreisen innerhalb oder meistens außerhalb der Kirche. Sie entsteht überall dort, wo der Mensch sich seiner Menschlichkeit bewußt wird, und wo er sich vom Fetisch der Gewalt befreit. Das revolutionäre Bewußtsein kann nicht dort entstehen, wo die Gewalt und die durch sie erhaltene Rechtsordnung der das letzte theologische Argument gilt. Den Kern der revolutionären Wirklichkeit bildet die Freiheit jeder Gewalt und jeder Ordnung gegenüber, die Jesus vor Pilatus zum Ausdruck gebracht hat. Das revolutionäre Bewußtsein knüpft an geschichtliche Traditionen an und wird von diesen Traditionen genährt. Ich möchte betonen, daß die recht interpretierte christliche Tradition sich als Quelle des revolutionären Bewußtseins erweist. Wir mißinterpretieren das Neue Testament, wo wir in solchen geschichtlichen Situationen, wo Gewalt total mißbraucht wird, das revolutionäre Bewußtsein nicht unterstützen.

6. Das Programm und die Strategie der Revolution

Das revolutionäre Bewußtsein des Christen und des Marxisten stimmt in dem Widerstand gegen den sakralisierten status quo überein.

Der Dialog entsteht in dem Stadium, in dem die revolutionäre Wirklichkeit die Frage der Benützung der Gewalt stellt. In diesem Augenblick entsteht eine Spannung zwischen dem Programm der Revolution, zu dem sich der Christ meldet, und zwischen der Strategie, die die Fragen der Gewalt stellt. Die Gefährlichkeit dieses Stadiums besteht darin, daß der Nachdruck auf die Strategie der Revolution groß wird, daß das Programm der Revolution seine innere Kraft verliert. Die Konsequenz wird, daß nach der Machtübernahme das Programm Gefahr läuft, seine innere Anziehungskraft zu verlieren, weil es nur die Gewalt zu garantieren versucht. Dadurch kommt es zur Hypotrophie der Gewalt, zur Gefahr, daß das Programm der Revolution durch diese Gewalt begraben sein und so die Revolution sich selbst begraben könnte. In diesem Zusammenhang entsteht die Frage, ob es nicht *der spezifisch christliche Beitrag zur Revolution* wäre, an dem ursprünglichen Programm und an seiner Motivierung festzuhalten. Das Risiko, daß sich selbst die Revolution verrät, daß sie ihre Integrität verliert, indem sie sich selbst nicht treu bleibt, ist wirklich groß. Die Revolution braucht das Gewissen. Ohne Gewissen kann sich der revolutionäre Umsturz in eine Diktatur verkörpern, die in Terrorismus endet.

7. Das Gewissen der Revolution

Wer kann *das Gewissen der Revolution* sein. Die Kirche scheiterte, das Gewissen der feudalen Herren zu sein. Durch ihre innere Angst vor der Revolution hat sie heutzutage keine Chance, diese Rolle zu spielen.

Trotzdem halte ich es für die Pflicht der Christen, sich für humanistische revolutionäre Programme einzusetzen, mit den Revolutionären auch dann, wenn sie einen gewaltsamen Umsturz planen, mitzuarbeiten und den Dienst des Gewissens zu leisten. Daß man dabei auf sich nimmt, gerade wegen des Erfolges der Revolution, ein Risiko mißverstanden zu sein, für einen Kontrarevolutionären und für einen Revolutionären von den Machthabern gehalten zu werden, ist gar klar. Daß dieses Risiko in den Schatten des Galgens führt, kann man an Jesus illustrieren. Die Zeloten, wahrscheinlich auch Judas, hielten ihn für einen Kontrarevolutionären, Pilatus unter dem Druck der Juden für einen nationalistischen Befreiungskämpfer und so ist er auch gestorben. Der spezifisch christliche, riskante Beitrag zur Revolution besteht in der Verteidigung des humanen Programms der Revolution gegen seine gewaltsame Verengung vor und besonders nach der Revolution, wobei der Christ die Taktik der Revolution, solange sie nicht zum Ziel wird, respektiert.[23]

Wo sie jedoch zum Ziel wird, wo die Revolution glorifiziert wird, da muß er sich im Namen des revolutionären Programms dagegenstellen. Das heißt, daß er Revolutionär bleibt, wo die anderen nur Strategen und Bürokraten werden.

[1] Literatur bei G. Schwaiger, Das Papsttum im neunzehnten Jahrhundert: Hochland 61 (März/April 1969) 97–112.

[2] O. von Nell-Breuning, Kirche – Reaktionär oder Revolutionär: Orientierung 33, 8 (30. April 1969) 88–90.

[3] Literatur bei J. Knox, The Early Church and the Coming of the Great Church (New York 1955); J. H. Elliot, The New Testament is Catholic. A Reevaluation of Sola Scriptura: Una Sancta 23, 1 (1966) 3–17; J. Daniélou, Bulletin d'Histoire des origines chrétiennes: Rech. des Sc. Rel. 57, 1 (janvier/mars 1969) 75–130.

[4] J. H. Elliot, A Catholic Gospel: Reflections on «Early Catholicism» in The New Testament: The Cath. Biblical Quart. 31, 2 (April 1969) 213–223.

[5] E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnung I (Göttingen 1960) 214–223; F. Mußner, «Evangelium» und «Mitte des Evangeliums»: Geist in Welt I (Freiburg i. Br. 1964) 492–514; H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (Tübingen 1968) 1–4.

[6] H. Küng, Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem: Kirche im Konzil (Freiburg i. Br. ^{2}1964) 125–155; ders., Die Kirche (Freiburg i. Br. ^{2}1968) 131: «Die nachösterliche Jüngergemeinschaft Jesu – die endzeitliche Heilsgemeinde, die Ekklesia Gottes, die Versammlung, die Gemeinde, die Kirche Gottes? Sind diese und andere Attribute nicht alle etwas zu hoch gegriffen? Sieht die Wirklichkeit dieser ‚Kirche' nicht ganz anders aus? War diese ‚Kirche', nach ihrer äußeren Erscheinung und ihrem alltäglichen praktischen Handeln zu schließen, wirklich mehr als ein Konventikel messiasgläubiger Juden mit einem bestimmten Sonderbekenntnis? Waren sie mehr als etwa die Zeloten, die nach politischer Revolution riefen, oder die Pharisäer, die die moralische Reform nach dem Gesetz forderten, oder die Essener, die als die auserwählte Gemeinde in die Wüste zogen? Waren sie also mehr als eine religiöse Sonderrichtung, die eine religiöse Sonderauffassung bekannte und praktizierte, die aber im übrigen die Verbindung mit dem jüdischen Volksverband aufrechterhielt?»

[7] Vgl. J. H. Elliot (Anm. 4) 219.

[8] H. Berger, De progressieve en de conservatieve mens (Nimwegen/Utrecht 1969) 83.

[9] H.-G. Gadamer, Martin Heidegger und die Marburger Theologie: Zeit und Geschichte (Tübingen 1964) 489.

[10] A. Ahlbrecht, Die Überwindung des Konfessionalismus in Theologie und kirchlichem Leben: Una Sancta 20 (1965) 209–215: ders., Konfessionalismus: Sacramentum Mundi III (Freiburg i. Br. 1969) 2–5.

[11] P. Ricœur, Mythe et proclamation chez R. Bultmann: Cahiers C. O. P. 8 (juillet 1967) vor allem 28: Du faux au vrai scandale.

[12] R. Marlé, Foi et interprétation. Un mot magique: herméneutique: Études (Mai 1969) 669–682.

[13] G. Cruchon, Ambivalences dans le comportement religieux: N. R. Th. 101 (mars 1969) 299–315.

[14] P. Roqueplo, Expérience du monde: expérience de Dieu (Paris 1968) 606.

[15] P. A. Stucki, A propos de l'herméneutique post-bultmanienne: Rev. d'Hist. et de Phil. Rel. 1 (1969) 33–54.

[16] *Prof. Dr. Josef Smolik* aus Prag trug das Folgende an einem 1968 von der Katholischen und Evangelischen Studentengemeinde im Kloster Engelthal durchgeführten Seminar über «Revolution. Idee und Wirklichkeit» vor. Dieses Seminar war soziologischen Analysen verschiedener Revolutionsmodelle und ihren theologischen Implikationen gewidmet. Neben Prof. Dr. J. Smolik sprachen Dr. Werner Post (Bonn) über Phänomenologie und Typologie der Revolution, Dr. Krüger (Gießen), Zur revolutionären Situation in westlichen Industrienationen, Dr. Th. Ebert (Berlin) über «Gewaltfreier Aufstand oder revolutionärer Befreiungskrieg».

[17] E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 208.

[18] ders., Der Ruf der Freiheit (Tübingen ^{2}1968) 133.

[19] ebd. 146.

[20] Über die Waldenser besteht zu diesem Thema eine historische Studie: K.-V. Selge, Die ersten Waldenser I, Untersuchung und Darstellung = Arbeiten zur Kirchengeschichte 37, I (Berlin 1967) 141.

[21] A. Th. van Leeuwen, Christianity in World History (London 1964).

[22] Vgl. Die Dokumentation über Utopie: Concilium 5, 1 (1969) 66–73.

[23] R. A. McCormick, The Theology of Revolution: Theol. Studies 29, 4 (December 1968) 685–697; W. Schweitzer, Die «Theologie der Revolution»: Evang. Ethik 12,3 (Mai 1968) 174–181; M. M. Thomas, Issues concerning the life and work of the Church in a revolutionary world: The Ecum. Review 20, 4 (October 1968) 410–419; Église et Société. Études pour la préparation de la conférence mondiale de 1966 sur l'Église et la Société II, La responsabilité des gouvernements à une époque révolutionaire (Genf 1966) 267; Revolution und Theologie. Das Neue in unserem Zeitalter. Ein Symposion: Frankfurter Hefte 22, 9 (1967) 616–630.

JOSEF SMOLIK

geboren am 27. März 1922 in Jičín (ČSSR), 1946 in der evangelischen Kirche der böhmischen Brüder ordiniert. Er studierte an der Theologischen Fakultät von Prag und am Union Theological Seminary in New York, ist Magister und Doktor der Theologie (1948) und seit 1966 Professor für Pastoraltheologie in Prag. Er veröffentlichte: Die Predigt der Reformation (Prag 1957), Gegenwärtige Versuche um die Interpretation des Evangeliums (Prag ^{2}1968).

Theologische und liturgische Aspekte zu den Gottesdiensten in neuer Gestalt von Karl Ferdinand Müller

Das sogenannte Franziskusgebet von Frieder Schulz

Die Wurzeln der Karfreitagsimproperien von Werner Schütz

Der älteste Gesangbuchdruck von 1501 aus Böhmen von Jan Kouba

Vier gewichtige Beiträge mit 17 kleineren Forschungsberichten, Literaturberichten, zahlreichen Notenbeispielen, Abbildungen und Tafeln auf 304 Seiten, Halbleinen DM 56.– im

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie

13. Band 1968

Herausgegeben von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz, Karl Ferdinand Müller im

JOHANNES STAUDA VERLAG KASSEL

Vorwort

Die Kirche ist zugleich menschlich und göttlich. Sie ist eine «gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte» (Kirche und Welt 44a); «bestimmt zur Verbreitung über alle Länder, tritt sie in die menschliche Geschichte ein und übersteigt doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker» (Kirche 9c). Sie ist göttlich, «belebt doch der Heilige Geist... die kirchlichen Einrichtungen gleichsam als Seele» (Missionen 4c); sie ist menschlich und geschichtlich, «trägt doch die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht» (Kirche 48c).

Der Dynamismus des Gottesgeistes ist im geschichtlichen *Dynamismus der Sakramente und Institutionen der Kirche* gegenwärtig in einer Präsenz, die Heilsleben signifiziert und bewirkt. Der sakramentale Charakter der Kirche ist somit nicht statisch, sondern als «universales Heilssakrament», als «*sacramentum mundi*» trägt die Kirche in dem Rhythmus und Maß, als sie den Dynamismus der Welt, «dieser Welt, die vergeht», in sich verkörpert, den vitalen Dynamismus des Heiligen Geistes in sich.

Um dieser ihrer geschichtlichen, wenn auch zugleich göttlichen Natur willen kann sich die Kirche nicht aufs Mal verwirklichen, «vielmehr kennt sie Anfänge und Stufen in ihrer Tätigkeit, mit der sie den Plan Gottes zu verwirklichen sucht» (Missionen 6b). Sie ist aber in und mit ihrer Geschichte nicht allein auf dem Wege, sondern sie «geht den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt» (Kirche und Welt 40b).

Indem sie diese ihre Geschichtlichkeit verwirklicht, erfüllt die Kirche innerhalb der Menschheitsgeschichte ihre geschichtliche Sendung und vollbringt ihre «historia salutis», die darin besteht, daß sie zum «Sauerteig der Geschichte» wird, die sie umzugestalten hat, um sie unter die Ägide Christi zu stellen, der das Zentrum, die Achse, der Schlüssel, das Ziel und der Herr der Menschheits- und der Heilsgeschichte ist (vgl. Kirche und Welt 41b; 44a; 45b).

Doch wenn auch die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte «von der Kraft des auferstandenen Herrn» (Kirche 8d), «durch die Kraft der Gnade Gottes gestärkt wird, damit sie in der Schwachheit des Geistes nicht abfalle von der vollkommenen Treue» (Kirche 9c), so ist sie doch zu «dauernder Reform gerufen, deren sie allezeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist» (Ökumenismus 6a).

Überdies muß sie nicht nur «innere», sondern auch «äußere Schwierigkeiten überwinden» (Kirche 8a), da ein nicht geringer Teil ihrer geschichtlichen Wirksamkeit von Wirklichkeiten abhängt, die außerhalb ihrer stehen (Kirche und Welt 44), so daß sie mit diesen den Kontakt aufnehmen muß, damit sie ihrer geschichtlichen Sendung nachzukommen vermag.

In ihrer Geschichte «reift das Urteil der Kirche», ihr Wissen über sich selbst (Offenbarung 12c), und sie «weiß auch, wie sehr sie selbst in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muß» (Kirche und Welt 44f).

Zu dieser Reife gelangt sie aber nicht nur durch ihre eigene Erfahrung und Geschichte, sondern auch durch die Erfahrung der Welt, in der sie lebt und deren «Heilssakrament» sie ist: «Es sind für sie auch Möglichkeiten und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens gegeben» (Kirche und Welt 44c). So kann sie zu dieser Welt «im Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung» sprechen (Kirche und Welt 46), und so «schreiten wir der Vollendung der menschlichen Geschichte entgegen, die mit dem Plan seiner Liebe zusammenfällt, ‹alles in Christus dem Haupt zusammenzufassen, was im Himmel und was auf Erden ist›» (Eph 1,10)» (Kirche und Welt 45b).

Aus diesen grundsätzlichen Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Geschichtlichkeit und den Dynamismus der Kirche und ihre Heilssendung können und müssen einige vordringliche *Folgerungen für das Kirchenrecht* gezogen werden, das eben diese geschichtliche Aktivität der Kirche als gesellschaftliche Heilsinstitution (vgl. Aufsatz von Neumann) regelt.

1. Vor allem muß die Kirche in ihren positiven kanonischen Strukturen und Funktionen in größtmöglicher Treue ihrer Berufung, d.h. der Natur ihrer Sendung und göttlichen Strukturen zu entsprechen suchen, indem sie sich treu an ihre sakramentalen theologischen Grundlagen und Ziele hält. Wir haben schon in den bisherigen Heften des «Concilium», die sich mit dem kanonischen Recht befaßten (1965/8; 1966/8; 1967/10; 1968/10), nicht wenige dieser großen Leitlinien ausgezogen.

Es ist jedoch für uns auch von Nutzen, ebenfalls

um das zu wissen, was die protestantische Lehre in ihren verschiedenen Systemen uns über diese großen Prinzipien sagt (Beitrag von Steinmüller), und, konkreter, die letzten Stellungnahmen, die uns näherliegen als die früheren (Bericht von Dombois), zu kennen. Ihre Überlegungen können uns zu unserer «beständigen Erneuerung» behilflich sein.

Im Zusammenhang damit stehen einige Erwägungen über Anspruch, Formulierung und Funktion des kanonischen Rechts im Hinblick auf eine Anpassung an die Forderungen der Pastoral (Aufsatz von Winninger).

2. Zu den inneren Schwierigkeiten, welche die Kirche in ihrer Geschichte zu überwinden hat, zählen in erster Linie ihre inneren Spannungen.

Heute treten diese, von einer manchmal sehr positiven Problematik beladen, ganz besonders hervor infolge des Einflusses der äußeren geschichtlichen Realitäten sowie auf Grund der größeren Reife, zu der man durch das stärkere Bewußtwerden seiner selbst geschichtlich gelangt ist, auf Grund des durch das Zweite Vatikanum beschleunigten Erwachens der Laienschaft zu geschichtlicher Mündigkeit und des sich daraus ergebenden edlen Bestrebens, seiner aktiven Berufung treu zu sein. Es sind geschichtliche Spannungen zwischen denen, die in der Kirche «das (institutionalisierte) Charisma der Apostel» besitzen, und den sogenannten «Charismatikern». Zuweilen kommen oder eilen diese jenen darin zuvor, daß sie den Forderungen des Glaubens in größerer Fülle nachleben oder sie rascher und tiefer erfassen und nach Erneuerungen oder Reformen rufen, die auf sich warten lassen. Solche Spannungen sind berechtigt, solange und sofern sie sich aus einem Vorsprung oder Vorgreifen ergeben und soweit die Billigung durch die Vorsteher der Kirche vorliegt (vgl. Kirche I, 12b); in ihnen wirkt sich das Wehen des Geistes aus, der sich in einem mächtigen, einzigartigen Dynamismus selbst im kanonischen Recht geltend machen kann. Sie verdienen deshalb, besonders beachtet und studiert zu werden (Aufsatz von Setién).

Das richtige Verständnis und die Lösung solcher Spannungen setzen schließlich nicht nur die Ergründung der charismatischen Struktur der Kirche, des sakramentalen Charakters der Hierarchie und ihrer Funktion sowie der Natur der «hierarchischen Gemeinschaft» voraus – alles Themen, denen verschiedene frühere Nummern des «Concilium» gewidmet waren –, sondern sie erfordern auch eine ernsthafte Reflexion über die kirchenrechtliche Stellung, Funktion und die kanonischen Rechte des Laien in der Kirche (Lombardía) mit Einschluß einer Prüfung seines Rechts auf Vereinsfreiheit (Primetshofer).

3. Andere Spannungen innerhalb der Kirche ergeben sich aus dem Einfluß geschichtlicher Kulturen, der äußeren Realitäten.

Das Studium der Geschichte der Kirche innerhalb der Weltgeschichte, die sie umgibt und in die sie eingetaucht ist – ein Studium, das heute durch die größere Universalität der Beziehungen der Kirche zur Welt erleichtert wird –, läßt uns die qualitative Katholizität der Kirche, die sich mit keiner Kultur oder Zivilisation identifiziert, stärker und deutlicher gewahren und den Einfluß der römischen Rechtskultur auf das kanonische Recht gründlicher bedenken. Es ist uns behilflich, zwischen der kulturellen Einkleidung und dem theologischen Kern des Kirchenrechts eine Unterscheidung und wo nötig eine Trennung vorzunehmen.

Man darf zu Recht behaupten: Die Kirche in ihrer Geschichtlichkeit, mit ihrer ganzen Geschichte und ihrem aus zwei Jahrtausenden stammenden Gepäck, vollzieht heute den Übergang von ihrer Kindheit zu ihrem geschichtlichen Jugendalter, da sie sich als ganze aus ihrer sozusagen einzigen geschichtlichen «Inkarnation» in der griechisch-römischen und abendländischen Kultur herausbegibt, in eine neue, universale Begegnung mit der ganzen Welt tritt und so eine neue Ära inauguriert.

Es handelt sich somit nicht allein darum, daß die Kirche als geschichtliche Realität eine dynamische Wirklichkeit ist und daß sie in der Formulierung und Konkretisierung ihrer innerkirchlichen Disziplin ebenfalls dynamisch zu sein hat. In ihren Dynamismus, der sich auch im kanonischen Recht widerspiegelt, wirkt auch der Einfluß des geschichtlichen und kulturellen Dynamismus der Welt hinein, deren Gestalt sie sich anpaßt. Und wenn die Kirche und das kanonische Recht nicht dem dynamischen Rhythmus dieser Weltgeschichte folgen würden, so würde ihr kanonisches Gewand sie einengen und zu einer Versteifung zwingen, die sie in ihrem geschichtlichen pastoralen Ausschreiten behindern würde. Neumann äußert uns seine Reflexionen hierüber.

4. Die Prüfung der Erfahrung oder Geschichte der Kirche und ihres kanonischen Rechts läßt uns schärfer innewerden, daß die Kirche als «Leib der Kirchen» (Kirche 23b) – insofern «die eine und einzige katholische Kirche in ihnen (den Teilkir-

chen) und aus ihnen besteht (Kirche 23a) – die Autonomie jeder Kirche und die sich daraus ergebende Verschiedenheit der Kirchen innerhalb der Kirche respektieren muß. Sie hat innerhalb der «Katholizität der ungeteilten Kirche» (Kirche 234d) den Reichtum der verschiedenen Patrimonien und Traditionen, Riten und Bräuche, theologische, kulturelle und disziplinäre Strukturen der Teilkirchen zu schützen (vgl. Kirche 13c; Ostkirchen 5).

Zu den früheren Aufsätzen über diese Thematik (Hajjar, De Vries, Edelby in 1965/8; 1967/10) kommen nun die Beiträge der vorliegenden Nummer. Durch die tiefe und enge interekklesiale und hierarchische Gemeinschaft rund um das sichtbare Oberhaupt der Kirche wird die Gefahr einer Sprengung oder Auflösung der Einheit vermieden; man muß jedoch auch die Gefahr vermeiden, eine Gleichförmigkeit aufzuzwingen, die das Leben der Kirche und die Initiative der Amtsträger und Verantwortlichen jeder Kirche an ihrem Ort und zu ihrer Zeit behindert. Über diesen Grundsatz handelt der Beitrag von Rietmejier.

Erst recht ist zu verhüten, daß eine Kirche oder besondere Disziplin sich einer andern aufzwingt und über sie dominiert (vgl. den Beitrag von Řezáč).

5. Als geschichtliche Institution und um der Aufgabe willen, ihren geschichtlichen Heilsdialog mit der Welt wirksamer zu gestalten, muß die Kirche «auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit hören, sie unterscheiden, deuten und im Licht des Gotteswortes beurteilen», damit «so ihre von Christus gegebene Verfassung... tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden kann» (Kirche und Welt 44b–c).

In dieser Adaptation ihrer menschlichen kirchlichen Institutionen, die ihre von Gott verfügte generische organische Konstitution im Dienst der Erfüllung ihrer geschichtlichen Heilssendung konkretisieren, muß die Kirche zu jeder Zeit und bei jedem Volk nicht nur die theologischen Prinzipien anerkennen und beachten, sondern sie «bedarf der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt» (Kirche und Welt 44b); «es sollen auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden» (Kirche und Welt 62b).

Wenn jede Rechtsregelung eine besondere Beziehung zur Soziologie aufweist, so ist dies auch beim kanonischen Recht der Fall, das die für den Pastoraldienst geltenden Prinzipien regelt. Das Kirchenrecht muß eine wirksame, dem soziologischen Status, auf den sich die Heilssorge richtet, funktionell angepaßte Normierung besitzen. Diese Normierung wird sich davor hüten müssen, in einen Soziologismus zu verfallen; sie darf sich nicht einfach darauf beschränken, ein bloßer Spiegel der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu sein, denn wie jede Rechtsregelung hat auch das kanonische Recht seiner Bestimmung gemäß die Gesellschaft zu neuen Zielsetzungen anzutreiben, um bessere Bedingungen für das gesellschaftliche, kirchliche Gemeinwohl zu schaffen (vgl. den Beitrag von Greeley).

Selbstverständlich ließe sich über den *Dynamismus des kanonischen Rechts* sehr viel mehr sagen. Diese Nummer von «Concilium», die mit einem Bulletin von Žužek über das ostkirchliche Recht schließt, beschränkt sich auf einige grundlegende Reflexionen und auf Prinzipien, die aus der kirchlichen Erfahrung erhellt werden.

Es kommt vor allem darauf an, anhand des Kompasses der Geschichte die wesentliche Mobilität der kanonischen Gesetze festzustellen, ist diese doch eine innere Vorbedingung für die geschichtliche Durchschlagskraft, die der geschichtliche Vollzug der universalen Heilssendung der Kirche haben soll. Diese wesentliche Mobilität gründet auf der wesentlichen funktionalen Relativität der kanonischen Vorschriften, von der wir früher gesprochen haben (vgl. Jiménez Urresti in «Concilium» 1967/10).

Oftmals ist es schwierig, zu einer gesicherten Unterscheidung zu gelangen zwischen dem geschichtlich Kontingenten, das jede kanonische Norm und Vorschrift aufweist, und dem, was sie an dauerndem Wert in sich schließt, der zur theologischen Substanz gehört, wie sie Christus in der organischen Gestalt, die er seiner Kirche in generischer Form gab, begründet hat und wie sie in jedem kanonischen Phänomen oder Gesetz, in das sie sich kleidet, als Kern enthalten ist. Die imperative Formulierung, die in diesem kontingenten Gesetz gegeben ist, fällt unter die von der politischen Klugheit der Heilsdiener diktierte Imperativität, die sich aus der Treue zum geschichtlichen Vollzug ihrer Sendung und zur göttlichen generischen Konstitution der Kirche ergibt.

Aufgabe des Kanonisten ist es, seinen Beitrag zu

dieser Unterscheidung zu leisten (vgl. Vorwort zu 1965/8 und Aufsatz von Jiménez Urresti in 1967/10), obwohl er dabei Gefahr läuft, die Grenzen seiner Zuständigkeit zu überschreiten, eben weil er sich an der Grenze zwischen dem Kontingenten und dem Permanenten bewegt, um diese ihre Grenzen zu erkunden. Er tut es aber im edlen Bestreben, der Hierarchie seinen Dienst zu leisten, und mit dem entschiedenen Willen, ihr in der vollen hierarchischen Gemeinschaft treu zu sein, um die geschichtliche Relativität und Kontingenz der kanonischen Gesetze klarer ans Licht zu heben und so die notwendige Mobilität und den notwendigen Dynamismus des kanonischen Rechts spielen zu lassen.

Damit legt der Kanonist ein lebendiges Zeugnis ab für das Menschliche, Geschichtliche, Dynamische und stets Viatorische, das dem dynamischen intrahistorischen göttlichen Mysterium der Kirche anhaftet. Es erfüllt ihn mit Freude, wenn er sieht, wie er so einer authentischen kirchlichen Berufung nachkommt: er trägt bei zur geschichtlichen Verwirklichung des Sakraments Kirche.

NÉOPHYTOS EDELBY
TEODORO JIMÉNEZ URRESTI
PIET HUIZING

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Johannes Neumann

Der soziale Dynamismus, der der Kirche als Gemeinschaft eigen ist, und seine Rückwirkung auf den notwendigen Dynamismus des kanonischen Rechts

Die Kirche ist nicht «gegründet» worden wie irgendeine andere menschliche Gesellschaft. Sie entstand nicht durch freien Zusammenschluß; sie wurde nicht gebildet durch einen contrat social. Die Gemeinde des Herrn ist vielmehr durch das Blut des Menschensohnes «erkauft» (1 Kor 6,20). Der Geist des Herrn wohnt in der Ekklesia, dieser Schar der von ihm für Gott Herausgerufenen, wie in einem Tempel (1 Kor 3,16; 6,19). Darum «erscheint die ganze Kirche als ‹das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk›».[1] Vom Herrn sind die Jünger berufen! Sinn und Zweck dieser Erwählung war nicht eine Organisation, sondern das «Fruchtbringen in Geduld» und die Verwirklichung des Gebotes, «daß ihr einander liebet» (Jo 15,17). Auferbaut auf dem Grund der Zwölf, die bestimmt sind die zwölf Stämme Israels zu richten (Lk 22, 30), soll die Frohbotschaft aller Welt verkündet werden.

Wenn die Evangelien auch in ihren Weisungen und in den Gleichnissen Rechtsanschauungen und Rechtsinstitute selbstverständlich voraussetzen, würde es dennoch die Evangelien überfordern, wollte man aus ihnen definitive Sätze «göttlichen Rechts» im Sinne gesetzlich sanktionierter und mittels menschlicher Gerichtsbarkeit erzwingbarer Normen herauslesen wollen.[2] Insgesamt spricht und denkt das Neue Testament mehr in kosmischen Dimensionen denn in juristischen. Das schließt freilich nicht aus, daß es bereits Prinzipien ekklesialer Ordnungsformen erkennbar werden läßt.[3]

Als Jesus seine «Apostel» zum erstenmal aussendet (Mt 10, 1–16 par.), gebraucht er das jüdische Rechtsinstitut zur bevollmächtigten Stellvertretung, das Schaliach-Institut. Die Apostel als *scheluchim* sind seine bevollmächtigten Stellvertreter, mit seiner Vollmacht *(ἐξουσία)* ausgestattet.[4] Bei ihrer Rückkehr zu Jesus, ihrem Auftraggeber, erlischt ihr Auftrag.[5]

Schließlich wird dieses besondere Stellvertretungsinstitut nach dem Johannesevangelium mit der ausdrücklichen Formel «wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch» (Jo 20,21) vom Auferstandenen gebraucht, um den Jüngern seine Vollmacht zu übertragen. Der vom Vater empfangene Auftrag wird also durch formalen rechtlichen Übertragungsakt weitergereicht.

Die Jünger Jesu griffen jedoch bald noch auf ein anderes jüdisch-rabbinisches Kult- und Rechtsinstitut zurück: die Handauflegung, die semi-

khah.[6] Durch Handauflegung setzte im Spätjudentum der Lehrer seine Schüler nach erfolgreichem Studium in ihr Amt als Lehrer und Richter ein. Anders als beim Schaliach-Institut handelt es sich bei der *semikhah* um eine einmalige, unwiederholbare Bevollmächtigung, denn sie ist nicht nur Bestätigung der vorhandenen Gelehrsamkeit und Eignung zu einem Amt, sondern sie verleiht gleichzeitig göttliche Kraft. Darum kann sie auch nicht wieder rückgängig gemacht werden.[7]

Die neutestamentlichen Schriften zeigen uns somit, wie auf Grund bestimmter religiöser oder gesellschaftlicher Umstände auf diejenigen vorgegebenen Rechtsinstitute und gesellschaftlichen Verhältnisse Bezug genommen wird, die für die entsprechende Situation als geeignete Hilfe erachtet werden. So erfahren wir aus der Apostelgeschichte, wie einerseits wegen bestimmter Mißstände und andererseits wohl auch um eines gewissen innerkirchlichen Pluralismus willen ein erstes Kirchenamt mit umschriebenem Aufgabenkreis eingeführt wurde: der Dienst der «Sieben».[8] Diese «Sieben», «vollendet an Gaben des Heiligen Geistes und an Weisheit», die – vermutlich der betroffene – «hellenistische» Teil der Gemeinde wählte, waren mehr als Armenpfleger und Almosenspender. Sie sollten nach der Feststellung der Apostelgeschichte nichts Geringeres sein als die – kraft der Handauflegung mit apostolischer Vollmacht ausgestatteten – Amtsbrüder der «Zwölf» für den hellenistischen Teil der Urgemeinde. Gerade die Siebenzahl dieser Bevollmächtigten deutet einerseits auf ihre – relative – Selbständigkeit und zeigt andererseits, wie selbstverständlich die Gemeinde und ihre Leiter auf gegebene Rechtsinstitute zurückgriffen und diese übernahmen: Die (jüdischen) Gemeinden Palästinas wurden damals nämlich in der Regel von einem Siebnerkollegium, den Ältesten *(Presbyteroi)*, als Ortsbehörde verwaltet.[9] Diese Organisationsform wurde nun, da das Bedürfnis der Gemeinde es erforderte, ohne besondere theologische Reflexion übernommen. Das spezifisch Christliche daran war, wenn man so will, daß die Gewählten vor die Apostel traten, «und diese beteten über sie» (Apg 6,6).

Nicht anders verhält es sich mit der weiteren Ausbildung der amtlichen Gemeindeorganisation, die einmal durch die zahlenmäßige Zunahme der Gläubigen und zum anderen durch das räumliche Fernsein der apostolischen Autoritäten bzw. deren Tod bedingt sein mochte. Dabei stellen wir zunächst fest, daß die Paulusbriefe eine beachtliche Übernahme gesellschaftlicher Gegebenheiten beinhalten. Diese allgemeinen «menschlichen» und gesellschaftlichen Verhaltensweisen werden wie selbstverständlich übernommen und gleichsam durch die Anweisung, alles «im Herrn» zu tun, getauft bzw. im Hinblick auf Christus und seine Kirche überhöht. Die Gemeinde hat jedoch Recht und Pflicht sowohl, die Bösen aus ihrer Mitte fortzuschaffen als auch interne Streitigkeiten zu schlichten (1 Kor 5 und 6). Sie soll jenen, die sich in ihrer Mitte hingebend einsetzen, ihr «im Herrn» vorstehen und sie in Zucht halten, Achtung entgegenbringen (1 Thess 5,12). Alles soll die Gemeinde prüfen und das Gute behalten und sich fernhalten von allem Unechten (1 Thess 5,21–22). Auf das soll die Gemeinde bedacht sein, «was edel ist in den Augen aller Menschen», um durch ihr *humanes* Verhalten «glühende Kohlen» auf das Haupt des Feindes zu sammeln (Röm 12,17–21).

Hier werden also die natürlichen gesellschaftlichen Voraussetzungen gleichsam der Gemeinde als Weisen des «Wohlverhaltens» integriert. Und umgekehrt, wer «unordentlich» wandelt, soll gemieden werden, und wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen (2 Thess 3,6–12). Derjenige aber, der «sich im Wort unterrichten läßt, soll seinem Lehrer Anteil geben an all seinem Gut» (Gal 6,6). Nicht anders wird man zu werten haben, was beispielsweise 1 Tim 2,9–15 über Haltung, Verhalten und Wesen der Frau feststellt. Das dort Gesagte spiegelt die allgemeine Anschauung sowohl des Hellenismus als auch (durch den Verweis auf Genesis 3,13) besonders des Judentums wider. Als spezifisch christlich können diese Anweisungen somit nicht gelten, sie sind vielmehr Spiegelbilder allgemeiner gesellschaftlicher Verhaltensforderungen. Es gab kaum eine Tugend und kaum ein Laster, das die Christen nicht auch in ihr ethisches System übernommen hätten.[10]

Da es den Rahmen unserer Darstellung sprengen würde, muß hier auch verzichtet werden, die Frage der Ehescheidung bzw. des Verbotes der Verheiratung Geschiedener (Mt 5,32; 19,3–9; Mk 10,4–12; Lk 16,8; 1 Kor 7,10–11) auf dem Hintergrund bestimmter zeitgeschichtlicher Gesellschaftsverhältnisse darzustellen.[11] Auch diesbezüglich wird die Theologie und die Kanonistik nicht umhinkönnen, die Weisungen der Schrift aus ihrem gesellschaftlichen Kontext heraus zu verstehen und den gewandelten Verhältnissen der Gegenwart entsprechend zu formulieren.[12]

Von diesen aus der Umwelt übernommenen Einzelvorschriften war es dann nur ein Schritt zur rechtlichen Sanktionierung eines bestimmten Ver-

haltens, das als dem Christen gemäß angesehen wurde. Schließlich bedurfte es nur noch einer juristischen Bestimmung jener, «die in eurer Mitte sich hingebend einsetzen, euch vorstehen im Herrn und euch in Zucht halten», und eine Gemeindeverfassung war formuliert! Darum ist es nur zu natürlich, wenn die im Philipperbrief (1,1) erstmals angesprochenen Vorsteher *(ἐπίσκοποι)* und Diener *(διάκονοι)* in den (späteren) Pastoralbriefen deutlicher umschrieben werden. Dabei ist wiederum festzustellen, daß *ἐπίσκοπος* im damaligen Öffentlichen-, Kommunal- und Vereins-Recht ein häufig verwandter Begriff war. Er meinte in abhängigen Städten die von der herrschenden Macht entsandten Aufsichtsbeamten; in selbständigen Städten trugen diese Bezeichnung bestimmte Mitglieder des Magistratskollegiums; schließlich wurden auch hohe Vereinsfunktionäre so tituliert.[13]

Es ist nicht zweifelhaft, daß bestimmte innere und äußere Umstände, die die Existenz und den Sinn der überkommenen Botschaft bedrohten, später dazu führten, daß die christlichen Gemeinden sowohl jene gesellschaftlichen als auch rechtlichen Ordnungen und Einrichtungen übernahmen, die sich ihnen anboten und die geeignet erschienen, ihr Wesen und ihre Botschaft zu bewahren. Erst im nachherein wurden diese Grundsätze zu Rechtsnormen, wurde die Autorität der Gemeindevorsteher zum Gemeindeamt im Rechtssinn. So gesehen bauen die Rechtsbildungen in den frühen Gemeinden einerseits auf den jeweils gegebenen gesellschaftlichen und rechtlichen Verhältnissen auf, wie sie andererseits den Glauben der Gemeinde in ihrem konkreten Lebensvollzug bezeugen.[14]

Der knappe zur Verfügung stehende Raum verbietet es, diesen Vorgang anhand der Zeugnisse der sogenannten Apostolischen Väter[15] und der Kirchenordnungen (Didache, Didaskalie und Kirchenordnung des Hippolyt) eingehender aufzuzeigen. Es wäre daran zu sehen, wie unterschiedliche gesellschaftliche Gegebenheiten und Ordnungsvorstellungen in den verschiedenen Kirchengebieten Syriens, Kleinasiens und Roms je andere kirchliche Ordnungsmodelle entstehen ließen. Überdies waren oft sehr konkrete Anlässe dafür verantwortlich, daß eine bestimmte Anschauung sich durchsetzen konnte und für die weitere Gestaltung des kirchlichen Lebens entscheidend wurde: Beispielsweise ist es gar nicht abzusehen, wie sich das abendländische Kirchentum entwickelt hätte, wenn nicht die nordafrikanischen Gemeinden, mit dem selbstbewußten Bischofssitz Karthago an der Spitze, gegen Ende des 7. Jahrhunderts zugrunde gegangen wären.

Andererseits hat die Kirche, nicht zuletzt durch den römischen Juristen Tertullian aus dem nämlichen Karthago, mit den Begriffen des römischen Rechts an wesentlichen Stellen auch dessen Mentalität übernommen: Die abendländische Sakramententheologie ist von der Tatsache geprägt, daß Tertullian das griechische Wort *μυστήριον*, das im religiösen Bereich beheimatet war, mit *sacramentum*, einem Terminus der römischen Rechtssprache, übersetzte.[16] Waren schon die Ausführungen des Ersten Klemensbriefes (Kap. 40–41) juristisch konzipiert, so wurde vor allem der Kampf gegen die gnostische Anarchie mit juristischen Waffen geführt. Besonders Irenäus (Ende 2. Jahrhundert) versucht der Kirche in Recht und Gesetz festen Grund zu geben. Seine Traditionslehre zeigt deutlich die Herkunft von der Amtstradition des römischen Verwaltungsrechts. Erst auf dieser Lehre konnte schließlich der Gedanke des oberbischöflichen Jurisdiktionsprimates, wie des Bischofs von Rom, wachsen.[17]

Von nicht geringerer Bedeutung für die Ausgestaltung der kirchlichen Disziplin dürfte schließlich die Tatsache sein, daß das junge Christentum zum überwiegenden Teil im römischen Imperium Wurzel faßte, also in einer Geisteswelt, die vom römischen Recht geprägt war. Nicht weniger bedeutsam dürfte es gewesen sein, daß das Christentum politisch und gesellschaftlich erst bedeutsam wurde, nachdem Diokletian die letzten Fesseln für die kaiserliche Gewalt beseitigt und die unbeschränkte Monarchie verfassungsmäßig durchgesetzt hatte. Auch er tat dies, weil neue kulturelle, politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Kräfte aufgetaucht waren und die geistigen und materiellen Lebensbedingungen der Bevölkerung des Imperiums umgestaltet hatten.[18] Als schließlich seit Konstantin die Bischöfe der Kirche weithin nicht nur großes moralisches Ansehen genießen, sondern auch berufen sind, in Zivilsachen eine ausgedehnte Schiedsgerichtsbarkeit *(episcopalis audientia)* auszuüben, ist es ebenso selbstverständlich wie notwendig geworden, daß das Recht des Reiches die Ordnung der Ekklesien gestaltet.[19] In der Zeit des Niedergangs (Westroms) erweist sich die Kirche als die einzige Körperschaft, die im absoluten Kaiserstaat den staatlichen Einrichtungen mit eigener Autorität gegenübersteht und die die staatliche Wirksamkeit zu ergänzen vermag. Als endlich in der Völkerwanderung das Imperium (im Westen) zerbricht, gibt der Kirche neben der

Kraft des Glaubens und der persönlichen Integrität ihrer Führer nicht zuletzt das Erbe des römischen Rechts die notwendige Festigkeit, die Wirren zu meistern. Die kirchliche Ordnung, ja die Formulierung theologischer Sachverhalte, ist also bis in die Gegenwart hinein ohne die römisch-rechtliche Grundlage gar nicht verstehbar. Fundamentale Begriffe des kanonischen Rechts wie *forum*,[20] *iurisdictio* und *ordo* entstammen dem römischen Recht: Die *einheitliche* hoheitliche Amtstätigkeit in der Verwaltung und (einem Teil) der Rechtsprechung, wie sie der Begriff *iurisdictio*[21] beinhaltet, hat zweifellos prägend auf die kirchlichen Leitungsorgane und ihre Funktionen vor allem in der lateinischen Kirche eingewirkt.

Für die hierarchische Gliederung und die Aussonderung des Klerikalstandes dürfte schließlich der römisch-rechtliche *Ordo*-Gedanke nicht unwesentlich gewesen sein: *ordo* meinte eine in sich geschlossene Körperschaft mit ganz bestimmten Rechten und Pflichten und besonderer gesellschaftlicher Stellung.[22] Im höchsten *ordo* standen die Mitglieder des römischen Senats. Wenn das geltende Kirchenrecht nicht nur den gestuften ordo der Kleriker kennt, sondern das Kardinalskollegium, der «*Senatus Romani Pontificis*» (c. 230), in drei «*ordines*» gegliedert ist (c. 231), so lebt darin deutlich der alte römisch-rechtliche Ordo-Begriff weiter.

Dieses römisch-rechtliche Denken verband sich auf eine seltsame Weise mit östlichen Vorstellungen: Eine Schrift, welche die Ausgestaltung der kirchlichen Verfassungswirklichkeit aufs nachhaltigste beeinflußt hat, ist die des Pseudo-Dionysius Areopagita: «*Über die kirchliche Hierarchie*».[23] In dieser Schrift entfaltet die christlich-orthodoxe, klerikale Geistigkeit, deren Glaube von einer durch den Filter rationaler Philosophie polarisierten Offenbarung geklärt ist, eine umfassende Brillanz: Auf dem Hintergrund des – besonders im Orient – latenten Konflikts zwischen Klerikern und Mönchen, also den Amtsträgern und den gnostisierenden «Charismatikern» führt Dionysius das Priesterideal zu einer kaum zu überbietenden Höhe: Die priesterlichen Dienste sind hierarchisch gegliedert: Der Hierarch ist göttlich und von Gott bewegt; er ist, wie die Apostel und Propheten, Verkünder der göttlichen Gerichte und Gesichte; er hat am Dienst der Engel teil. Ganz anders der Stand der Mönche: sie kämpfen noch mit dem Profanen, sie halten sich noch in der Fremde auf, sie leiden am Dualismus von Gut und Böse. Nur die Engel und die Priester dagegen verkünden das geoffenbarte Wort, nicht aber die Mönche! Die «Hierarchie ist eine von Gott begründete Wissenschaft», «eine von Gottes Vorbild eingegebene Haltung». Sie ist das «Gesamtsystem der vorhandenen Heilsmomente, gemäß unserer ehrwürdigen Überlieferung». Der Hierarch steht «unter den Ständen der Gottesschau» auf dem höchsten, göttlichsten Stand. Er ist erfüllt durch die «Vollendungsgewalt».[24] So anders geartet dieses dionysische Denken gegenüber dem römischen auch sein mag, ist doch diese Apotheose des Priestertums, als Stand göttlich begründeter Wissenschaft, durchaus offen für die rechtliche Qualität des *ordo*, und von der mystischen «Vollendungsgewalt» des Hierarchen ist es nur ein Schritt bis zur «*plena potestas*», zur *iurisdictio*.

So läßt sich von Dionysius eine Brücke schlagen zu Gregor VII. und Bonifaz VIII. (um andere Namen zu überspringen). Und dennoch zeigt die Geschichte, daß dieser rückschauend scheinbar so gradlinige Pfad einen großen Umweg machen mußte: Der Einbruch der *Germanen*, ihrer Sitte und ihrer Rechtsvorstellungen stellten dem Bisherigen gegenüber gleichsam eine neue, dritte Welt dar, deren Einfluß gewaltige Folgen zeitigen sollte![25]

Eine Reihe von Rechtsinstituten, die der Kirchenverfassung wie dem theologischen Denken bis dahin gänzlich fremd gewesen sein dürften, fanden nun Eingang in die kirchliche Praxis. Nur die zwei vielleicht bedeutsamsten seien hier herausgegriffen: die *Eigenkirche* und das *Benefizialwesen*. – Die Vorstellung, daß ein Kirchengebäude einen anderen Eigentümer als die Kirche bzw. den Bischof oder höchstens ein Kloster haben könnte, war bislang ungewöhnlich. Undenkbar aber war, daß die im Kirchengebäude stattfindenden gottesdienstlichen Handlungen finanziell «genutzt» werden könnten!

Das vom 6.–7. Jahrhundert sich herausbildende Eigenkirchenwesen der Grundherren ist eine Vorstufe des mittelalterlichen Leihe- und Feudalwesens, das für die Strukturen von Kirche und Staat bestimmend werden sollte: Das kirchliche Amt selber wird, dank seiner engen Verbindung mit dem dazugehörigen Vermögen, dem Benefizium, zum Gegenstand der Leihe.[26] Es hat der Kirche schwerste Kämpfe gekostet, sich hier nicht von einem ungeistlichen Wesen überwuchern zu lassen. Und nicht immer hat sie zu obsiegen vermocht! Mit dem Lehnswesen hängt es ferner zusammen, daß die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand, nämlich zum altfreien oder zum

hohen Adel, für die Inhaberschaft bestimmter Kirchenämter, ja selbst für die Zulassung zum Eintritt in ein Kloster oder Stift entscheidend wurde.[27]

Selbst die kirchliche Gerichtsbarkeit gliedert sich schließlich nach ständischen Gesichtspunkten: «Die Grundherrschaft mit ihren Begleiterscheinungen (Immunität, Vogtei) ergriff die kirchlichen Institute, nicht nur nach der dinglichen, auch nach der verfassungs- und ständerechtlichen Seite.»[28] Auf den erhalten gebliebenen römisch-rechtlichen Fundamenten konnte dann die Kluniazensische Reform ihre Erneuerung im Geist des älteren Kirchenrechts in Angriff nehmen, ohne freilich alle Einwirkungen germanischer Rechtsvorstellungen beseitigen zu können. Letztlich dauert dieses Ringen bis in die Gegenwart!

Warum dieser lange – und doch zu knappe – Hinweis auf die Geschichte? Um zu zeigen, wie falsch alles verlaufen sei? – Keineswegs! Nur wer kein Geschichtsbewußtsein besitzt, macht sich zum Richter über die Taten der Vorfahren. Wir aber sollten zweierlei daraus zu lernen versuchen:

1. Die rechtliche Ordnung der Kirche ist aufgrund jeweils verschiedener gesellschaftlicher Voraussetzungen «gewachsen». Sie enthält somit zeitbedingte Normen, die in einer anderen geschichtlichen Situation nicht nur «veraltet», sondern schädlich sein können. Jede disziplinäre Vorschrift ist darum von ihrer Entstehungsstunde her zu verstehen. Sie ist ferner zu befragen, ob das, was sie damals bezwecken wollte, heute mit den gleichen Mitteln erreicht werden kann, und es ist ferner zu prüfen, ob es heute noch legitim vom Auftrag der Kirche her gefordert ist. Manches ist von selbst und stillschweigend dahingefallen – z. B. die hochadligen Stifte und wesentliche Grundlagen des Benefizialwesens –, anderes aber hat sich erhalten, obwohl es nicht weniger zeitbedingten Gesellschaftsvorstellungen entstammt – z. B bestimmte Verfassungsformen, etwa die Territorialpfarrei und damit zusammenhängend die einläßlichen Regelungen des pfarrlichen Tauf- und Begräbnisrechtes.

2. Das zweite, was uns die Geschichte lehrt, könnte sein, daß die Einsicht in die Begrenztheit und Zeitbedingtheit vieler Normen uns davor bewahrt, Wert und Dauerhaftigkeit unserer Einsichten und der dementsprechenden Gesetze zu überschätzen. Es sollte uns besonders davor bewahren, bestimmte Grundsätze der Rechtlichkeit und Billigkeit außer acht zu lassen. Niemals darf der seelsorgliche Nützlichkeitsstandpunkt Grundprinzipien des Rechts und der Gerechtigkeit vernachlässigen. Daß dies gerade das kirchliche Gesetzbuch von 1918 sehr zum Schaden des Ansehens des kirchlichen Rechts und der hinter diesem stehenden kirchlichen Autorität tut, läßt sich leicht belegen.

Wenn die Kirche auch keineswegs eine bloß gesellschaftliche Größe ist und dementsprechend auch nicht mit den Methoden soziologischer Forschung voll erfaßt zu werden vermag, so kann sie, wie ihre Geschichte zeigt, andererseits doch die gesellschaftliche Situation der Welt, in der sie wirken will, nicht ignorieren. Das bedeutet heute: Die Kirche muß ihre Ordnung so gestalten, daß in der gesellschaftlich grundlegend veränderten Welt ihr Heilsdienst dennoch möglich ist und nicht erschwert wird. Die Ordnung der Kirche muß sich darum jene Grundsätze, die einerseits erst in der letzten Zeit als Werte bewußt geworden und die andererseits in einer technisierten Konsum- und Blockgesellschaft aufs höchste gefährdet sind, in entsprechender Weise zu eigen machen, die Würde und Freiheit eines jeden Menschen, als dem Ebenbild Gottes. Wenn die kirchliche Ordnung sich heute, wie zu Zeiten des Zusammenbruchs des römischen Imperiums, zum Anwalt des Menschen machen würde – unter Berücksichtigung der sehr unterschiedlichen Verhältnisse in den verschiedenen Erdteilen –, wird sie das der Kirche anvertraute Erbe sicher nicht veruntreuen. Aber sie würde es veruntreuen, wenn sie heute in einer veränderten Welt, angesichts ungeheurer Not und Gefährdung und nie geahnter Möglichkeiten der Auferbauung wie der Vernichtung, nicht ihr gesamtes disziplinäres Ordnungsgefüge in Frage zu stellen bereit ist. Zwei Beispiele sollen das Gemeinte verdeutlichen:

1. Seit frühester Zeit ist in der Kirche die Taufe der kleinen Kinder aufgrund des Glaubens und des Willens der Eltern üblich. Durch den sakramentalen Taufakt wird der Betreffende Rechtsperson mit allen Rechten und Pflichten eines Christen in der Kirche. In Zeiten, da der Getaufte analog zu seinem natürlichen Wachstum ganz selbstverständlich auch in die kirchliche Gemeinschaft hineinwuchs, mochte diese Feststellung des kanonischen Rechts berechtigt sein. Heute jedoch ist eine solche Entwicklung bei einem Menschen, der als Kind getauft wird, keineswegs mehr selbstverständlich. Wenn man an der Kindertaufe festhalten will – und es gibt zweifellos theologische Gründe dafür –, dann müßte der Eintritt der durch die Taufe angelegten eigentlichen Rechte und Pflichten im Rechtssinn von einem bestimmten

Alter und von der freien Willenserklärung dieses Menschen abhängig gemacht werden, zumal sich weitreichende Rechtsfolgen daraus ergeben! Hier, wie in allen anderen Bereichen, muß die kirchliche Ordnung zur Kenntnis nehmen, daß Gesellschaft und familiäre Voraussetzungen sich grundlegend gewandelt haben.

2. Wie in den ersten Zeiten die Kirche, bzw. die Einzelkirchen, entsprechend dem Hoheitsbegriff der *iurisdictio* «regiert» und im Mittelalter nach feudalen Grundsätzen «beherrscht» wurden, so ist heute, im Zeitalter der *participation* eine echt kollegial-brüderliche Gemeindeleitung erforderlich. Dabei muß die kirchliche Ordnung sowohl für die Funktionsfähigkeit der Gemeindeleitung besorgt sein als auch alles daran setzen, den einzelnen für die Mitarbeit zu aktivieren. Sie muß schließlich dem theologisch und gesellschaftlich begründeten Wandel des Priesterbildes ebenso Rechnung tragen, wie sie den speziellen Lebensbedingungen des Menschen im Industriezeitalter gerecht werden muß. Ein Pfarrzwang bisherigen Stils verbietet sich darum ebenso wie die alte territoriale Pfarrorganisation unmöglich geworden ist.

Nur wenn das kanonische Recht den gesellschaftlichen Umschichtungen, den tatsächlichen Veränderungen und dem geistigen Umbruch in der Menschheit allgemein, von denen die Kirche nicht ausgenommen ist, Rechnung trägt, wird sie zu erreichen vermögen, was Pius XII. als ihr Ziel genannt hat: Die Kirche «möchte stets und überall unter ständiger Anpassung an die örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten die Menschen, das Individuum und, soweit wie möglich, alle Individuen nach dem Gesetz Christi formen, wodurch sie auch hier bis zu den sittlichen Grundlagen des Lebens in der Gemeinschaft vordringt. Das Ziel der Kirche ist der Mensch, der von Natur aus gut ist und der von der Wahrheit und der Gnade Christi durchdrungen, durch sie geadelt und gestärkt wird.»[29] Das kirchliche Recht wird beachten müssen, daß die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung sich dauernd am Wohl der Person zu orientieren haben, denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Person dienstbar sein und nicht umgekehrt. Diese Feststellung des Zweiten Vatikanischen Konzils[30] gilt auch für die Kirche. Wie die gesellschaftliche Ordnung der Welt sich ständig weiterentwickeln muß, muß auch die Ordnung der Kirche in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt sein und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht zu finden bemüht sein.[31] «Um dies zu verwirklichen, sind Gesinnungswandel und weitreichende Änderung in der Gesellschaft selbst notwendig.»[32] Das gilt zweifellos auch für die «Gesellschaft» der Kirche! Denn wo sollte sonst das Wort des Apostels gültig sein: «Wo der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit!» (2 Kor 3, 17.)

[1] II. Vat. Konzil, Konst. Lumen Gentium, art. 4.

[2] Vgl. J. Neumann, Das «Ius Divinum» im Kirchenrecht: Orientierung 31 (1967) 5–8; P. Huizing, «Göttliches Recht» und Kirchenverfassung: Stimmen d. Zeit 94 (1969) 162–173.

[3] Immer will dabei freilich bedacht werden, daß Jesu Rede «prophetisch» und keine «Lehre» ist, erst recht kein «Gesetzgebungsakt»! Ihm geht es nicht so sehr um Belehrung als vielmehr um Bekehrung: H. Kahlefeld, Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium II (Frankfurt 1963) 149.

[4] *Ἀπόστολος* ist die griechische Übersetzung des aramäischen Wortes schaliach. Er ist der bevollmächtigte Stellvertreter. Im Rechtsverkehr ist er mit den gleichen Rechten ausgestattet wie derjenige, der ihn sendet. «Der schaliach eines Menschen ist wie dieser selbst.» Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III (München 1954) 2.

[5] Vgl. E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament (Göttingen 1951) bes. 62; M. Kaiser, Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter (München 1956) 27; J. Neumann, Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums (Meitingen 1963) 26 (Lit.).

[6] Vgl. J. Neumann, Salbung und Handauflegung als Heilszeichen und Rechtsakt: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift f. M. Schmaus (Paderborn 1967) 1424–1427 (Lit.).

[7] Vgl. E. Lohse, Die Ordination 53ff, 65f; M. Kaiser, Die Einheit der Kirchengewalt 109. – Ob allerdings bei der Aussendung des Barnabas und Saulus durch die Antiochenischen Propheten das Semikhah-Institut gemeint ist, darf bezweifelt werden, «denn die, die Hände auflegen, haben keinen höheren Rang...» (E. Haenchen, Die Apostelgeschichte [Göttingen ^{12}1959] 338 Anm. 5 und 345).

[8] Vgl. J. Neumann, Der Spender der Firmung 9–16 (Lit.). – P. Gaechter, Petrus und seine Zeit (Innsbruck-Wien-München 1958) 126; zur Motivation vgl. H. Zimmermann, Die Wahl der Sieben: Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe f. Kard. Frings (Köln 1960) 364–378 bes. 376; P. de Vries, Die christliche Gemeinde nach der lukanischen Theologie: Geist u. Leben 41 (1968) 167.

[9] Flavius Josephus, Altertümer 4, 8, 38; Strack-Billerbeck, Kommentar II, 641; IV/1, 145.

[10] Vgl. C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums I (Stuttgart 1954) 492ff.

[11] Vgl. J. Dupont, Mariage et divorce dans l'Evangile (Bruges 1959).

[12] Ansätze hierzu finden sich bei J. Neumann, Erwägungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches: Theol. Quartalschr. 146 (1966) 217; P. Huizing, Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung: Concilium 4 (1968) 582–587; V. Steininger, Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen (Graz 1968); J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe: Theol. Quartalschr. 149 (1969) 71–73.

[13] Statt vieler Hinweise: Der Kleine Pauly II (Stuttgart 1967) 323.

[14] Vgl. H.-W. Bartsch, Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen (Hamburg-Bergstedt 1965) u. a. 23.

[15] Vgl. u. a. J. Neumann, Der theologische Grund für das kirchliche Vorsteheramt nach dem Zeugnis der Apostolischen Väter: Münchener Theol. Zeitschr. 14 (1963) 233–265 bes. 254.

[16] Vgl. H. Dombois, Das Recht der Gnade (Witten 1961) 132 bis 139; St. Otto, «Natura» und «Dispositio». Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians (München 1960); A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian (Aalen 1967) (Lit.).

[17] Vgl. u.a. J. Lawson, The Biblical Theology of St. Irenaeus (London 1948).

[18] Vgl. M. Kaser, Römische Rechtsgeschichte (Göttingen [2]1967) 199; 217.

[19] Das zeigt sich nicht zuletzt darin, daß die kirchlichen Organisationsbezirke (vor allem im Osten) denen des Imperiums angepaßt und wie diese benannt wurden (Diözese, Eparchie, parochia u.ä.): vgl. W. M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I (Wien [2]1960) 154; Der Kleine Pauly II, 50: Dioikesis 2.

[20] Vgl. B. Fries, Forum in der Rechtssprache (München 1963) (Lit.).

[21] Vgl. A. Steinwenter, Iurisdictio: Paulys Realencyclopädie d. class. Altertumswissensch. XIX (Stuttgart 1894ff) 1155ff; M. van de Kerkhove, De notione Iurisdictionis in Iure Romano: Ius Pontif. 16 (1936) 49–65; A. Dumas, Juridiction ecclésiastique: Diction. Droit Can. VI (Paris 1957) 236–283 bes. 238–244.

[22] Vgl. B. Kübler, Ordo: Paulys Realencyclopädie XXXV, 930 bis 934; Sachers, Ordo: aaO. Supplément. VII, 792–797; Schnorr von Carolsfeld, Geschichte der juristischen Person, I (München 1933) 213, 362.

[23] Die Schrift *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* galt bis 1895 als ein Werk des Dionysius vom Areopag in Athen. Heute ist sicher, daß diese Schrift nicht vor dem Jahr 482 verfaßt sein kann: vgl. W. Fritsch: H. Ball, Die Hierarchien der Engel und der Kirche (München-Planegg 1955) 7; B. Altaner, Patrologie (Freiburg [6]1960) 466 bis 470 (Lit.)

[24] Migne, PG III, 370–570 bes. 505 a–d. «*Ἔστιν οὖν ἱεραρχικὴ τάξις ἡ τῆς τελειωτικῆς δυνάμεως ἀναπεπλησμένη ...*» (505 c).

[25] Das zusätzlich verunklärende Problem des keltisch-iroschottischen Christentums soll hier ausgeklammert bleiben. Wir müssen uns dabei allerdings bewußt bleiben, daß unsere Erwägungen damit um einen weiteren wesentlichen Faktor verkürzt sind, weil bedeutende Aspekte sozialer und rechtlicher Gegebenheiten nicht genügend gewürdigt werden können!

[26] Vgl. U. Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. (Aalen [2]1961) bes. 95ff; H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte (Köln-Graz [4]1964) 147–150; W. M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I (Wien-München [2]1960) 426ff. – Für die Kirche unter römischem Recht vgl. G. Krüger, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen (Amsterdam 1961) bes. 146ff; R. Freudensberger, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert (München 1967); als brauchbare Materialsammlung: R. Hernegger, Macht ohne Auftrag (Freiburg 1963).

[27] Vgl. u.a. K. Voigt, Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums. Laienäbte und Klosterinhaber (Amsterdam 1965); A. Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter (Amsterdam 1966).

[28] H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte 149.

[29] Ansprache am 7.9.1955 an den 10. Internationalen Historikerkongreß (zit. nach Herder-Korrespondenz 10 [1955/56] 75).

[30] Konst. Gaudium et spes, art. 26, 3.

[31] Johannes XXIII., Pacem in terris: AAS 55 (1963) 266 zitiert in: Gaudium et spes, art. 26, 3.

[32] Konst. Gaudium et spes, art. 26, 5.

JOHANNES NEUMANN

geboren am 23. November 1929 in Königsberg, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg i. Br. und München, ist Diplomtheologe, doktorierte 1963 in kanonischem Recht und habilitierte sich 1966. Seit 1966 ist er an der theologischen Fakultät der Universität Tübingen Professor für Kirchenrecht. Er veröffentlichte: Die Kirche und die kirchliche Gewalt vom Ende der Aufklärung bis zum Ersten Vatikanischen Konzil in der deutschen Rechtswissenschaft (1969); Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes (Meitingen 1963).

Wilhelm Steinmüller

Gottesrecht und Dynamik in der evangelischen Rechtstheologie

1. Die umfassende Dynamisierung aller Lebensbereiche ist die Signatur der Gegenwart. Eine in diesem Ausmaß dynamisierte Gesellschaft erscheint zum erstenmal in der Geschichte. Dieser Prozeß begann in der Renaissance, wurde im Hochkapitalismus virulent, ist heute evident geworden und wird sich in Zukunft noch weiter beschleunigen, sofern es nicht gelingt, hemmende Kräfte zu institutionalisieren.

1.1. Die Dynamisierung der Gesellschaft umfaßt mehrere Phänomene: Sie bedeutet zunächst die Beschleunigung vieler gesellschaftlicher Prozesse, vielleicht sogar das Ende des statischen Weltbildes. Diese *Akzeleration* hat die fortschreitende Wandlung der gesellschaftlichen Teilstrukturen zur Folge. Auch die sozialen Regelungssysteme (Sitten, Moral, Recht,[1] Institutionen) werden von dieser progressiven Veränderung ergriffen. Ihrer mit statischen Mitteln Herr zu werden,[2] gelingt immer weniger. Da die Entwicklung unterschiedlich schnell und in verschiedenen Richtungen verläuft, verursacht sie einen verstärkten *Pluralismus* der gesellschaftlichen Gruppen untereinander wie auch in den Gruppen selbst; der Schutz der Minderheiten und die Garantie ihrer *Freiheit* wird damit von einem Randproblem zu einer Zentralfrage.

Die dynamische Gesellschaft, dies ist die Ausgangsthese, erfordert also ein Recht, das beweglich genug ist, die Akzeleration und den Pluralismus der Gesellschaft in einer *elastischen Ordnung der Freiheit*[3] zu bergen.

1.2. Da sich die Kirche nicht außerhalb der menschlichen Gesellschaft stellen kann, muß auch sie sich den Problemen der Dynamisierung stellen. Sie bedarf heute eines «*dynamischen Kirchenrechts*», das fähig ist, die Schätze der Vergangenheit mit den Erfordernissen der Zukunft zu versöhnen, um einem radikalen Traditionsbruch vorzubeugen.

Ist jedoch Dynamik normierbar? Jedenfalls muß Recht Recht bleiben; es darf sich nicht in aktualistische, existentialistische oder personalistische Beliebigkeit auflösen. Vor allem kann es nicht auf unkritischer Übernahme weltlicher Strukturen beruhen; es muß gerade in seiner Dynamik aus dem Wesen der Kirche begründet und vom göttlichen Recht[4] legitimiert und limitiert sein. Dafür ist es jedoch notwendig, ius divinum und ius humanum weit klarer als bisher zu unterscheiden und in ihrer Eigenart zu sehen.

Demnach sind der gegenwärtigen katholischen Rechtslehre zwei dringliche Aufgaben gesteckt: die vertiefte Erkenntnis des *Wesens* und der *Dynamik* des göttlichen und menschlichen Kirchenrechts.

2. Hierzu soll ein neuer Wissenschaftszweig befragt werden, der in der Auseinandersetzung mit den «Deutschen Christen» und den Machthabern des «Dritten Reiches» entstanden ist: die Evangelische Rechtstheologie.[5] Zwar hat sie keine fertigen Antworten anzubieten, da sie sich bisher vorwiegend anderen Themen zugewandt hat; es finden sich aber in den vorweg zu skizzierenden drei Hauptkonzeptionen bemerkenswerte Ansätze (unten 3.),[6] die trotz höchst unterschiedlicher Ausgangsposition und Terminologie gleichwohl zu verwandten Ergebnissen führen (4.).[7]

2.1. Die Rechtslehre von *Johannes Heckel* ist aus der Erforschung der Rechtsauffassungen *Luthers* erwachsen,[8] diese aus der Auseinandersetzung mit dem kanonischen Recht. Das Märchen vom «unjuristischen Luther» *(H. Liermann)* ist abzulehnen. Freilich: «Luthers Rechtslehre ist ein Stück seiner Theologie und also eine theologische Rechtslehre.»

2.1.1. Ihr Zentrum ist die *Zweireichelehre* als Auswirkung des Rechtfertigungswillens Gottes auf die Menschheit. Der «Irrgarten der Zweireichelehre» enthält den Schlüssel zur Rechts-, Kirchen- und Staatslehre des Reformators. Diese besteht nach Heckel aus zwei Teilen, der Lehre von den Zwei Reichen und Zwei Regimenten.[9]

Die *Zwei Reiche* folgen notwendig aus Gottes Ruf an die Menschheit. Wer glaubt, gehört in das Reich Christi, wer im Unglauben verharrt, in das Reich der Welt. Das Reich Christi steht unter der Königsherrschaft Christi, und alles ist streng und ausschließlich «personhaft» auf ihn bezogen. Das Reich der Welt unter der Herrschaft des Satans ist in allen Teilen das schlechte Spiegel- und Zerrbild des Reiches Christi.

Beide Reiche stehen in erbittertem Kampf bis an das Ende der Welt. Das würde die Schöpfung ins Verderben stürzen. Aber Gottes *Zwei Regimente*, d.h. seine Herrschaft über die beiden Reiche, verhindern die Katastrophe. Das «geistliche Regiment» lenkt das Reich Christi, das «weltliche Regiment» das Reich der Welt. Ersteres geschieht durch Christi «Evangelium» vermittels des Predigtamtes in Wort und Sakrament, letzteres durch Gottes «Gesetz» und Zwang vermittels des Amtes der Obrigkeit. Dadurch macht Gott sogar das an den Satan abgefallene Weltreich seinem göttlichen Weltplan dienstbar und bewahrt das Christusreich vor der sicheren Vernichtung.

Der Dualismus der Zwei Reiche und Regimente ist also keineswegs absolut. Der Einheitspunkt liegt im einheitlichen Rechts- und Liebeswillen Gottes für alle Menschen. Die Schuld an der Spaltung liegt einzig und allein beim Menschen.

2.1.2. Die Zweireichelehre wird erläutert durch die theologische *Rechtslehre*. Sie bilden eine Einheit. Letztere ist nur ein Ausschnitt aus ersterer; beide zusammen sind eine theologische Anthropologie in mittelalterlichem Gewande.

Auszugehen ist vom Rechtswillen Gottes, der mit seinem Liebeswillen identisch ist und sich in zwei Rechtsformen äußert.

Das «göttliche Naturrecht», zum ersten, wurde im Urstand allen Menschen ins Herz gesprochen, nach der Verdunkelung durch die Sünde wieder durch Christus als «lex Christi» authentisch interpretiert und in seinem ursprünglichen Sinn als «lex charitatis spiritualis» wiederhergestellt. Wer dieses göttliche Naturgesetz des Wortes Gottes gläubig im Herzen aufnimmt und als verbindlich anerkennt, gehört zum Reich Christi. Das göttliche Naturgesetz der lex Christi ist identisch mit der Rechtsordnung des Reiches Christi.

Zweitens äußert sich der göttliche Rechtswille im Paradies durch die Stiftung der beiden Urstandsinstitutionen «Kirche» und «Ehe» für den Gottes- und Geschlechtsbezug.

Das Reich der Welt und seine Bürger lehnen das göttliche Naturgesetz innerlich ab und mißverstehen es «äußerlich» als «weltliches Naturrecht»; das weltliche Naturrecht ist also identisch mit der falschen Auslegung des göttlichen Naturgesetzes durch die gefallenen Menschen im Reich der Welt.[10] Ähnliche Perversion trifft die beiden Urstandsinstitutionen.[11]

So ergibt sich ein paradoxer Tatbestand: Aus dem einen göttlichen Liebes- und Rechtswillen entsteht durch die Annahme bzw. Ablehnung des Glaubens durch die Menschen die «eschatologi-

sche Antithetik» *(Ernst Wolf)* der Reiche und der Rechte. Aus der gemäßigt dualistischen Zweireichelehre folgt eine gemäßigt dualistische Naturrechtslehre.

2.1.3. Die weiteren Grundgedanken der Rechtslehre Heckels sind schnell skizziert. Die *Kirchen-(und Staats-)lehre* ist wieder nur ein Ausschnitt aus der Zweireichelehre.

Das Reich Christi ist nämlich identisch mit der «geistlichen Kirche», die in der Welt als allgemeine, «leibliche» oder «irdische» Kirche lebt, organisiert in Teilkirchen. Geistliche und leibliche Kirche sind zwar in der Sicht Gottes personell identisch, aber in der unzulänglichen Erkenntnis der Menschen durch eine Kluft voneinander getrennt.[12]

Der Staat dagegen ist personell identisch mit dem Weltreich, jedoch organisiert unter dem weltlichen Regiment Gottes.[13]

2.1.4. Entsprechend sind *Kirchenrecht* und weltliches Recht nur unselbständige Bestandteile der Rechtsordnung der beiden Reiche.

Da das Reich Christi gleich der geistlichen Kirche ist, kennt auch diese nur ein einziges Kirchenrecht: das göttliche Recht (ius divinum) des Reiches Christi. Es besteht aus zwei Teilen, dem ius divinum positivum der (erneuerten) Kirchenstiftung durch Christus und dem ius divinum naturale der geistlichen Bruderliebe. Die geistliche Kirche lebt also ausschließlich nach göttlichem Recht.

Die allgemeine Kirche dagegen führt (durch ihre Teilkirchen) dieses doppelte göttliche Recht durch doppeltes menschliches Kirchenrecht aus und lebt darum ausschließlich nach schlechtem menschlichem Recht, wenngleich auf der Grundlage göttlichen Rechts.

Ähnlich beruht das positive staatliche Recht auf dem pervertierten göttlichen Recht im Reich der Welt, dem weltlichen Naturrecht.

2.2. Scheinbar völlig abweichend ist der innere Aufbau der Rechtslehre *Erik Wolfs*.

Sein in sich vielschichtiger Ansatz, erwachsen aus einer mehrere Jahrzehnte dauernden Entwicklung, vereinigt ursprünglich neukantianische Gedanken mit Elementen aus der Existenzphilosophie *(E. Grisebach, M. Heidegger* und *S. Kierkegaard)*, mit Erfahrungen aus der Bekennenden Kirche und Einsichten *K. Barths* zu einer eigenständigen, alle Extreme vermeidenden «dialektischen» Rechtstheologie der Biblischen Weisung. Sie ist die Rechtstheologie der «Christokratie» und «Bruderschaft».

2.2.1. Christus der Herr, in dem alles geschaffen ist, ist der Herrscher der ganzen Welt, wie im Glauben erfahren werden kann – *Christokratie*. Er ist zugleich der wahre Mensch, der wahre, d.h. christliche Mitmenschlichkeit ermöglicht – *Bruderschaft*. Weil die «Herrschaft» Christi in Wirklichkeit Bruderdienst ist, wie am Kreuz abgelesen werden kann, ist sie «bruderschaftliche Christokratie»; weil wahre mitmenschliche Bruderschaft durch Christi Herrschaft existentiell ermöglicht wird, ist sie «christokratische Bruderschaft».

Von Christokratie und Bruderschaft erfährt der Mensch durch das Wort Gottes, die «*Biblische Weisung*». Sie ist der in Christus geoffenbarte Rechtswille Gottes. Wegen ihrer Herkunft ist sie absolut verbindlich, darum (nicht-normatives) «Recht» besonderer Art, evangelisches ius divinum, «Gottesrecht».

2.2.2. Die doppelte Grundstruktur von «vertikaler» Christokratie und «horizontaler» Bruderschaft ist zugleich das erste Charakteristikum der «*christlichen Existenz*» – Zentralbegriff der theologisch-juristischen Anthropologie Erik Wolfs. Das andere Kennzeichen ist das «scharfe Paradox» des existentiell stets sündigen, dennoch in Christus wahrhaft erlösten Menschen. Das dritte Merkmal christlicher Existenz ist ihre unaufgebbare Gemeinschaftlichkeit, mit der Fundamentaldialektik von «Ereignis» (das je aktuelle Sichversammeln) und «Institution» (das immer schon von Christus her Vorgegebene). Christliche Existenz ist kirchliche Existenz.[14]

2.2.3. Mit diesen drei Elementen christlicher Existenz ist darum die *Kirche* ohne weiteres mitgegeben. Paradoxe christliche Existenz ist kirchliche Existenz. Die Grundstruktur der Kirche besteht aus den eben umrissenen drei Elementen christlicher Existenz, ist also (im Sinne Wolfs) göttlichen Rechts.

Formal ist die Kirche verfaßt durch das Wort Gottes, die Biblische Weisung; material wird diese Verfassung umschrieben durch die Vertikale der bruderschaftlichen Christokratie und die Horizontale der christokratischen Bruderschaft. Christokratie und Bruderschaft werden vor allem verwirklicht in der Dialektik von fixiertem Glaubens-«Bekenntnis» und ereignishaftem «Bekennen» der gottesdienstlichen Gemeinde, die in wiederum dialektischer Spannung «zwischen» Sünde und Erlösung existiert.

2.2.4. Das *ius humanum der Kirche* ruht auf der dreifachen göttlich-rechtlichen Grundstruktur christlicher Existenz. Menschliches Kirchenrecht ist darum begründet, begrenzt und gerichtet for-

mal durch das ius divinum der Biblischen Weisung, material aber durch Christokratie und Bruderschaft. Die Christokratie wird verkündigt in Predigt, Taufe und Abendmahl, somit im Gottesdienst. Kirchenrecht ist also zunächst «Gottesdienstordnung». – Es ist aber genauso «Dienstordnung»; denn die Christokratie gelangt zu zwischenmenschlicher Wirksamkeit in der Bruderschaft. Zugleich ist es «paradoxe Ordnung» einer sündigen und gleichzeitig erlösten Kirche.

Vor der Welt ist das Kirchenrecht jedoch ein (die Dialektik von Ereignis und Institution umfassendes) «bekennendes» und «beispielgebendes» Recht im dialektischen Gegenüber zur staatlichen Rechtsordnung.

2.3. Eine andere Welt betritt, wer sich auf «Das Recht der Gnade» von *Hans Dombois* einläßt.

Auch bei ihm steht der Gottesdienst im Mittelpunkt der Rechtstheologie. In stetem Zwiegespräch und beständiger Auseinandersetzung mit dem größten Meister und Gegner des Kirchenrechts, *Rudolph Sohm*, entwickelt Dombois eine neuartige und in vielem geniale Institutionen- und Rechtstheorie,[15] die auch Elemente ostkirchlichen Rechtsdenkens enthält.

2.3.1. Auf der Basis einer von *K. Barth* beeinflußten Trinitätslehre, die Christus allerdings ganz vom Chalcedonense her sieht, und einer theologischen «trinitarischen» Anthropologie (mit einer für Juristen ungewöhnlich ausführlichen Eschatologie) fußt eine juristische Anthropologie. Sie deutet den Menschen als eine in «geschichtlichen» und «personalen» «Bezügen» handelnde «Existenz» typischer «Struktur».

2.3.2. Mit Hilfe dieser fünf Grundbegriffe legt Dombois seine *Institutionentheorie* dar: von den vielen Bezügen sind die vier «Grundbezüge» zu Gott, zum anderen Geschlecht, zum Mitmenschen und zur Sachwelt am umfassendsten. Ihr ständiger Vollzug führt vermöge der gleichbleibenden «Struktur» «existentiellen» Handelns – notwendigerweise, wie Dombois im einzelnen zeigt, zur Institution, und zwar zunächst zu den vier «personalen» Hauptinstitutionen Kirche–Ehe–Staat–Eigentum. Alle Hauptinstitutionen haben eine typische zweiteilige Struktur: Sie sind der dynamische «geschichtliche» «Vorgang» des Eintritts in einen «Status».

2.3.3. Daraus leitet Dombois seine «institutionelle» *Rechtslehre* ab: Recht ist, philosophisch betrachtet, nichts anderes als diese typische Struktur personalen instituierenden Handelns in Bezügen, also identisch mit der Struktur des Institutionsvorganges. Das führt zur aufregenden Entdeckung des *Gnadenrechts:* Analoge Rechtsstrukturen wie bei den Hauptinstitutionen, und damit «Recht», treten sowohl bei dem theologischen Rechtfertigungsgeschehen (Erlösung) als auch bei der juristischen Begnadigung auf. «Gnade» (im theologischen und juristischen Sinn) ist also keine regelwidrige Durchbrechung des Rechts, sondern ein juristisch präzise faßbarer instituierender Rechtsvorgang.

Erst als zweiter und komplementärer Rechtskreis taucht das gewohnte *normative Recht* auf, das aber ebenfalls als relationales existentielles Geschehen zwischen Personen verstanden wird, nämlich als Vorgang der Anspruchsanerkennung.

2.3.4. Aus der Institutionen- und Rechtstheorie folgt die Theorie der Kirche und des Kirchenrechts.

Die *Kirche* ist lediglich ein Sonderfall der Institution, ja sogar die Institution par excellence: die Institution des Gottesbezugs. Auch sie ist aus (gott-)menschlichem Handeln entstanden. Sie ist die selbstverständliche geschichtliche Fortsetzung des instituierenden, d.h. den Menschen in den neuen (Heils-) Status vor Gott versetzenden Verhaltens Jesu. Diese Fortsetzung geschieht im Gottesdienst. Im Vollzug von Wort und Sakrament ereignet sich die geistliche institutio des Menschen. Im Gottesdienst wird Kirche.

2.3.5. Im Gottesdienst wird aber auch *Kirchenrecht.* Es ist als Recht der rechtfertigenden Gnade lediglich ein Sonderfall des institutionellen Rechts, ja sogar das institutionelle Recht schlechthin. Denn Kirchenrecht ist formal gleich der Rechtsstruktur des instituierenden Handelns Christi; material ist es gleich der Rechtsstruktur des Gottesdienstes, der das Handeln Christi in der Geschichte tradiert und rezipiert. Bekennendes oder Wortrecht ist demnach gleich der Rechtsstruktur des Vorgangs der Wortverkündigung (in ihren verschiedenen Formen: Predigt, Lehre, Dogmenbildung usw.), und liturgisches oder Sakramentsrecht ist gleich der Rechtsstruktur der Sakramentenspendung (Taufe, Abendmahl, «sacramentum spiritus sancti» als Zusammenfassung der anderen Sakramente).

3. Zu unserem Thema zeigen die eben geschilderten drei Rechtstheologien unter den gänzlich ungewohnten Begriffen und Denkformen doch einige überraschende Gemeinsamkeiten.

3.1. Dies soll zunächst zur Frage nach dem *Unterschied von göttlichem und menschlichem Kirchenrecht* ausgeführt werden.

3.1.1. Bei *J. Heckel* ist das göttliche Recht identisch mit dem Regiment des Hauptes, Christus, über die Glieder seines Reiches; es umfaßt als Urstandsrecht «Natur» und «Gnade» und bewirkt darum sogar die Rechtfertigung (Erlösung) des Sünders. Als ius divinum stiftet und erhält es die geistliche Kirche und wird dadurch zur Rechtsgrundlage für das ius humanum der irdischen Kirche.

Das menschliche Kirchenrecht hingegen (das weltliche Recht bleibt hier außer Betracht) ist lediglich die irdische Schauseite des göttlichen Kirchenrechts in der irdischen Kirche, sei es als deklaratorische Offenlegung des Stifterwillens in Wort, Sakrament und Schlüsselgewalt («heteronomes» Kirchenrecht), sei es als um der Bruderliebe willen von Menschen geschaffene sonstige Kirchenordnung («autonomes» Kirchenrecht). So ist das menschliche Kirchenrecht einerseits die konkrete irdische Existenzform des eschatologischen göttlichen Rechts, also *christologisches Recht* (Hekkel: «Extra Christum nullum ius»), andererseits «*eitles Bettelwerk*» in seiner existentiellen Gefährdetheit durch die Sünde.

Göttliches und menschliches Kirchenrecht verhalten sich darum zueinander wie geistliche Kirche (= Reich Christi) und hinfällige irdische Kirche. Beide sind scharf zu unterscheiden, weder zu verwischen noch zu zertrennen.

3.1.2. Ähnliche Gedanken finden sich bei *Erik Wolf*. Die christliche, d.h. kirchliche Existenz ist bestimmt durch die paradoxe Verbindung von göttlichem Recht des Wortes Gottes (= der Biblischen Weisung) und von unaufhebbarer Sündhaftigkeit der Erlösten. Menschliches Kirchenrecht ist die paradoxe Ordnung dieser Paradoxie. Es besteht also zwischen ius divinum und ius humanum eine scharfe *Dialektik*. Wolf umschreibt sie mit «Einheit in der Unterschiedenheit».

Die *Unterschiedenheit* besteht darin, daß das menschliche Kirchenrecht nicht nur die konkrete Sündhaftigkeit christlicher Existenz mit berücksichtigen muß, sondern selbst von sündigen Menschen gesetzt und vollzogen wird. – Die *Einheit* in dieser Unterschiedenheit beruht auf der Funktion des göttlichen Rechts, Grund, Grenze und Ziel aller menschlichen Rechtsordnung zu sein.

3.1.3. Schwieriger steht es mit *H. Dombois*, da er das (katholisch-normative Verständnis des) ius divinum ausdrücklich ablehnt. Gleichwohl bejaht er ein evangelisches ius divinum in Gestalt «durchhaltender» Rechtsstrukturen des göttlichen und menschlichen Handelns in der Geschichte.

Beginnend mit den Bundesschlüssen des Alten Testamentes, den Höhepunkt erreichend im instituierenden Verhalten Jesu (der seine Jünger in den neuen Heilsstatus einsetzt), geschichtlich fortgeführt in den gottesdienstlichen Traditions- und Zuordnungsvorgängen der Wortverkündigung und Sakramente – in all diesen strukturgleichen *Rechtsformen der Gnade* teilt sich der Geist Gottes den Menschen mit und bevollmächtigt sie zu neuem geistlichem Tun.

Wie Dombois näher ausführt, zeigen sich Verbindung und Unterscheidung von «ius divinum» und «ius humanum» darin, daß einerseits göttliches und menschliches Handeln «gleich» rechtliche Struktur aufweisen, andererseits menschliches Handeln innerhalb des Gnadenrechtsvorgangs der Rechtfertigung von Gott her erst ermöglicht und mit dem göttlichen Handeln verbunden wird.

Darum gilt sowohl der Satz: «Gott (bzw. Christus) ist Subjekt wie Objekt des Kirchenrechts», d.h. er ist alleiniger Gegenstand und allein Handelnder; als auch die scheinbar entgegengesetzte These: Gott handelt nur durch das geschichtliche Medium menschlichen Handelns und seiner Rechtsstrukturen.

3.2. Die *Dynamik* des Kirchenrechts hängt eng mit dem Verständnis des ius divinum zusammen. Dynamisches menschliches Recht ist nur möglich, weil und insoweit auch das göttliche Recht dynamisch ist, d.h. der Vielfalt der Entwicklung Raum der Freiheit gewährt.

3.2.1. Bei *J. Heckel* ist das ius divinum mit göttlicher dynamis ausgestattet; denn es ist im Wesen «Geist, nichts als Geist», Geist Christi nämlich, rechtfertigende lex Christi.[16] Darum ist es vollkommene lex universalis: es regelt nicht nur (normativ) das Allgemeine, sondern auch (aktuell) das Besondere,[17] ist umfassend und unteilbar im Geist der Liebe.

Das menschliche Kirchenrecht hat trotz seines Rangabstandes an dieser Beweglichkeit teil. Namentlich das autonome Recht ist in allem ein Geschöpf der Bruderliebe. Es gilt, als «pädagogisches Recht», nur dort, wo es dem Bruder für den Glauben zuträglich ist; wo es ihm im Einzelfall schadet, darf es nicht beachtet werden. Darum ist es überaus elastisch, den wechselnden Bedürfnissen angepaßt; es will Öl sein im Getriebe, nicht Sand.

Hinzu kommt eine weitere Besonderheit gegenüber dem weltlichen Recht. Da der göttliche Rechtswille der Glaubensannahme bedarf, erlangt er Rechtsqualität erst im Zusammenwirken mit

dem aktuellen Glaubensvollzug, also im «usus spiritualis iuris». Diese Eigenart des göttlichen Kirchenrechts muß jedoch im menschlichen Recht nachvollzogen werden. Deshalb ist auch das menschliche Kirchenrecht nur insoweit rechtsverbindlich, als es «geistlich» gehandhabt, also in der Hellsichtigkeit des Glaubens vollzogen wird. Außerdem muß es den drei «Grundrechten» *(K. Barth)* der Christen Geltung verschaffen: der christlichen Brüderlichkeit, der Gleichheit des königlichen Priestertums, der libertas christiana.

3.2.2. Auch *Erik Wolf* gelangt über einen veränderten Rechtsbegriff zu einer «offenen Ordnung».

Denn das transzendente Recht Gottes auf den Menschen, das alles menschliche Recht erst ermöglicht, die Biblische Weisung also, ist das «Wort (Gottes) in den Wörtern (der Schrift)» *(K. Barth)*, oder anders: das lebendige Rechtskerygma der Schrift, das den Menschen rechtfertigt und ihn in den rechten Gebrauch seiner neuen Freiheit einweist.

«Entsprechend» ist auch das menschliche Kirchenrecht kerygmatisches Recht der Freiheit. Denn es ist sowohl formulierte Bekenntnis*norm* als auch aktual vor der Welt «bekennender» Norm*vollzug*, der «beispielgebend» Rechtsakte der Liebe setzt. Hierdurch, durch diese Aufnahme der anthropologischen Urdialektik von «Institution und Ereignis» *(J. L. Leuba)* in den Rechtsbegriff, gewinnt das Kirchenrecht Wolfs die Offenheit für die Freiheit der Glaubensentscheidung und die neuen Impulse des Geistes.

3.2.3. *H. Dombois* faßt sein institutionelles Recht als heilsgeschichtlich-geschichtliches Bundesrecht der Freiheit und Gnade.

Dadurch, daß Gott sein «existenzbegründendes Gnadenrecht» in der Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes und des neuen Gottesvolkes realisiert, ist göttliches und menschliches Recht unlösbar mit der Dynamik der Heilsgeschichte verknüpft. Die «durchhaltenden Rechtsstrukturen» des Gnadenrechts sind durch «existentiale Interpretation des Kirchenrechts» (nicht i. S. *R. Bultmanns*) in jeder Zeit neu zu verwirklichen; jede Epoche hat dabei ihre eigene Chance, aber auch ihren eigenen Abfall.

Ferner ist für Dombois sowohl das Gnadenrecht wie das normative Recht ein «Vorgang», ein Prozeß der Instituierung und Rechtsbildung. Somit werden Rechtsentstehung und Rechtsveränderung als dynamische Elemente in den Rechtsbegriff aufgenommen. Die gesetzliche Starrheit der abstrakten, ausnahmslos geltenden Regel wird aufgelöst durch ihre Verankerung in der lebendigen, existentiellen und dadurch flexiblen Institution.[18]

Schließlich birgt das Recht in beiden Formen ein Moment der Freiheit. Denn Gnade setzt – nach Dombois – immer in Freiheit, auch rechtlich. Wer amnestiert (begnadigt) wird, gewinnt einen neuen Freiheitsstatus, ebenso wie der Täufling, der durch den Initiationsakt des Untertauchens in die Freiheit der Kinder und Erben Gottes eingesetzt wird. Freilich ist das keine Freiheit ohne Grenzen. Aus der gewährten Gnade folgen (quasi-)normative Verpflichtungen, deren Verletzung den Verlust der Gnade («Verwirkung») zur Folge haben kann (so etwa die Thora in ihrem ursprünglichen Verständnis als verpflichtende Inhaltsbestimmung des Bundes).

Aber auch der Rechtsanspruch im «normativen Recht» (zweiter Rechtskreis) erwächst erst zu objektiver Allgemeinverbindlichkeit, wo er in Freiheit anerkannt, d. h. rezipiert wird – z. B. beim geistlichen Anerkennungsurteil über die Eignung eines Amtsbewerbers («Wahl»), über die Rechtgläubigkeit eines Konzils oder einer ganzen Kirche (bei Unionsverhandlungen). Insofern beruht Kirchenrecht, wie in der alten Kirche, auf freier «gegenseitiger Anerkennung» *(E. Schlink)*: «Nur der Geist erkennt und beurteilt den Geist.»

4. Der Ertrag – zugleich als Anfrage an die Kanonistik verstanden – läßt sich etwa in folgendem verdeutlichen.

4.1. Die evangelische Rechtstheologie bejaht heute die Existenz eines *ius divinum*. Das Verständnis des Gottesrechts wurde ermöglicht und vertieft durch Verwertung theologischer, historischer, soziologischer, philosophischer und rechtsphilosophischer Erkenntnisse. Damit wurde zugleich der doppelten Versuchung unreflektierter Verweltlichung wie realitätsfremder Vertheologisierung *(H. Liermann)* des Kirchenrechts[19] widerstanden.

4.2. Nicht zuletzt wurde dies ermöglicht durch die klare Erkenntnis der Besonderheit *und* Bezogenheit von göttlichem und menschlichem Recht. Ius divinum und ius humanum sind «*analog*». Sie verhalten sich zueinander wie die göttliche und die menschliche Seite der Kirche.[20]

4.2.1. Man muß sie darum zunächst scharf *unterscheiden*. Da das ius divinum aus der Offenbarung stammt, als Gottes Recht für den Menschen, ist göttliches Recht nicht im gleichen Sinn «Recht» wie das menschliche Kirchenrecht. Als analoges

Recht ist letzteres eher Nicht-Recht als Recht. Das zeigt sich vor allem darin, daß es – im Gegensatz zum göttlichen Recht – zur Rechtfertigung des Sünders nicht taugt, zudem stets mit der unaufhebbaren menschlichen Sündigkeit behaftet ist. Umgekehrt: wenn man das ius humanum als «Recht» benennt, dann ist das ius divinum das «transzendente Recht», dem menschlichen Recht unähnlicher als ähnlich.

4.2.2. Sie *ähneln* sich gleichwohl in bestimmten Merkmalen; denn ius divinum ist «das» urbildliche Recht schlechthin, mit dem verglichen menschliches Recht nur abbildliches Recht ist. Weil das göttliche Kirchenrecht in allem ein Recht des Geistes, der Gnade und der Liebe ist, folgt daraus die Rechtspflicht des kirchlichen Gesetzgebers, diese materiale Grundstruktur im menschlichen Kirchenrecht möglichst weitgehend und für die Welt vorbildlich zur Geltung zu bringen. Die Ähnlichkeit zum göttlichen Recht ist also eher unendliche Aufgabe als fertiges Ergebnis.

4.2.3. Göttliches und menschliches Recht sind schließlich so *untrennbar* – aber auch ebenso *unvermischbar* – wie die göttliche und menschliche Seite der Kirche. Göttliches Recht existiert historisch nie «rein», sondern nur in der (dadurch verwandelten) «Leiblichkeit» des menschlichen Rechts. Kirchenrecht überhaupt, auch das menschliche, ist aus diesem Grund sogar im Wesen anders als das weltliche Recht des Staates und der Völker.

4.3. Schließlich hat die evangelische Rechtstheologie die kirchliche *Dynamik* im ius divinum begründet, also unabhängig von gesellschaftlichen Einflüssen. Dadurch gewinnt das Kirchenrecht eine *eigenständige* Rechtsgrundlage für die Rezeption gesellschaftlicher Dynamismen.

Freilich verharrt die Kirche auch hier in ihrer *eschatologischen Distanz* zur Welt: das göttliche Recht zeigt auch die Grenzen möglicher Übernahmen aus dem weltlichen Recht[21] und wehrt so der Verweltlichung der Kirche. Die Weltdistanz findet vor allem darin ihren Ausdruck, daß sich die hier genannten Autoren aus *theologischen* Gründen veranlaßt sehen, die Abkehr von einem innerweltlichen, einseitig normativistischen und legalistischen Rechtsbegriff zu vollziehen. Diese Wende ermöglicht es, das Kirchenrecht zu einer offenen, elastischen Ordnung der Freiheit zu gestalten, die Raum läßt sowohl für eine plurale Kirche wie für die Dynamik des Geistes, der weht, wo er will.

4.4. Es steht zu erwarten, daß eine eigenständige katholische Rechtstheologie – auch und gerade im Lernprozeß der Auseinandersetzung mit dem evangelischen Partner – mit ihrer doppelten theologisch-juristischen Methode neue Lösungen für die zentralen Probleme der Kirche finden wird.

[1] Was R.F. Behrendt, Tugenden von gestern und für morgen: Futurum 1 (1968) 23–49 zum soziologischen Wandel der «Tugenden» ausführt, gilt nicht weniger für das Recht.

[2] Zum Beispiel Betonung der Autorität; Urgierung von Sekundärtugenden, wie «Ruhe», «Sicherheit», «Ordnung»; Erlaß von aus Angst geborenen Gesetzen, die durch starre Regelung möglichst vieler Einzelfälle vor einer ungewissen Zukunft abschirmen wollen.

[3] Freiheit als Ermöglichung von Dialog innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft und in der Kirche: z.B. K. Rahner, Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln-Zürich-Köln 1965) 34ff, 46ff.

[4] Göttliches Recht, Gottesrecht und ius divinum sind synonym gebraucht.

[5] «Rechtstheologie» steht hier als – zwar mißverständlicher, aber bereits eingebürgerter – terminus technicus für die theologische Begründung des Rechts. Zum systematischen Unterschied vom Kirchenrecht vgl. W. Steinmüller, Rechtstheologie und Kirchenrecht als theologische Disziplinen mit juristischer Methode: Ius Sacrum. Festschrift K. Mörsdorf (Paderborn 1969) 846–860. Zur älteren evangelischen Rechtstheologie vgl. für das 18. Jahrhundert: K.L. Schlaich, Kollegialismus. Die Kirche und ihr Recht in der Zeit der Aufklärung, Diss. iur. masch. (Tübingen 1967) (im Druck); für das 19. Jahrhundert: H. Fagerberg, Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts (Uppsala 1952); ergänzend Chr. Link, Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts (München 1966). Zur katholischen (bes. spanischen) Rechtstheologie finden sich Literaturhinweise bei L. de Echeverría und T. Jiménez-Urresti: Concilium 3 (1967) 607, 612; für die deutschen Ansätze vgl. ergänzend die Bibliographie unten Anm. 6. In die verwickelte Problematik der Deutschen Christen führen ein E. Klügel, Deutsche Christen, und H. Brunotte, Kirchenkampf: Evangelisches Kirchenlexikon (^{2}1962) I, 868–871, II, 737–749.

[6] Die Skizze unter 3. ist eine gekürzte Überarbeitung aus dem in der vorigen Anm. genannten Beitrag des Verfassers; ibid. 849f auch die Begründung der Auswahl der hier dargestellten (juristischen!) Autoren. Eine ausführliche Darstellung mit Bibliographie findet sich bei W. Steinmüller, Evangelische Rechtstheologie, 2 Bde (Köln-Graz 1968).

[7] Es ist freilich darauf hinzuweisen, daß eine Übertragung «evangelischer» Ergebnisse auf «katholische» Fragestellungen nur unter großen Vorbehalten möglich ist, weil alle gebrauchten Begriffe (Kirche, Gnade, Geist, Recht, Existenz usf.) Leerformeln sind, die bei jedem Autor einen anderen Inhalt haben. Zur vorausgesetzten Methode der Systemtransformation: aaO. I, 9ff; II, 791ff. Übrigens wird im Text zu 2. und 3. der Versuch gemacht, den Sprachstil der Autoren anzudeuten.

[8] Heckels Lutherdarstellung ist in zweifacher Hinsicht interessant. Sie ist der – umstrittene – Beitrag des besten juristischen Lutherkenners in Deutschland († 1963) zur historischen Lutherforschung. Sie ist aber auch ein höchst aktueller Ansatz zur gegenwärtigen Rechtstheologie und Kirchenrechtslehre von erstrangiger ökumenischer Bedeutung, wie sein Schüler S. Grundmann († 1966) herausgearbeitet hat. Nur in letzterem Sinne wird sie hier befragt.

[9] Sie ist schon in dieser Zeitschrift vortrefflich geschildert worden, so daß für den Text Andeutungen genügen. Insoweit wird verwiesen auf J. van Laarhoven, Luthers Lehre von den zwei Reichen: Concilium 2 (1966) 501–506 (bes. 501f); irrig H.-H. Schrey, Jenseits von Naturrecht und Positivismus: Concilium 3 (1967) 382–387 (386 zu J. Heckel). – Die traditionelle lutherische Zweireichelehre setzt dagegen die «Reiche» mit ressortbezogenen «Regimenten» gleich, weshalb dann der Christ (im Gegensatz zu Heckel) beiden Regimenten unterworfen ist; daraus folgt die bekannte lutherische Staatshörigkeit.

[10] Entgegen verbreiteter Auffassung ist festzuhalten, daß bei

Luther Recht auch beim gefallenen Menschen ontologisch möglich ist, denn «naturalia sunt integra, concedo», sagt er noch 1531 in der Galaterbriefvorlesung: Weimarer Ausgabe XL 1,293,7. «Total verderbt» ist nur der Gottesbezug, allerdings mit entsprechenden Auswirkungen auf den Nächstenbezug.

[11] Die Urstandskirche pervertiert zur staatsförmigen Gegenkirche, bis auf den heutigen Tag; die Ehe wird «ein äußerlich leiblich Ding»; das eheliche Hausregiment des Vaters verkommt zur Zwangsgewalt der Obrigkeit, die Gott im weltlichen Regiment in Dienst nimmt. Somit wird die erbsündliche Ehe zur Keimzelle des Staates.

[12] Die ungläubigen Getauften sind nur Scheinglieder der irdischen Kirche (vgl. Heckels Augustinismen: sie seien in ecclesia, non de ecclesia; numero, non merito; specie, non re vera) und gehören damit ins Reich der Welt. Die Kirche ist also, entgegen Augustin, keine civitas permixta aus Gläubigen und Ungläubigen. Freilich wird die Kirchengliedschaft ungläubiger Getaufter wegen des geistlichen Zeichens der Taufe und der unzulänglichen Erkenntnis der Menschen so lange vermutet, bis sie sich offenkundig durch schwere Sünden selbst entlarvt haben.

[13] Das ist das – für das Luthertum «revolutionäre» (S. Grundmann) – Janusgesicht des Staates «zwischen Römer 13 und Apokalypse 13» (id.).

[14] Daraus folgt die Ablehnung des aktualistischen Existentialismus durch Wolf.

[15] Es ist nicht möglich, die vielen sonstigen Einflüsse aufzuführen; wenigstens hingewiesen sei auf erkenntnistheoretische Erwägungen; die Phänomenologie G. van der Leeuws; die anthropologisch-soziologische Institutionentheorie A. Gehlens und H. Schelskys; die Integrationslehre R. Smends; das konkrete Rechtsdenken C. Schmitts; ferner entwickelt Dombois eine besondere «komplementäre» Denkform, die mit der (der Logistik entnommenen) «impliziten Definition» arbeitet.

[16] Ähnlich mit Augustinus: Thomas von Aquin, Summa Theologica II/1 q. 106 a. 1c: Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti; a. 2c: Lex nova iustificat; etiam littera Evangelii (= nova lex) occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans. Dazu G. Söhngen, Gesetz und Evangelium (Freiburg-München 1957) 57, 117; ders., Grundfragen einer Rechtstheologie (München 1962) 96ff.

[17] Die totalitäre Konsequenz restloser Vergesetzlichung wird verhindert durch die Aktionsidentität des ius divinum mit dem Geist Christi und durch den Rangabstand des ius humanum, das obendrein das «Grundrecht» der christlichen Freiheit zu wahren hat.

[18] Für Näheres zur zweiaktigen Rechtsstruktur des Bundes vgl. H. Dombois in diesem Heft. J. Hoffmann, Grâce et institution selon Hans Dombois: RevScPhilThéol 52 (1968) 645 bis 676.

[19] Die hier behandelten Rechtstheologen stimmen in der Forderung überein, daß auch das Liebesrecht der Kirche «juristisches Recht» sein müsse und den strengen methodischen Anforderungen der Rechtswissenschaft zu genügen habe.

[20] Vgl. Lumen Gentium 3, 8 für das Verhältnis des Geistes Christi (= regnum Christi = Ecclesia) zur «Kirche in der Welt» in Analogie zur hypostatischen Union, jedoch zu ergänzen durch die «Kirche der Sünder» (ebd. 8, Gaudium et Spes 43) und die «ecclesia semper reformanda» (Lumen Gentium 8, Unitatis Redintegratio 3f, 6).

[21] Wegen ihres historischen Ausgangspunktes (Kampf gegen Übergriffe des Staates) hat die evangelische Rechtslehre bisher kaum konkrete Kriterien dafür entwickelt, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Umfang weltliche Rechtsstrukturen in die Kirche übernommen werden können. Dies gilt insbesondere für die Frage des Pluralismus.

WILHELM STEINMÜLLER

geboren am 29. April 1934 in Ludwigshafen. Er studierte an der Universität München und doktorierte 1959 in Rechtswissenschaft. Er ist Professor für Kirchenrecht, Rechts- und Philosophiegeschichte an der katholischen theologischen Fakultät Regensburg. Er arbeitete mit an: Evangelische Rechtstheologie, Zweireichelehre, Christokratie, Gnadenrecht (Köln-Graz 1968).

Hans Dombois

Rechtstheologische Erwägungen zur Grundstruktur einer Lex Fundamentalis Ecclesiae

Die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils nötigen zu einer durchgreifenden Revision des CIC. Diese Neufassung ist Reform; die Kirche kann und will ihre in Stiftung und Tradition begründeten Strukturen im Grundsatz nicht ändern. Sie ist aber zugleich Neuschöpfung: erst jetzt liegt eine verbindliche Lehre von der Kirche vor, welcher das kanonische Recht entsprechen und auf die hin das geltende Recht, wo nötig, geändert werden muß. Der Codex von 1917 bedeutete eine Systematisierung und Klärung des historisch erwachsenen Rechtsbestandes ohne eine solche Ekklesiologie. Seine Methode ist positivistisch: er ordnet den Rechtsstoff, ohne ihn auf Grundsätze zurückzuführen oder seine theologische Legitimation ausdrücklich zu begründen. Positivistisch ist auch die Annahme, das Caius-Schema als Ordnungsprinzip (personae – res – actiones) sei ohne Einfluß auf Geist und Gehalt des Werkes. Das Gegenteil ist der Fall. Nicht nur äußerlich hat sich der Codex den weltlichen Gesetzeskodifikationen des 19. Jahrhunderts angeglichen. Er ist selbst unversehens eine Schöpfung zeitgebundenen Rechtsdenkens geworden. Wie ein Zivilgesetzbuch definiert der Codex zunächst die Allgemeinbegriffe und statuiert das Recht der Personen, weil ja dieses Recht wie jedes andere sich notwendig zwischen Personen vollzieht. Dann aber bestimmt er von Canon 108 ab (Liber I, Pars I) die Kleriker als die Rechtssubjekte, welche über die Rechtsobjekte, die res, in erster Linie die Sakramente, in den ministeria

divina pflichtgemäß zu disponieren haben und dazu im wesentlichen allein berufen und befähigt sind. So ist der treuhänderische und Dienstcharakter der kirchlichen Ämter formell durchaus gewahrt und doch zugleich ein Rechtsdenken im Subjekt-Objekt-Schema systematisch eingeführt. Gerade das bürgerliche Rechtsdenken verläuft in der Gegenüberstellung von (freien oder pflichtmäßig gebundenen) Rechtssubjekten und Rechtsobjekten, insbesondere Sachen, über welche diese Subjekte verfügen. So vollzieht sich unversehens eine Anpassung an den Geist der Zeit. Der Hauptinhalt sind die Sakramente, und doch ist es kein Sakramentsrecht. Die aus dem Privatrecht entnommene Konzeption des Caius-Schemas verträgt sich zugleich juristisch mit dem Charakter einer Anstalt. Eine solche besteht abgelöst von ihren personalen Trägern und ist zum Nutzen eines bestimmten Kreises von Personen bestimmt. Diese Personen haben einen subjektiven Anspruch auf die Versorgung mit den Stiftungsgütern, sofern sie die Voraussetzungen erfüllen. Aber dieses Aktivrecht als subjektives Recht ist nicht zum Gliedschaftsrecht entwickelt.

Das kanonische Recht wird vielfach, seinem äußeren Bilde entsprechend, als das Recht einer geistlichen Monarchie ausgelegt. Sicherlich umschließt es in einer historisch-bedingten, rechtsstaatlich-absoluten Form solche Stilelemente. Gleichwohl ist es folgerichtig als Stiftung juristisch interpretierbar, als eine Anstalt, deren Verwalter ein unablösbares Recht der Selbstergänzung besitzen und deren Verwaltung der Kontrolle der von der Stiftung Begünstigten entzogen ist. Je stärker der anstaltliche Charakter ausgebildet ist, desto stärker ist zugleich auch ein individualistischer Zug. Der einzelne ist berechtigt; aber er steht unverbunden neben dem anderen. Der Charakter der Kirche als communio und koinonia wird – anders als im Gedankenbereich des Zweiten Vatikanums – in den Bereich der mystischen Innerlichkeit verwiesen, aus dem Rechtsbereich herausgenommen. In keiner der historischen Formen der Kirchenverfassung sind Geist und Recht so tief voneinander getrennt wie im geltenden Codex – zusammengehalten allein durch die Forderung des Glaubens, diese Spannung und diesen Gegensatz als ein Merkmal der Kirche zu bejahen und auch in seinen harten Konsequenzen zu tragen. So ist in Wahrheit auch nicht die personale Autorität problematisch, sondern gerade die von der Person abgelöste, transpersonale Objektivität des Stiftungszwecks.

Gerade dem evangelischen Betrachter fällt auf, wie wenig hier die Kirche und ihre Verrichtungen rechtlich gesehen sind. Die Katholische Kirche hat das Odium einer Rechtskirche auf sich genommen – ad extra wie ad intra –; aber ihr juristisches Interesse beschränkt sich streng auf die Legitimation der aktiv Handelnden und die eindeutige normative Festlegung der Rechte und Pflichten aller Beteiligten. Der Rechtsgehalt ihres Handelns selbst liegt außerhalb ihrer Erwägungen.

Sobald aber mit dem Konzil die Kirche primär und zentral als Volk Gottes, rechtlich: als Bundesgemeinschaft begriffen wird, fallen jene Entgegensetzungen und Trennungen hinweg: die Trennung von Innen und Außen (= zwischen Rechtskirche und corpus mysticum) wie jene zwischen allein berechtigten Subjekten des kirchlichen Handelns und den bezugsberechtigten Empfängern. Dann aber muß die Kirche gerade rechtlich neu verstanden, ihr Handeln in zulänglichen juristischen Begriffen dargestellt werden. Es ist dabei weit leichter, jene ekklesiologischen Grundgedanken durch lebendige, vielfältige Umschreibungen deutlich zu machen, wie es das Konzil getan hat, als sie in der verbindlichen Strenge des Rechtsbegriffs auszudrücken. Es handelt sich aber bei dem Gedanken des Volkes Gottes nicht um eine bloße biblische Belegstelle für eine theologische Aussage oder womöglich ein volltönendes Theologumenon; es geht um das zentrale Heilsgeschehen, welches der rechtlichen Interpretation fähig und bedürftig ist, damit das Recht der Kirche ihrem Wesen und Auftrag entspricht. Die Rechtsbegriffe Volk Gottes und Gottesbund sind auch nicht voneinander zu trennen. Versteht das Konzil die Kirche als Volk Gottes, so ist deshalb die damit gegebene Bundesstruktur rechtlich zu entfalten. Der traditionelle Satz «Ubi societas, ibi ius» ist dann falsch, wenn er meint, die an sich, im geistlichen Sinne, außerrechtliche Kirche eigne sich innerweltlich die Formen des Rechts zu. Die Kirche ist vielmehr Rechtsverband und Rechtsgemeinschaft, weil Gott sich ein Volk erwählt, einen Bund mit ihm geschlossen, es zu seinem Eigentum gemacht hat. Nicht societas, sondern foedus ist der rechtliche Grundbegriff, auf dem das Kirchenrecht aufruht. Die neuere Exegese des NT hat eine Fülle von grundlegenden rechtlichen Aussagen über das Heilshandeln Gottes und seine Ausrichtung durch die apostolische Kirche zutage gebracht, die nicht bildhaft-symbolisch, sondern zentral-theologisch zu verstehen sind, z. B. Bund, Testament, Apostolat, Erbe, Eigentum,

Kindschaft, Zeuge. Am meisten beachtet worden sind die Studien von Ernst Käsemann über «Sätze Heiligen Rechts im NT». Jedoch treten solche Erkenntnisse überall auf und bedürfen der zusammenfassenden Auslegung. So ist Bundesschluß ein Vorgang, in welchem der eine sich mit dem anderen mit ständiger Wirkung in Beziehung setzt. Eine Gleichberechtigung der Partner ist dabei nicht begriffsnotwendig. Eine Bundesschließung zwischen Ungleichen bedeutet auf der einen Seite Herrschaftsergreifung; der Partner wird ergriffen und in den Herrschaftsbereich eingeordnet, erhält aber zugleich einen bestimmten rechtlichen «Stand» im Gefüge dieser Herrschaft. Darum standen in der altkirchlichen Liturgie die getauften Christen im Unterschied zu den Katechumenen, welche knieten. So schafft zugleich der Bund Kondeszendenz. Der Höhere läßt sich auf eine rechtliche Gemeinschaft mit dem Niederen ein, bindet sich in ihr. Mit normativen Kategorien kann dieses Verhältnis nicht zulänglich begriffen werden, obwohl sich aus dieser Rechtsgewährung Verpflichtungen ergeben. Deswegen hat auch eine mit imperativischen Axiomen arbeitende Naturrechtslehre keinen Zugang zu diesem Rechts- und Lebensverhältnis.

Nun hat Kardinal Felici als Präsident der Päpstlichen Reformkommission auf dem Conventus internationalis Canonistarum in Rom im Mai 1968 mitgeteilt, daß anstelle des Caius-Schemas sich die Gliederung des neuen Codex an die Lehre von den tria munera Christi anschließen solle. Damit sind erstmalig materiale theologische Bestimmungen zur Grundlage des Codex erhoben.

Eine solche material-theologische Gliederung des Rechtsstoffes führt von ganz allein dazu, in einer verpflichtenden Selbstaussage der Kirche Grundlage und Bestimmung ihres Wirkens darzustellen und zu umschreiben. Die Verbindung von Ekklesiologie und kanonischem Recht führt zur Formulierung einer «Lex Fundamentalis Ecclesiae». Die hier möglichen und notwendigen Aussagen müssen sich an Gehalt und Struktur des Gottesbundes, des Bundesvolkes anschließen. Dieser Bund hat nun in dreifacher Richtung eine Doppelstruktur:

1. Er kommt *her* von dem ein für allemal in der Person Jesu Christi geschlossenen Neuen Gottesbund (novum testamentum) – und erneuert sich zugleich immerfort in der Aufnahme und Eingliederung neuer Geschlechter und Menschen. Dieser Bund ist ein ständiger Prozeß der Tradition – ex traditione ad traditionem.

2. Die Bundesschließung bedeutet immer eine Aussonderung aus der Welt, die zu einer eigenen Gemeinschaftsbildung führt.

3. Der einmal geschlossene und verliehene Bund, der seinen Gliedern einen status coram Deo gibt, verpflichtet sie zugleich missionarisch und ethisch zur Ausbreitung des Reiches Gottes.

Diese personalen Doppelstrukturen führen dazu, daß von der Kirche ekklesiologisch und rechtlich nie in einem einzigen geschlossenen Begriff geredet werden kann, sondern immer nur in Gestalt und Beschreibung eines doppelten, dualen, ja geradezu dialektischen Geschehens. In der Kirche geschieht Sündenvergebung *und* Heiligung, Herauslösung aus der Welt *und* Eingliederung in ein neues Sein, sie ist gegenwärtige Sammlung, aber *zugleich* missionarische Sendung. Schon die Berufung des Apostels Paulus, von ihm selbst in der Vorrede zum Römerbrief prägnant geschildert, zeigt diese Dualität. Er spricht davon, er sei «aphorismenos» – ausgesondert, herausgenommen und ergriffen, habe aber *auch* «charin kai apostolén», geistliche Gnadengaben und den institutionellen Apostolat empfangen. Beide Aussagen sind nicht identisch, aber gehören zueinander. Die Losreißung enthält noch nicht jene Gnadengaben und Vollmachten, diese sind mehr und anderes als die ersteren. Mindestens sind es zwei deutlich zu unterscheidende Seiten, richtiger zwei Akte, die sinngemäß aufeinander folgen. Max Weber hat in seiner Rechtssoziologie solche Akte als Statuskontrakte, als Vorgänge bezeichnet, durch welche «jemand jemandes» wird. So macht sich Gott zum Herrn seines Volkes, so wird der natürliche Mensch zum Kind Gottes, der amtlose Christ zum Träger eines bevollmächtigten Amtes. Die Rechtstheorie vermag so die im NT und im nachfolgenden Handeln der Kirche vorkommenden Handlungen als Rechtshandlungen einer bestimmten Struktur und Wirkung, als Vorgänge «personaler Institution» begreiflich zu machen. Institution ist also, im Gegensatz zur herkömmlichen Ansicht, kein statisches Fixum, sondern geschichtlich-dynamischer Prozeß von Aussonderung konkreter Personen aus dem bisherigen Zusammenhang *und* Einordnung in einen neuen Status als Zuordnung, als Beziehung. Von dem in der Taufe grundgelegten Rechtsstatus aller Christen als Glieder des Volkes Gottes als personaler Rechtsgemeinschaft kann auch die Zuordnung und das Zusammenwirken aller Gruppen, Verbände, Stände im einzelnen in der Kirche neu durchdacht und verstanden werden. So ist die Kirche selbst nicht eine jenseits,

oberhalb oder abgelöst von ihren Gliedern existierende «Institution» nach jenem mißverstandenen Sinne oder womöglich Anstalt in dem Sinne, wie nach der obigen Darlegung das geltende Recht nahelegt. Sie ist vielmehr der Ort wie zugleich der Inbegriff aller der Vorgänge, durch welche Menschen in den Gottesbund eingegliedert, ihm zugeordnet werden. Mit der Theorie personaler Institution kommt recht eigentlich das Sakramentsrecht in der Kirche zu seiner Funktion. Die Auferbauung der Kirche als des Leibes Christi geschieht unablässig in solchen Vorgängen. Sie sind im oben beschriebenen Sinne immer dual, weil sie Aussonderung und Zuordnung in einer Folge miteinander verbinden. Diese als Theorie personaler Institution entwickelte Rechtslehre ist also imstande, das sakramentale Handeln der Kirche rechtlich zu begreifen und darzustellen.

Sie stimmt aber auch mit der Lehre von der Kirchengewalt überein und erschließt für sie ein besseres Verständnis. Die potestas iurisdictionis und die potestas ordinis sind nicht gesonderte Gewalten oder Aufgabenbereiche, die in beziehungsloser Juxtaposition nebeneinanderstehen und deren Verhältnis sich der rechtlichen Klärung entzieht. Wie vielmehr bei der Taufe abrenuntiatio und Exorzismus (als Loslösung von der Welt) dem positiven Taufvollzug gegenüberstehen, wie bei der Ordination aussondernde Wahl und zuordnende Weihe einander folgen, so sind auch p.i. und p.o. sinngemäß miteinander verbunden. «Iurisdictio omnino est decisio de indicatione ordinationis.»[1] Ordinatio sind alle die sakramentalen Handlungen, die einen Menschen in die Kirche eingliedern oder ihm in der Kirche einen bestimmten Stand verleihen. Mit dieser Neuinterpretation der Lehre von der Kirchengewalt sind vielfache theoretische Schwierigkeiten und Zweifel behoben.[2] Mit der Einführung der Lehre von den tria munera entsteht nun das Problem, wie sie sich zu der Dualität der beiden potestates verhält. Denn würden diese materialen Bestimmungen und die strukturelle Lehre von den potestas unverbunden nebeneinanderstehen, so würden ihre Beziehungen ein unlösbares theoretisches und praktisches Problem darstellen. Mir leuchtet daher ein Vorschlag ein, wonach das munus propheticum sich auf *alle* Menschen extra et intra ecclesiam bezieht, während das munus regale der potestas iurisdictionis, das munus sacerdotale der potestas ordinis zugeordnet und beide ausschließlich ad intra wirksam werden. Damit sind verwirrende Schwierigkeiten vermieden.

Unbeschadet der bestrittenen Frage, woher die Lehre von einer besonderen potestas magisterii als dritter Form der potestas ecclesiastica stammt, stimme ich ganz mit der Auffassung überein, daß die potestas ecclesiastica nur in den zwei potestates dargestellt werden kann, deren sachliches Verhältnis durch die juristische Institutionenlehre am sachgemäßesten geklärt wird. Etwas anderes sind die materialen Aussagen der munera-Lehre, die unverkennbar tief ineinandergreifen.

Der Umkreis der konziliaren Gedanken beschränkt sich jedoch nicht auf die innerkirchlichen Strukturen; das Konzil hat vielmehr in breitem Umfang die missionarische und ethische Verpflichtung der Kirche und der Christenheit entwickelt. Daraus ergibt sich aber die Notwendigkeit, kanonistisch das Verhältnis der Kirche zu den von ihr getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, zu den Nichtchristen und zur Weltgemeinschaft der Menschheit überhaupt von vornherein rechtlich zu bestimmen. Ist die Kirche an alle diese ihr näher- oder fernerstehenden Personenkreise gewiesen, so muß sie deren Existenz in ihrer unterschiedlichen Bedeutung anerkennen, Pflicht und Recht des Zusammenwirkens, ihr Verhältnis zu ihnen verbindlich umschreiben.

Eine richtungweisende Grundbestimmung des Rechtes der Kirche an der Spitze des Codex wird also von vornherein gleichzeitig ihre eigenen Strukturen ad intra und das Verhältnis zu ihren Partnern ad extra zu umfassen haben. Ein solcher Versuch steht also in einem ökumenischen Horizont. Er sollte so gefaßt sein, daß er unbeschadet der unverwechselbaren Eigenschaften der römischen Kirche im höchstmöglichen Maße von den nichtrömischen Christen angenommen und bejaht werden kann. Ein Codex, der vom Gedanken des Volkes Gottes ausgeht, der dieses als ganzes als den Träger der munera versteht, und diese Lehre selbst kann sich auf einen breiten Konsens stützen. So ist die Lehre vom triplex munus eine im Calvinismus hochgeschätzte und von dem Kirchenrechtslehrer Erik Wolf breit entfaltete Konzeption. Sie ist auch in der lutherischen Theologie rezipiert und dürfte auch der orientalischen Kirche genehm sein. Der Codex kann überhaupt daran anknüpfen, daß ein erheblicher Bestand von kirchenrechtlichen Traditionen (z.B. Ketzertaufe, Reordinationsverbot, Aufbau der Kirche in Gemeinden, Synodalrecht und vieles andere mehr) allen oder wenigstens den verfaßten großen Konfessionskirchen auch heute noch gemeinsam ist. Die Kanonistik hat dieser Tatsache bisher keine genügende Beachtung geschenkt. Die Konzep-

tion eines Grundgesetzes der Kirche, welches von vornherein und vor den einzelnen Rechtseinrichtungen einen weiten, aber verbindlichen Rahmen der gesamten Christenheit darstellt, ist eine säkulare Aufgabe, zugleich eine Chance, die nicht versäumt werden sollte.

Kirchenrecht, kanonisches Recht kann heute nur noch ökumenisch betrieben werden. Von ihrer gegebenen Lage her bezeichnen sich die neuen Kirchenrechtskonzeptionen im protestantischen Raum als ökumenisch (s. o.). Dietrich Pirson (Universalität und Partikularität der Kirche: Ius Ecclesiasticum I [München 1965]) hat dieses Thema systematisch entfaltet. Bei alledem geht es nicht um einen wohlmeinenden Ausgleich der Gegensätze oder einen spekulativen Vorgriff. Der Traditionsbestand des Kirchenrechts mit seinen vielfältigen Bildungen stellt vielmehr einen zusammenhängenden Bereich dar, die Probleme der Gegenwart bilden einen gemeinsamen Horizont. Für die Kodex-Reform ist deutlich, daß die Mehrheit von lateinischem und orientalischem Kirchenrecht verarbeitet werden muß. Darüber hinaus geht es um die mögliche Einheit der Kirche überhaupt. Diese Aufgaben müssen aus der Gesamttradition der Christenheit mit neuen Mitteln und dem Blick nach vorn gelöst werden.

[1] Vgl. hierzu die systematischen Ausführungen in H. Dombois, Das Recht der Gnade. Ök. Kirchenrecht I (Witten 1961) Kap. XIII, insbes. S. 836ff.

[2] Übrigens hat auch die lutherische Kirche die sogenannte vetus partitio, die Lehre von der potestas iurisdictionis et ordinis in Artikel XXVIII der Confessio Augustana «de potestate episcoporum», wenn auch in etwas engerer Bedeutung übernommen.

HANS DOMBOIS

geboren am 15. Oktober 1907 in Berlin, Lutheraner. Er studierte an den Universitäten von Göttingen, Berlin und Marburg und doktorierte 1950 in Rechtswissenschaft. Seit 1961 ist er Lehrbeauftragter für Familien- und Erbrecht an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Er veröffentlichte: Naturrecht und christliche Existenz (Kassel 1952); Das Recht der Gnade (Witten 1961).

Paul Winninger

Der pastorale Aspekt des kanonischen Rechts

I. DIE PASTORALE ZIELSETZUNG DES RECHTS

Als er die Einberufung des Konzils ankündigte, dachte Johannes XXIII. an ein *pastorales* Konzil. Dieser Begriff hat eingeschlagen, dann aber durch einen übertriebenen und bisweilen irreführenden Gebrauch an Wert eingebüßt. Doch das Anliegen der Kirche, so wie es auf dem Konzil seinen Ausdruck fand und in dem neuen Recht kodifiziert wird, ist durchaus pastoral.

Was bedeutet das? Das Wort muß in seinem weitesten Sinne verstanden werden, gleichsam als Synonym mit *Sendung, Mission:* «Geht, lehret und taufet... Weide meine Schafe.» Diese Worte Christi unterscheiden zwei Etappen und Bereiche: die Evangelisation oder im eigentlichen Sinne missionarische Tätigkeit, die nach außen gerichtet ist und den räumlich nahen oder fernen Nichtgläubigen gilt; und die innere Pastoral, das heißt die Sorge um die in dem Schafstall versammelten Schafe, die der Obhut der Hirten anvertraut sind, mit anderen Worten: Unterweisung, Kult, Erbauung des Volkes Gottes. Die bisweilen lebhaft werdende Spannung zwischen diesen beiden Richtungen ist bekannt. Die Auseinandersetzungen, die Artikel und Bücher füllen, sind schmerzlich. Ebenso wie es notwendig war, aus einem gewissen Traum von einer Christenheit zu erwachen und für die Dringlichkeit, ja die Vordringlichkeit der Evangelisation der Nichtgläubigen einzutreten, so abwegig wäre es, den Gottesdienst und den Dienst an den Gläubigen zu vernachlässigen. Daher gilt es, jede Trennung dieser beiden Bereiche der Pastoral bedingungslos zurückzuweisen, in der festen Überzeugung, damit dem vom Konzil authentisch interpretierten Willen des Herrn zu entsprechen. Das neue Kanonische Recht wird ohne Abstriche pastoral sein müssen, ohne diese beiden Seiten der apostolischen Sendung voneinander zu trennen.

Damit aber wäre ein zweifacher Fortschritt dem Codex von 1917 gegenüber erreicht. Denn dieser enthält in kondensierter Form zehn Jahrhunderte Gesetzgebung für eine Christenheit in einem zusammenhängenden, systematischen Werk, das aber vollkommen zeitlos ist und in dem man kaum ein Echo der modernen Welt vernimmt, die durch folgende Züge charakterisiert ist: Trennung von Kirche und Staat; weltanschaulicher Pluralismus;

industrielle und städtische Zivilisation. Der Codex aber bleibt auf der benefizialen Grundlage stehen, das heißt er ist absolutistisch. Dadurch wird er nur mäßig pastoral nach innen hin, im Hinblick auf die Gläubigen, und nahezu überhaupt nicht nach außen hin, den Nichtgläubigen gegenüber. Nach 1945, im Augenblick der pastoralen Erneuerung in Frankreich im Anschluß an die Schriften von Godin-Daniel und Boulard, wobei es vor allem um den Entwurf einer Gesamtpastoral ging, konnte man folgendes überraschende Schauspiel erleben: Das Kirchenrecht, der wachsame Verteidiger der pfarrlichen, das heißt benefizialen, Unabhängigkeit, zeigte sich diesen Ideen gegenüber ablehnend; man suchte nach Kanonisten, die entgegenkommend oder scharfsinnig genug waren, um nachzuweisen, daß der Codex die Möglichkeit einer Interpretation bot, durch die eine Gesamtpastoral gestattet oder zumindest nicht untersagt war.[1] Tatsächlich lag der Codex schon bei seiner Geburt im Sterben, da seine Perspektiven verschoben waren.

Daher rührt die Notwendigkeit wie die Schwierigkeit einer Neufassung. Man würde sich Illusionen hingeben, und das ganze Unternehmen wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt, wenn man eine einfache Adaptation des Codex von 1917 innerhalb seines bisherigen Rahmens und seiner alten Kategorien ins Auge faßte. Was notwendig wäre, ist schöpferische Erfindungsgabe und die Schaffung von etwas weithin Neuem. Es ist nicht damit getan, sich wieder in Gratian zu vertiefen, um ihm Formeln zu entnehmen und sie zu kombinieren, vielmehr gilt es, schöpferische Überlegungen anzustellen, ausgehend von den beiden lebendigen Quellen des Rechts: dem Evangelium und unserer Zeit – im Lichte der neuen Einsichten des Konzils.

Werden Mut und Fähigkeit dazu vorhanden sein? Der Zustand der Fakultäten und Institute des Kanonischen Rechts berechtigt nur zu einem gemäßigten Optimismus; diese Lehrstätten und ihre Gelehrten sind mehr auf Gelehrsamkeit als auf pastorales Denken bedacht und machen aus dem Kanonischen Recht eine reichlich verknöcherte theologische Disziplin. Der Bruch ist deutlich zu erkennen: missionarische Bemühung und Praxis haben fast nichts von den Kanonisten. Werden diese nun nach dem Konzil im Sinne des Aggiornamento eine Rückwendung vollziehen? Bisher lassen sich nur wenig Anzeichen dafür erkennen. Dennoch ist der Augenblick gekommen, den wahren Zweck und die eigentliche Berufung dieser Institute neu zu definieren. Dieser Zweck und diese Berufung sind im tiefsten Grunde pastoral, selbst in den juridischen Bereichen, wo dies auf den ersten Blick nicht klar ersichtlich ist. Innerhalb eines gesunden christlichen Denkens gibt es keine Autonomie des Rechts. Selbst die noch so technisch wirkenden Fragen (Pflichten und Rechte, Dispensen, Hindernisse, Strafen...) stehen in einem grundlegenden Bezug zum Evangelium, zur Moral und zum Aufbau des Volkes Gottes, in dem Bestreben zu präzisieren, wie man die Wahrheit leben und tun kann und soll (vgl. Joh 3, 21), wobei jedoch sehr darauf zu achten ist, daß sie sich nicht an die Stelle der Wahrheit selbst drängen.

Zu diesem Zweck aber müßten die Kanonistischen Institute ihren Horizont erweitern und wieder mit dem Seelsorger Verbindung aufnehmen, denn sie stehen in seinem Dienste; das ist ihr Daseinszweck. Sie müssen also ihre Programme durch die Analyse und Untersuchung der aktuellen Bedingungen der kirchlichen Mission ergänzen und erweitern (Religionssoziologie). Das beste wäre, sie in Pastorale Institute umzuwandeln. Dabei ist «pastoral» nicht im Sinne einer unmittelbaren praktischen Anwendung auf der konkreten und lokalen Ebene einer Diözese verstanden – das ist Sache des Bischofs und seines Priesterrates, wobei natürlich die Mitwirkung des Kirchenrechtlers wünschenswert ist. Vielmehr ist dabei an eine fundamental-pastorale Überlegung über die Situation der Kirche in unserer Zeit gedacht, mit dem Ziele, ihre Gesetze und Institutionen darauf abzustimmen. Gegenwärtig ist diese Arbeit in drei schlecht koordinierte Disziplinen aufgesplittert: die Pastoraltheologie, die Religionssoziologie und das Kirchenrecht. Nur eine Verbindung dieser drei würde zur Hoffnung auf eine fruchtbare Arbeit berechtigen, die der Größe des Projektes: der neue in Arbeit befindliche Codex – entspricht.

II. EINIGE RICHTUNGWEISENDE PRINZIPIEN

Welches sind die richtungweisenden Prinzipien für eine Kodifizierung mit pastoraler Zielsetzung? Man könnte eine lange Liste aufstellen, etwa anhand der Konzilstexte. Wir wollen hier nur einige besonders offensichtliche nennen, ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit oder systematische Darstellung, denn das gestatten die Grenzen dieses Artikels nicht. Es sollen vielmehr nur einige Ab-

leitungen oder Folgerungen aus dem sie umfassenden und implizierenden pastoralen Prinzip sein, das sich auf verschiedene Weise formulieren läßt, – etwa: *salus populi suprema lex esto*, oder: *sacramenta propter homines*, womit die Kirche gemeint wäre als höchstes Sakrament, mit dem Auftrag, alle einzelnen Sakramente zu spenden.

1. Ein Recht aus dem Geist des Evangeliums

Das Konzil hat den verbindlichen Grundsatz der Bezugnahme auf das Evangelium und der Rückwendung zu ihm eingeschärft. Nun kann man aber beim besten Willen nicht behaupten, der Geist des Codex und der Geist des Evangeliums stimmten besonders gut überein. Tatsächlich verbindet man für gewöhnlich mit der Qualifikation «Geist des Evangeliums» die Vorstellung von etwas Unirdischem, ganz und gar Irrealem, während sie eigentlich an die unvergleichliche Ausgewogenheit in der Person des menschgewordenen Gottes gemahnen sollte. Daraus ergibt sich die Möglichkeit einer zweifachen Untreue diesem Geist des Evangeliums gegenüber:

Durch einen Mangel, wenn das Gesetz anordnet, was Jesus verbietet: Eitelkeit, Geist des Herrschens, Privilegien... Und bekanntlich enthält der Codex einiges davon, was der Sendung der Kirche im Wege steht. «Zeige du mir deinen Menschen, und ich werde dir deinen Gott zeigen.» Der Mensch, das heißt der Kleriker, wie ihn der Codex zeigt, ist bisweilen wenig vorbildlich. Die bürgerlichen Gesetzbücher und die Erklärungen der Menschenrechte sind in manchen Punkten bedeutend mehr dem Evangelium gemäß...

Oder durch Übertreibung. Das ist ebenso bedenklich, und davon spricht man niemals. Es kommt vor, daß das Gesetz mehr verlangt als das Evangelium und das Fakultative zum Obligatorischen, den Rat zum Befehl macht, aus einer Art Einbildung, christlicher zu sein als Christus sowie manche royalistischer sind als der König. Dieser falsche Idealismus entspricht nicht dem Geist des Evangeliums und hemmt seinerseits ebenfalls die Sendung der Kirche. Ein solches Zuviel zeigt sich zum Beispiel im Status der Kleriker in der Kirche des Westens: Hier ist zuviel frei erfunden (anstatt aus dem Neuen Testament *geschöpft*, *traditus*), zuviel erstarrt (anstatt geschmeidig und beweglich), zuviel einförmig (anstatt vielfältig). Es ist ungebührlich, von dem «Episkopus» und vom Diakon Tugenden zu verlangen, die angeblich höher sind als die vom hl. Paulus formulierten (1 Tim 3,2–13), so als wären diese letzteren etwas ganz Gewöhnliches, gerade ausreichend für die christliche Frühzeit, aber zu gewöhnlich für die heutige Zeit. Gebe Gott, diese Tugenden würden blühen und beim Streben nach Engelhaftigkeit glitte niemand allzusehr ins Tierhafte ab. In den Konzilstexten herrscht eine ständige Tendenz in Richtung auf ein «Zuschön», die nicht immer das Wahre und das Gute trifft – eine Vorliebe für den Superlativ, die im Neuen Testament nicht vorhanden ist –, eine mehr sentimentale als authentische Darstellung der Heiligkeit –, eine gleichförmige himmlische Harmonie, die einschläfert und den Boden unter den Füßen verlieren läßt. Das hat nichts mit dem Evangelium zu tun. Ein ätherisches Kanonisches Recht würde die Entfremdung zwischen der Kirche und der Welt, mit der die Kirche sich vermischen sollte als Sauerteig, vollenden.

2. Ein realistisches Recht

Nicht realistisch sind zunächst die Eitelkeiten und Albernheiten: die kindischen Privilegien der Kardinäle, Pallium, Domherrn usw. Das Lächerliche oder Nichtige dient niemals dem pastoralen Anliegen. Es muß beseitigt werden. In diesem Punkt hat Paul VI. zum Glück einen etappenweise fortschreitenden Gesundungsprozeß eingeleitet. Nicht realistisch sind ferner die unanwendbaren oder praktisch nicht angewendeten Gesetze. Das ist sogar der schwerste Mangel einer Gesetzgebung. Gerade der Idealismus des Konzils droht aber dorthin zu führen. Der allzu große Abstand zwischen Gesetz und Wirklichkeit ist vom pastoralen Standpunkt aus verderblich, denn dann lebt man schließlich in der Heuchelei oder doch zumindest außerhalb des Realen. Ein Beispiel für ein nicht praktisch durchgeführtes Gesetz: Der Pflichtzölibat des Priesters wird in Lateinamerika nur unvollkommen beobachtet, aber die kirchliche Obrigkeit schließt die Augen. Der daraus entstehende Vertrauensschwund fällt auf die Kirche zurück und steigert sich mit dem zunehmenden kulturellen Fortschritt der Bevölkerung. In einem solchen Falle muß entweder den Tatsachen Rechnung getragen werden durch eine Abänderung des Gesetzes, oder man muß für die konsequente Anwendung dieses Gesetzes sorgen. Ein Beispiel für ein unanwendbares Gesetz: Die Pflichten und Verbindlichkeiten des Priesters, genauer gesagt des Pfarrers, wie sie im Codex aufgezählt und vom Konzil noch vermehrt worden sind,[2] bilden ein Ganzes, das in unserer Zeit mit ihrem Priester-

mangel und der Überlastung der Priester völlig unrealisierbar ist. Zweifellos, wird man einwenden, doch diese Texte umreißen ein Ideal, und in der Praxis tut eben jeder, was er kann. – Gerade gegen diese unrealistische Einstellung muß ich Einspruch erheben. Die Pflicht ist immer ein Ideal, und so oder so tut jeder, was er kann, aber das heißt: nicht genug. Es ist daher nötig, daß diese Verpflichtung in menschlichen Grenzen und Maßen definiert wird, das heißt: so daß sie glaubhaft und bei gutem Willen als vernünftige Zielvorstellung geeignet, mit einem Wort gesagt: möglich – ist. Dann wagt sich der Mensch an ihre Erfüllung, bemüht sich darum und hält sich ein richtiges Ideal vor Augen. Doch vor einer maßlosen Aufblähung verliert er den Mut, resigniert und geht zur Tagesordnung über. Es ist vom pastoralen Standpunkt aus verhängnisvoll, den Priestern den Mut zu nehmen. Das Gesetz muß zum Realismus und zur Demut des Evangeliums finden: Jeder Tag hat seine Mühen, versucht daher nicht eurer Körperlänge eine Elle hinzuzufügen.

3. Ein innerlich einheitliches Recht. Die Grundsätze und ihre Anwendung

Unter innerlich einheitlich ist hier die Logik verstanden, welche die Prinzipien bis zu ihrer praktischen Anwendung bestimmt. Auch das ist eine Form von Realismus. Eine fruchtbare und sehr aufschlußreiche Übung ist es, die pastoralen Texte des Konzils durchzulesen: Über die Kirche *(Lumen Gentium)*; Über Dienst und Leben der Priester *(Presbyterorum Ordinis)*; Über die Missionstätigkeit der Kirche *(Ad Gentes)* – und sich dazu bei jedem Artikel die Frage zu stellen: Was ist also das Prinzip und das Ziel, das angestrebt wird; wie kann man konkret dahin gelangen? Welche Institutionen impliziert dieser Text? Welche Anwendungen ergeben sich aus dieser Aussage? – Man wird oft ratlos und verwirrt sein. Die Aufgabe des Konzils war es, die hohen Wahrheiten zu bestätigen. Der neue Codex wird für ihre praktische Anwendung zu sorgen haben. Er wird dies zweifellos nur sehr zurückhaltend tun: Der Weg vom Sagen zum Tun ist weit. Doch die Geschichte bestätigt es, daß am Ende nichts mitreißender und wirksamer ist als eine Idee, und man wird zweifellos überrascht sein über die institutionellen Umwälzungen, die eine beharrliche Reflexion aus den Aussagen des Konzils ableitet. Die Sendung der Kirche verlangt unverzüglich den Einsatz der zur Erreichung der bezeichneten Ziele notwendigen Mittel. Die Hierarchie ist gleich den staatlichen Regierungen ständig versucht, eine über ihre Mittel hinausgehende Politik einzuschlagen. Was die Kirche anbetrifft, so ist der Abstand zwischen Mitteln und Ziel unendlich: Das Reich vollenden ist mehr, als Menschenmaß vermag, es ist Sache Gottes. Doch bleibt der Anteil des Menschenmöglichen, in dem der Gesetzgeber dem Apostel die Mittel in die Hand geben muß, wenn er seine Aufgabe nicht verfehlen und sich selbst widersprechen will. Ein Beispiel: «Keine christliche Gemeinde kann sich aufbauen, ohne ihre Wurzel und ihren Mittelpunkt in der Feier der Eucharistie zu haben.»[3] Das ist eine Wahrheit, fest wie ein Dogma. Die praktische Anwendung dieser Wahrheit besteht selbstverständlich darin, jeder Gemeinde einen Priester zu geben. Das ist die erste pastorale Verpflichtung des Gesetzgebers. Doch dieser wird ihr nicht gerecht. So sehen wir heute in der Kirche weitester Gebiete allenthalben das Bild von Gemeinden ohne Priester und Eucharistie, die dabei sind, sich aufzulösen. Oder ein anderes Beispiel: «Den Bischöfen kommt ihre Gewalt, die sie im Namen Christi persönlich ausüben, als eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt zu ... Ihnen ist das Hirtenamt ... im vollen Umfang anvertraut ... (Sie werden also) in jeder Diözese nach Zahl und Eignung wenigstens genügend Kleriker zur Verfügung stellen, um das Volk Gottes recht zu weiden.»[4] Diese die Konstitution der Kirche betreffende Wahrheit verlangt ein entsprechendes Handeln, ein Ende des gegenwärtigen Zustandes der Inkonsequenz, in dem die päpstliche Macht die bischöfliche in ihrer ersten Betätigung lähmt, welche die Voraussetzung für ihre missionarische Aufgabe ist: die Einsetzung einer genügenden Anzahl von Priestern. Wie kann man unter solchen Bedingungen Bischof sein?

4. Ein katholisches Recht

Einheit und Katholizität sind keineswegs Synonyme, sondern Gegensätze, die sich in ihrer komplementären Qualität das Gleichgewicht halten. Die erste Zeit der Missionstätigkeit bis etwa ins 10. Jahrhundert war katholisch, achtete die menschlichen Werte der verschiedenen Kulturen und trat mit ihnen in eine bemerkenswerte Symbiose. In der folgenden Epoche tendierte die Katholizität dahin, mit der abendländischen Einheit zu verschmelzen. Nach der Entdeckung unseres Planeten, in der Renaissance, erleben wir den zweiten großen, von einem wunderbaren Schwung ge-

tragenen missionarischen Vorstoß; doch die Aufgeschlossenheit für den Sinn des Pfingstgeschehens läßt nach, und unbewußt verfällt man der Versuchung zur Uniformität, der Leugnung der Katholizität. Die europäischen Riten wurden den neu erschlossenen Welten aufgezwungen. Bei den tieferstehenden Kulturen Afrikas und Amerikas gelang dieser Versuch mehr oder weniger gut. Dagegen scheiterte er bei den hochentwickelten asiatischen Kulturen: China ist der Inbegriff dieser Katastrophe. Das Zweite Vatikanum läßt das Aufdämmern einer dritten missionarischen Epoche erkennen, die katholisch ist wie die erste. Seine Texte dazu sind eindeutig, aber der Beweis in der Praxis steht noch aus: Man erwartet ihn speziell von dem neuen Codex. Die Katholizität verlangt um einen für alle gemeinsamen Kern, der die Einheit der die Kirche konstituierenden Institutionen gewährleistet, verschiedene Codices, die Sitten, Gebräuchen und Traditionen der verschiedenen Völker angepaßt sind. Dabei sind zweifellos drei Ebenen der Gesetzgebung zu unterscheiden: die der Diözese (Synodalstatuten), die der Nation oder einer Gruppe von Nationen eines bestimmten Kulturraumes und die der Gesamtkirche. Die für den pastoralen Fortschritt unerläßliche Erneuerung wird ihren Platz auf der zweiten Ebene haben. Das heißt: Den Bischofskonferenzen oder Regionalsynoden muß eine umfassende gesetzgeberische Vollmacht, eine weitreichende Autonomie, in der Gemeinschaft mit Rom, eingeräumt werden. Auf dieser Ebene vor allem wird auch die Kollegialität wirksam werden. Das ist das einzige Mittel zum Aufbau der Katholizität, zur Förderung des ökumenischen Anliegens und zur Auslösung eines neuen missionarischen Aufbruches im Schoße der nichtabendländischen Kulturen.

5. Ein experimentales Recht

Es gilt Anschluß an die Realität – außer an die der Sünde – zu gewinnen und nicht ein den Gesetzgebungen der Vergangenheit entlehntes oder im reinen Phantasiebereich schwebendes System aufzuzwingen. In der in Wandlung befindlichen Welt, dem Heute Gottes, berechtigt nur der bescheidene Mut zu Versuchen und experimentellen Lösungen zu der Hoffnung auf einen Anschluß an das Reale. Dabei stellen sich schwerwiegende Probleme: Berufung, Priestertum, Ökumenismus, Pfarrei... Man kann sie alle unmöglich apriorisch oder unter Berufung auf die Vergangenheit lösen, die gleichfalls Experiment war, heute aber tot ist. Der gesunde Pragmatismus, der an der unwandelbaren Wahrheit festhält, aber die falschen Absolutsetzungen und Pseudo-Traditionen relativiert, gestattet, die Sendung der Kirche an der heutigen Welt aufzunehmen. Es gilt also auf den drei obengenannten Ebenen Kodifizierungen ins Auge zu fassen, die in einem Zustand ständiger Neuschöpfung bleiben, denn so ist das Leben.

6. Ein Recht, das die Hierarchie der Werte achtet. Das Gemeinwohl steht über dem Wohl des einzelnen

Die Aufstellung einer Wertskala nach dem Prinzip der Subordination korrigiert die Tendenz des Rechtes, alles absolut zu setzen, worauf seine Schwerfälligkeit beruht. Das gegenwärtig erregendste Beispiel ist der Status des Klerikers. Er ist zu einem Hindernis für die Sendung, anstatt zu einem Werkzeug ihrer Bewältigung geworden; man hat ihn der Sendung aufgezwungen, anstatt ihn ihr unterzuordnen. Dasselbe gilt für das Benefizium: Anstelle seiner Hinordnung auf die Seelsorge hat es diese schließlich zu seinem Nutzen verwendet und den Hirten statt der Herde geweidet. Die vom Kanonischen Recht ausgehenden Hindernisse oder Hemmungen, Altersgrenzen vorzuschreiben, zu große Diözesen oder Pfarreien aufzugliedern, Unwürdige und Unfähige ihres Amtes zu entheben, sind ebenso viele Beispiele, in denen der Vorteil eines einzigen, des Inhabers des Benefiziums, über das Wohl des Volkes gestellt wird und dessen Untergang beschleunigt. Es sieht aus, als sanktioniere das Recht eine Art persönlichen Eigentums an dem Amt und verwechsle dabei mehr oder minder bewußt den unauslöschlichen Charakter des Weihesakramentes und dessen Ausübung im Amt – so sehr, daß man dabei kaum wagt, an eine Unterbrechung der Amtsausübung zu denken außer als ehrenrührige Strafe. Hier liegt ein verhängnisvoller Irrtum! Die Persongebundenheit des Ordo hat damit seine funktionelle Ausübung im Amt, die sozialer Natur ist, verdunkelt. Dadurch ist die Hierarchie der Werte auf den Kopf gestellt und das pastorale Wirken kompromittiert.

7. Das kollegiale Prinzip

Die Ausdrucksform des Christlichen ist die «Gemeinschaftsbezogenheit», und ihre gelebte Wirklichkeit heißt Caritas, schenkende Liebe; nicht Sentimentalität, sondern von der Vernunft gelenkte, vom Willen getroffene und vom Herzen bejahte Zustimmung mehrerer zur Gebundenheit

durch die Leitung eines einzelnen. Im Lehrbereich hat sich die kirchliche Institution stets in Begriffen wie Gemeinde, Kollegium oder Synode definiert. Auf allen Ebenen – Papst, Bischof, Pfarrer – wurden Beratungsgremien und hierarchische Ränge geschaffen, um den Führenden zur Seite zu stehen. Doch nach und nach, namentlich auf der Pfarrebene, zog der führende Mann oder Vorsteher alle Funktionen an sich. Daraus entstand das System der Ein-Mann-Regierung. Eine tiefgreifende pastorale Reform wird diesem einen Mann einen Rat und Mitarbeiter zur Seite stellen, die mit echter Verantwortung ausgestattet sind. So ist zu hoffen, daß dem Pfarrer einer Gemeinde im Normalfalle ein Diakon und ein Laienrat zur Seite steht. Führt das zu einer Vermehrung der Konflikte? Nein, daraus erwächst die absolute Notwendigkeit, sich zu verstehen, das heißt: sich das Zeichen, den lebendigen und damit unwiderleglichen Beweis der Caritas, zu geben. Ohne diesen Beweis, und wenn der bewußte Eine-Mann-Allein sich davon dispensieren will, ist das Christentum nicht mehr glaubwürdig, und jede Pastoral verliert ihren Wert.

Wir brauchen die Liste dieser Prinzipien nicht weiterzuführen. Man könnte die Hauptthemen des Konzils an sich vorüberziehen lassen: Dienen, Kollegialität, religiöse Freiheit, Volk Gottes (es an der Seelsorge beteiligen und vor allem an der Ernennung der Hirten), Ökumenismus (Gesetze schaffen, die sich, soweit möglich, den Institutionen der anderen Kirchen nähern). Alle konvergieren in dem pastoralen Prinzip. Die Verfasser des Codex werden in jedem einzelnen Artikel gut daran tun, ihre Konzeption mit diesem Prinzip und seinen Folgerungen zu konfrontieren.

III. DREI HAUPTBEREICHE

Die Evangelisation der Nichtglaubenden und der Hirtendienst an den Gläubigen verlangen im neuen Kanonischen Recht ganz speziell eine Erneuerung der Gesetzgebung über das kirchliche Amt, das Benefizium und die Gemeinde. Kurz einige Skizzen der praktischen Anwendung.

1. Das Amt

Es gibt keine Pastoral ohne «Pastoren», keine Seelsorge ohne Seelsorger. Bischöfe haben wir genug. Doch ist es unlogisch und ein innerer Widerspruch, wenn die ständige Zunahme ihrer Zahl mit einer ständigen Abnahme der Zahl der Priester Hand in Hand geht. Unter solchen Umständen muß die Sendung, gleich was man sagt oder tut, Schaden leiden. Schon jetzt herrscht in den meisten Ländern eine ausgesprochene Notlage, die in einem schmerzhaften Gegensatz zu den Konzilstexten steht. Anstatt das Amt zu festigen, geht man zu Notbehelfen über, die alles zu verwischen und zu verwirren drohen: Laien – Männer und Frauen – bekommen den Auftrag, die Kommunion auszuteilen, zu predigen und über die Gemeinde zu wachen. Anstatt zu Reformen zu schreiten, die mit der Theologie und der Tradition in Einklang stehen, versucht man sein Glück mit Neuerungen, die das eine wie das andere verletzen.

Jede moderne Gesellschaft bestimmt den Umfang ihrer Strukturen und Gliederungen (Gemeinde, Kreis...). Sie sorgt für die Auffächerung und Bestellung der notwendigen Funktionärskader (in der Verwaltung, dem Unterrichtswesen, der Rechts- und der Gesundheitspflege...). Allein die Kirche, die für sich die Qualifikation einer *Societas perfecta* in Anspruch nimmt, tut dies nicht. Damit versäumt die kirchliche Obrigkeit ihre erste Pflicht. Anstatt die Kirche aufzubauen, steht sie, so scheint es, ohnmächtig ihrem Abbau gegenüber. Sie wendet dem Ziel den Rücken zu und tritt einen allgemeinen Rückzug an – auf eine Mission ohne Missionare, eine Seelsorge ohne Seelsorger. Die Zahl der Priester nimmt fortwährend ab, weil der Status des Klerikers unserer heutigen Kultur und Zivilisation nicht mehr entspricht: Es ist ein benefizialer Status, der einer Christenheit und einer absolutistischen Gesellschaftsform angehört. Ebenso, wie es unmöglich war, eine liturgische Reform durchzuführen ohne vorherige Beseitigung des Hindernisses der lateinischen Sprache, ebenso erscheint es von Jahr zu Jahr unmöglicher, genügend Priester zu bekommen, ohne daß man für eine Erweiterung des durch den gegenwärtigen Status abgedrosselten Zustromes sorgt. Dieser Status ist allzuweit von den oben aufgeführten Prinzipien entfernt; im übrigen zeigt uns die Erfahrung seine Mangelhaftigkeit.

Gehen wir auf zwei konkrete Punkte ein, die für die pastorale Arbeit von großer Bedeutung sind und vom Konzil nur allzu unbestimmt und allgemein berührt wurden. Überall müssen klare und streng eingehaltene Altersgrenzen festgesetzt werden: Das Weihealter sollte auf dreißig Jahre angehoben und der Ruhestand nicht zu weit hinausgeschoben werden (70 Jahre). Dabei darf man nicht vergessen, auch den Laienmitgliedern der bera-

tenden Pfarrgremien diese Altersgrenze verbindlich aufzuerlegen: Die alten Leute, die ihren Ratssitz nicht aufgeben, haben diese Gremien handlungsunfähig gemacht. Der zweite Punkt betrifft die Vikare, jene Unmündigen auf der ersten Stufe der kirchlichen Laufbahn. (Siehe unseren Artikel: *Les villes aux mains des vicaires: RDC*, März 1958). Mit der Anhebung des Weihealters, der Beseitigung des Benefiziums, der Entwicklung von Priestergemeinschaften, der Gesamtpastoral und dem Vorrang des städtischen Apostolates dürfte die Kategorie der Vikare normalerweise völlig verschwinden.

2. *Das Benefizium*

Das Konzil hat diesen Begriff verbannt und ihn durch «Dienst» ersetzt. Das ist recht nett, aber es gibt Realitäten, die sich nicht umgehen lassen: Auch der Priester muß leben. Die Probleme des Lebensunterhaltes und des Geldes sind stillschweigend übergangen worden. Das ist eine Schamhaftigkeit am falschen Platze. Erst in *Presbyterorum Ordinis* (Nr. 20–21) ist die Frage angeschnitten. Aber wie soll man verfahren? Das Kernproblem muß in den Kodifizierungen der drei genannten Ebenen modernen Lösungen zugeführt werden. Das Benefizium hat das Leben der Kirche über mehr als ein Jahrtausend in allen ihren Aspekten und Arbeitsbereichen, namentlich in der pastoralen Organisation grundlegend beherrscht. Dieses System ist heute mehr oder weniger abgebaut. Doch wo soll man nun die Mittel für den Lebensunterhalt des Bischofs und der Priester, die Arbeit der kirchlichen Werke, den Unterhalt und die Errichtung der erforderlichen Bauten finden? Der Hauptpunkt ist die Bezahlung der Amtsträger. Die am wenigsten schlechte Lösung ist die einer Unterhaltszahlung durch den Staat auf Grund eines Konkordates. Doch gerade sie wird in der Zukunft immer seltener werden. An anderen Stellen, das heißt in den größten Gebieten der christlichen Welt, herrschen Notbehelfe, die jeder Beschreibung spotten: Kaum erwähnenswerte Mittel fließen aus den verschiedenen Sammlungen, persönlichen Gewerbetätigkeiten, Geschenken und verschiedenen Formen von Bettelei, Handel mit Kerzen, Medaillen und Segnungen, Gebühren für die Ausstellung von Urkunden, Stolgebühren, die einen verkleideten Handel mit Sakramenten und Zeremonien darstellen, und schließlich jenen Meßstipendien, von denen es während des Konzils auf den Wandelgängen widerhallte. Nein, so geht es nicht; diese Form der Beschaffung von Mitteln wird dem modernen Menschen mehr und mehr widerstreben, und er wird es immer mehr ablehnen, in dieser Weise Priester zu werden. Das Neue Testament regt zwei Lösungen an, die sich kombinieren lassen: vom Altare – oder vielmehr von der Gemeinde – leben und seinen Lebensunterhalt durch eine weltliche Arbeit verdienen. Das neue Kirchenrecht wird gut daran tun, sich davon inspirieren zu lassen bei der Bestimmung der Modalitäten. Diese sollte gemäß den oben aufgestellten Prinzipien und in Abstimmung mit dem christlichen Volk erfolgen und neue, von den gegenwärtigen, aber nicht mehr als zeitgemäß zu bezeichnenden, verschiedene Erfahrungen ermöglichen.

3. *Die Gemeinde*

Der Amtsträger und sein Benefizium – so lautet in der Praxis die Definition der Pfarrei, das heißt der wesentlichen pastoralen Struktureinheit. Priester und Diakone in genügender Zahl einsetzen und ihren Unterhalt durch ein nichtbenefiziales Einkommen bestreiten, bedeutet einen neuen Rahmen für die Amtskonzeption und neue Gemeindeformen bestimmen. Das aber ist das pastorale Kernprojekt. Das Konzil ist in dieser Richtung nicht besonders weit vorgestoßen. Es erinnert häufig an die zerstreuten, abgelegenen Gemeinden der ländlichen Gebiete (Afrikas und Lateinamerikas), bezieht sich aber nicht auf die massive Urbanisierung unseres Jahrhunderts. Die Pfarrei, vor allem in der Stadt, ist diskreditiert, weil sie zu groß, zu abgeschlossen und dem Leben der Arbeit und Freizeit zu fern ist. Doch diese Anklage gegen die Pfarrei ist teilweise ungerecht. Die territoriale Struktur bleibt unersetzlich und wirksamer als jede andere, vorausgesetzt, in ihr vollzieht sich die Reform vom Benefizium zum Dienst, das heißt: Aufgliederung in kleine Einheiten von menschlich überschaubaren Ausmaßen; Ende der Autarkie; Integrierung in eine Gesamtpastoral, praktiziert von Priestern mit gleicher Bezahlung und Tätigkeit (keine Vikare mehr).

Über die Pfarreien kann sich zusätzlich eine Struktur von nichtterritorialen Gemeinden legen, die sich nach «personalen» Grundsätzen oder auf Grund persönlicher Zuneigung aufbauen und auf die man – zweifellos ziemlich illusorische – große Hoffnungen setzt. Indem man diesen Gemeinden einen rechtlichen Status gibt, sollte man sie auf die Pfarreien hinordnen oder selbst ihnen unterordnen, vor allem dadurch, daß man den einen und den andern die gleichen Geistlichen gibt, um Ri-

valitäten zu vermeiden und vor allem um die Bildung von «Klassen» unter den Christen zu verhindern. Die Territorialpfarrei hat den wesentlichen Vorteil, die brüderliche Zusammenführung von Gliedern zu fördern, die nach Alter, Geschlecht, wirtschaftlicher und sozialer Stellung, Bildung und Ideen verschieden sind.

Doch das pastorale Problem erschöpft sich nicht im Problem der Pfarrei: Die darüber seit zwanzig Jahren im Gang befindlichen Diskussionen scheinen ergebnislos. Das wahre Problem ist das der *Ortskirche* vom Umfang einer *Stadt*, mit der die ländlichen Gemeinden wie einfache Ausläufer verbunden sind. Das war die ursprüngliche Tradition der Kirche, wie sie die heutige Urbanisierung von neuem notwendig macht. Wenn doch die Kanonisten hier das ausgezeichnete Werk von J. Comblin, *Théologie de la Ville*,[5] zugrunde legen und die darin entwickelten Grundsätze und Festlegungen in Institutionen zu übertragen versuchten!

Im gleichen Geist wird man sodann die Reorganisation der Pfarreien durch die der allzu ungleichen und schlecht abgegrenzten Diözesen ergänzen und vollenden. In Italien, wo dieses Problem besonders drängend ist, tritt man in den Lösungsbemühungen seit nunmehr vierzig Jahren, das heißt seit der Unterzeichnung der Lateran-Verträge im Jahre 1929, auf der Stelle.

Die Ortskirche aufbauen, indem man darin christliche Gemeinden bildet: das ist das Ziel der missionarischen und pastoralen Arbeit. Doch kann sie erst von dem Tage an wirkliche Fortschritte machen, an dem unter Mitwirkung der Getauften auf örtlicher Ebene die oben aufgestellten Bedingungen verwirklicht sind, unter denen sich die drei folgenden als die hauptsächlichsten abzeichnen:

– Abgrenzung der eucharistischen Basisgemeinde durch Reduzierung auf ein menschliches Maß, im Rahmen der von der Ortskirche gebildeten pastoralen Einheit;

– Einsetzung von Amtsträgern (Priester und Diakone), auf die jede Gemeinde ein absolutes Recht hat und ohne die sie zum Untergang verurteilt ist;

– Lösung des Problemes des Lebensunterhaltes der kirchlichen Amtsträger auf eine zeitgemäße und ehrenhafte Art und Weise.

Das sind die Prolegomena jeder künftigen pastoralen Gesetzgebung in der Kirche.

[1] MD, Nr. 57, 1, 1959.
[2] Christus Dominus, Nr. 30; Presbyterorum Ordinis, Nr. 18–19.
[3] Presbyterorum Ordinis, Nr. 6.
[4] Lumen Gentium, Nr. 27; Christus Dominus, Nr. 23, 3.
[5] Paris 1968.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PAUL WINNINGER

geboren am 4. März 1920 in Michelbach, 1944 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Straßburg, an der Sorbonne und am Institut Catholique in Paris, ist Lizentiat der Theologie, des kanonischen Rechtes, der Sozialwissenschaften und der Philosophie. Seit 1946 ist er Philosophieprofessor am Kleinen Seminar in Walbourg und seit 1965 Lehrbeauftragter für Religionssoziologie an der theologischen Fakultät der Universität Straßburg. Er veröffentlichte: Le Livre de la Famille (Paris 1965); Les Diacres. Histoire et avenir du diaconat (Paris 1968).

José Setién

Spannungen in der Kirche

1. Das Bestehen von Spannungen in der Kirche[1]

Wir gehen von der geschichtlichen Wirklichkeit und in ihr konkret vom tatsächlichen Bestehen von Spannungen aus. Wir vermeiden so den reinen Rechtsformalismus und die korrelative Geringschätzung jedes normativen Bestrebens.

Die vorhandenen Spannungen tragen viele Gesichter, so daß wir nicht von einer mehr oder weniger vorgefaßten Meinung ausgehen dürfen, die sie gleich bewerten würde. Gelegentlich handelt es sich dabei bloß um die individuelle oder kollektive Ausübung einer legitimen Freiheit innerhalb des Umkreises der gesetzlich anerkannten Autonomie; andere Male lassen sich darin Keime formellen Ungehorsams oder auf jeden Fall Handlungen feststellen, die dem durch objektive Normen Verfügten widersprechen.

Aufschlußreich kann ein analytisches Vorgehen sein, das – ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben – die allgemeinen Linien aufzeigt, in denen sich unsere Problematik situiert. Sie werden in den verschiedenen Ländern verschieden liegen und deren Eigenart und den kirchlichen Proble-

men entsprechen, die in ihnen lebendig sind. Die Beziehungen zur Staatsgewalt werden sicherlich einen Einfluß haben auf die Form, wie der Interessenkonflikt und die Gegensätzlichkeit der Stellungnahmen in der Kirche sich äußern.

Da ist eine Gruppe von Priesteramtskandidaten, die sich mit solchen, die aus dem Seminar ausgeschlossen wurden, solidarisch erklärt und mit einem massenhaften Austritt droht; anderswo werden Hörsäle boykottiert, um einen Wechsel in der Professorenschaft oder in der ideologischen Ausrichtung zu erzwingen; man nimmt auch zu Sitzstreiks von Priestern oder Ordensleuten in Kirchen und anderen kirchlichen Zentren Zuflucht, oder die klandestine Klerikergewerkschaft gibt eigene Aktionsnormen heraus, die manchmal von den offiziellen Weisungen abweichen. Auch die Nichterfüllung der Sonntagspflicht ist eine Pressionsform, die von Gläubigen angewendet wird.

2. Notwendigkeit einer theologisch-axiologischen Klärung

Um die annehmbaren Spannungen zu sichten und von den unannehmbaren zu unterscheiden, bedarf es einer theologischen Kriteriologie. Eine solche ist ebenfalls notwendig, um die Frage nach der Angängigkeit irgendeiner Form der Spannung in der Kirche zu stellen. Man muß schließlich wissen, ob sich die Spannungen in eine Politik des kirchlichen Gemeinwohls integrieren lassen oder nicht.

Die Fragestellung ist relativ neu, wenigstens insoweit, als man in den Spannungen nicht nur ein weiteres Element des kirchlichen Lebens sieht, sondern auch ein Prinzip des Fortschritts, der bis zu einem gewissen Punkt provoziert werden muß. Die theologische Abklärung hat unseres Erachtens in der Reflexion über die Einheit und Freiheit in der Kirche zu erfolgen.

a) Die Verteidigung der Einheit

Es geht um die Einheit der Kirche sowohl in der vertikalen Beziehung zwischen Autorität und Untergebenen, im Gehorsam, als auch in der horizontalen Beziehung zwischen den Gliedern der kirchlichen Körperschaft, was wir vereinfachend den Zusammenhang der Gemeinschaft nennen wollen.

In der vertikalen Beziehung entsteht die Spannung durch den Widerstand, den Einzelmenschen oder Gruppen dem Willen des kirchlichen Obern entgegensetzen. Man widersetzt sich der Autorität, in deren Akzeptierung eines der grundlegenden, integrierenden Elemente des Gemeinwohls liegt.

Der Widerstand kann in legalem Verhalten erfolgen, das den Gehorsam gegenüber dem Gesetz unangetastet läßt, oder auch in illegalen Handlungen, in denen der Gehorsam, wenigstens der äußere oder materielle Gehorsam, durchbrochen wird.

Wenn die Autorität, wie es ihrer ureigenen Sendung entspricht, die Richtung angibt, anspornt, fordert, befiehlt, vorsieht, Aktionsziele plant und festsetzt, erscheint der Widerstand gegen sie, wenigstens beim ersten Hinsehen, als eine Beeinträchtigung des allgemeinen Wohls. Dies gilt insbesondere für eine Kommunität, der es nicht nur um die äußere gerechte Ordnung zu tun ist, sondern um die innere Übereinstimmung im Glauben und in der intellektuellen Zucht.

Die Einheit würde jedoch in den innern Spannungen der kirchlichen Gemeinschaft auch unter der Voraussetzung durchbrochen, daß die Autorität ihnen freien Lauf läßt. Es wäre der direkte Bruch der Einheit, ähnlich wie er sich in den politischen Körperschaften vollzieht durch die Existenz von Gruppen und politischen Parteien, Gewerkschaftsverbänden und dergleichen. Ihr Gegeneinanderarbeiten vergeudet die Kräfte des Landes in einem unfruchtbaren Kampf zwischen kollektiven Egoismen, statt daß alle sich für die gemeinsame Aufgabe einsetzen, das allgemeine Wohl zu verwirklichen.

Das Problem ist nicht nur von der soziologischen Seite aus zu prüfen, sondern auch von der Theologie her zu sichten. Die durch die Eucharistiefeier bezeichnete und verwirklichte Gemeinschaft der Kirche würde durchbrochen und ein anscheinender oder wirklicher Widerspruch geschaffen zwischen der Teilnahme an ein und demselben sakramentalen Leib einerseits und der Existenz von Gruppen und Fraktionen, welche die äußere Einheit zerbrechen, anderseits, und es kann bis zur Tendenz kommen, seine eigene Eucharistie zu feiern, d. h. eine Eucharistie, worin die Mitglieder der gleichen Gruppe kommunizieren.

b) Die Verteidigung der Freiheit

Es kommt nicht alles auf den Gehorsam und die Einheit an; die Kirche ist eine Gemeinschaft, in der auch die Freiheit etwas zu sagen hat. Sie ist eine Gemeinschaft freier Menschen, nicht nur im Sinn individueller Freiheit, die den Sieg über die Sünde in sich schließt, sondern auch im Sinn der

Freiheit, welche die Tatsache voraussetzt, daß die gesellschaftlichen Beziehungen von der Freiheit beseelt sind.

Doch die gesellschaftliche Freiheit läßt sich nicht trennen von einer rechtlich anerkannten Freiheit. Sie besteht nur dann, wenn Raum für Autonomie, Möglichkeiten zur Selbstbestimmung vorhanden sind, woraus sich dann verschiedene, ja gegensätzliche individuelle oder kollektive Stellungnahmen ergeben.

Wenn Spannungssituationen darin bestehen, daß das Anstreben divergenter Interessen zu kollektiven Gegensätzlichkeiten führt, so ist demnach die Spannung eine spontane Folge der Behauptung der Freiheit. Wird die Berechtigung der Spannungen bejaht oder verneint, so tritt deshalb ein grundlegender Wert in der gesellschaftlichen Existenz des Christen in der kirchlichen Gemeinschaft ins Spiel: die Freiheit.

Die Verteidigung der Freiheit in der Kirche braucht nicht eine Abwehrreaktion gegen totalitäre Mißbräuche zu sein. Es ist in ihr ein integrierendes Element eines kirchlich-gesellschaftlichen Klimas zu sehen, worin die schöpferische Fähigkeit aller kirchlichen Sektoren zutage treten kann. Das Subsidiaritätsprinzip gilt nicht nur für den Staat, sondern auch für die Kirche, wenn auch in anderer Form. Darum hat nicht nur die Autorität, sondern auch die Gemeinschaft kirchliche Güter zu schaffen, und dazu bedarf sie der Ausdrucks- und Handlungsfreiheit.

Es ist dies eine natürliche Erwägung, die jedoch auch für die Kirche gilt, insofern ihre Funktion die Gesetze des menschlichen Zusammenlebens zu respektieren hat. Vom strikt religiösen Standpunkt aus wird dieser Gedanke bestärkt, wenn man sich vor Augen hält, daß die Charismen des Geistes zur Auferbauung des Volkes Gottes in der Totalität des Leibes der Kirche wurzeln und von einer solchen Spontaneität sind, daß sie sich nicht in die hierarchischen Kanäle fassen lassen, sondern über sie hinaustreten. Die Charismen dürfen die gerechte, von der Autorität geschaffene oder sanktionierte Ordnung nicht sprengen, sondern ihre Freiheit muß Grenzen haben. Daraus scheint sich der logische Schluß zu ergeben: Wenn bei Zugestehung der Freiheit aus ihr Spannungen erwachsen, so lege man diesen nicht nur den egoistischen, parteiischen Geist, sondern ebenfalls den Geist der Einheit zugrunde.

So ist das Thema der Spannungen zu sehen, in engem Zusammenhang mit dem Fortschritt des kirchlichen Gemeinschaftslebens, das aus dem natürlichen Beitrag der menschlichen Talente erwächst und aus dem schwer zu bändigenden Beitrag des Geistes, der auf seltsamen Wegen zur Kirche gelangt. Die Anpassung der Kirche an die stets zu erneuernden geschichtlichen Situationen und zuvor die Erfassung dieser Situationen erfordern von der Kirche eine gesellschaftliche Beweglichkeit, welche die gesellschaftliche Ermüdung und Verknöcherung verhindert. Im Dienst dieser gesellschaftlichen Agilität müssen die in der Gemeinschaft herrschende Freiheit und ihre Auswirkung, das Vorhandensein von Spannungen, stehen.

3. Bewertung der bestehenden Spannungen

Beeinträchtigen die Spannungen das allgemeine Wohl der Kirche, welches das Kriterium dafür bildet, ob etwas gesellschaftlich gut oder schlecht ist? Gehen wir von einem elementaren Begriff dessen aus, was das kirchliche Gemeinwohl ist. Wir verstehen darunter diejenige gesellschaftliche Situation der kirchlichen Gemeinschaft, in der die notwendigen Vorbedingungen dafür vorliegen, daß der Christ seine religiöse Vervollkommnung erreichen und die kirchliche Gemeinschaft ihren Evangelisations- und Heilsdienst erfüllen kann.

Sollen die personalistischen Werte, die jeder Gesellschaft innewohnen, in die Kirche integriert werden, so muß man sich bewußt sein, daß das allgemeine Wohl die Frucht nicht nur des Gehorsams und der diesem vorausliegenden richtigen Ausübung der Autorität sein kann, sondern auch der individuellen oder kollektiven schöpferischen Kräfte in der Ausübung der Freiheit.

Die beiden Perspektiven, in denen wir das Faktum der Spannungen erwogen haben, der Horizont des Gehorsams und der der Freiheit, widersprechen einander nicht, sondern ergänzen einander. Darum kann es nicht darum gehen, eines der beiden Elemente des allgemeinen Wohls auszuschalten, sondern beide sind in ein klug abgewogenes Gleichgewicht zu bringen, wobei die geschichtlichen Umstände, die für jede Situation entscheidend sind, eine höchst wichtige Rolle zu spielen haben.

Die oft wiederholte Behauptung, nur diejenigen Spannungen seien zu tolerieren, die sich mit dem allgemeinen Wohl vereinbaren ließen, ist richtig zu verstehen. Es kommt ihr keine größere Gültigkeit zu als der Behauptung, die Ausübung der Autorität sei nur in dem Maß zu tolerieren, als sie sich mit dem allgemeinen Wohl vereinbaren lasse. Weder die sich aus der Freiheit ergebenden Spannun-

gen noch der sich aus der Anerkennung der Autorität ergebende Gehorsam sind Übel, die gemieden werden sollten, sondern sie sind Güter, die im übergeordneten Wert des Gemeinwohls miteinander zu kombinieren sind.

Mit dem Gesagten ist zwar das Problem der Gesellschaftsfreiheit, das wir weiter oben gestellt haben, nicht gelöst. Es wäre läppisch, wollte man dies nicht zur Kenntnis nehmen. Der ideologische Widerstand gegen die Autorität kann im äußersten Fall zur Häresie oder Kryptohäresie werden; das Pochen auf die Disziplin kann zum Schisma führen; die inneren Spannungen führen zum Verschleiß apostolischer Kräfte und zu Ärgernissen in der Gemeinschaft.

Auf dem Gebiet der Lehre hat sich die Lösung aus der Akzeptation der verschiedenen Einheitsebenen zu ergeben. Nicht jeder Mangel an Einheit schließt den Verlust des theologischen Wertes der Einheit in sich. Ja man kann sagen, daß ein gewisser gesellschaftlicher Pluralismus sich mit der konstitutiven Einheit der Kirche verträgt und daß er für die Verwirklichung ihrer Sendung notwendig ist.

Auf dem Gebiet der Pastoration ist die Frage nicht ganz so einfach zu lösen. Eine Gemeinde kann mehr oder weniger reif und damit fähig sein, die Spannungen zu ertragen, ohne daran Anstoß zu nehmen, und dieser Grad der Reife bildet auch ein Kriterium des allgemeinen Wohls, wenn auch nicht das einzige. Man ginge deshalb fehl, wollte man bei der Entscheidung darüber, bis zu welchem Grad eine Spannung annehmbar sei, allein dieses Element berücksichtigen. Ebenso ernst genommen werden muß das Streben nach Reformen, nach institutionellen Änderungen auf einem mehr oder weniger weiten Gebiet, die dem Volk Gottes zugute kommen sollen. Und je stärker das institutionelle Gewicht der kirchlichen Organisation sich gegen den Wandel und die Evolution sperrt, desto stärker werden die Spannungen werden, die sie erzwingen.

Gewiß bringen die Spannungen die Gefahr der Desorientierung, ideologische und disziplinäre Krisen mit sich; wären sie aber nicht vorhanden, käme es zur Inadaptation, zur gesellschaftlichen Sklerose und mit der Zeit zum Effizienzverlust der Kirche.

So gesehen, ist das Bestehen von Spannungen in der Kirche insoweit positiv zu bewerten, als sie sich innerhalb gewisser Grenzen halten. Bei der Bestimmung dieser Grenzen wird die Rechtsordnung eine große Rolle spielen, d. h. die Institutionalisierung der Spannungen. Rechtsbestimmungen allein werden jedoch das Problem nicht lösen können. Wir befinden uns vor einem Problem der Gesellschaftsfreiheit und somit vor einem gesellschaftlich-kulturellen Problem, dem die religiös geprägte kirchliche Gemeinschaft nicht entfliehen kann. Die Erziehung zum richtigen Gebrauch der Freiheit, zur Demokratie, auch in der Kirche, verlangt, daß bei der Reflexion über die Motive des Handelns auch die Auswirkungen in Betracht gezogen werden, welche die getroffenen Entscheidungen auf das allgemeine Wohl haben.

Wenn wir der Institutionalisierung der Spannungen vermittels der Rechtsordnung die Funktion zuweisen, die vorhandenen Spannungen innerhalb gewisser Grenzen zu halten, deren letztes Kriterium das kirchliche Gemeinwohl zu sein hat, so wollen wir damit nicht einem reinen Rechtspositivismus verfallen, der im Gesetz das oberste Prinzip des Lebens der Kirche sieht. Am Schluß dieses Aufsatzes werden wir einige Gedanken über die Beziehungen zwischen den Spannungen und dem Gesetz äußern.

Da einer rein rechtlichen Bewertung des Problems die theologisch-axiologische Reflexion vorauszugehen hat, müssen die Grenzen, die den Spannungen gesetzt werden, sich aus objektiven kirchlichen Werten ergeben, die jeder juridischen Normativität vorausliegen. Andernfalls wäre die Institutionalisierung rein willkürlich, und durch den Zwang der geschichtlichen Dynamik käme es zur Spaltung und zum widergesetzlichen Vorgehen.

Wenn wir weiter unten die kirchlichen Güter analysieren werden, die Gegenstand der Spannung und gleichzeitig Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft im Glauben und in der Disziplin sind, werden wir sehen, wie ihnen die Aufgabe zufällt, die äußersten Grenzen festzulegen, außerhalb deren Spannungen nicht toleriert werden können. Würde man diese Grenzen überschreiten, käme dies der Schaffung einer Vielzahl von Kirchen gleich, nicht nur insofern diese verschiedene soziologische Gebilde sein können, was durchaus angeht, sondern auch insofern die Kirche fundamentale Einheit einer einzigen gesellschaftlichen Körperschaft, Zeichen der inneren Einheit in Christus zu sein hat. Doch beachte man, daß diese Grenzen primär nicht «Normen» oder «Gesetze» sind, sondern lebensnotwendige Forderungen, die für die Gemeinschaft konstitutiv sind.

Wir könnten vielleicht von einer Art Verfassungsrecht oder Grundordnung der Kirche sprechen, welche von den Spannungen auf jeden Fall

zu wahren sind. Doch der Ausdruck erscheint als unzulänglich und gefährlich, da man nicht vergessen darf, daß das geschichtlich Konstitutionelle ebenfalls der Revision untersteht und daß gerade die Spannungen einer der Faktoren sind, die am wirksamsten dazu drängen, diese Revision vorzunehmen. Auch wenn kein vollkommener Parallelismus zur staatlichen Ordnung vorliegt, läßt sich doch behaupten: Wie die Konstitutionen der Völker eine Entwicklung durchmachen, so muß auch die geschichtliche Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft sich wandeln.

Das heikle Problem besteht aber darin, zu bestimmen, was zur fundamentalen Ordnung gehört, die auf jeden Fall zu wahren ist. Die Lösung muß sich aus der Klärung dessen ergeben, was nach Absicht Gottes die Kirche zu sein hat, ganz ähnlich wie in der politischen Ordnung das Denken Gottes über die Gesellschaft die ursprünglich entitativen, in einem späteren Moment ethisch-juridischen Grenzen festzusetzen hat, innerhalb deren sich die Schöpferkraft des menschlichen Geistes in der Geschichte auswirken soll. Es ist jedoch allgemein bekannt, welche Problematik jeder Versuch in sich schließt, dieses «ius naturale» zu bestimmen, auf das sich das «ius humanum» aufbaut und durch das es begrenzt wird.

Ganz ähnlich verhält es sich, wenn man das göttliche Fundament der kirchlichen Ordnung zu bestimmen sucht. Wenn wir vereinfachend von einem «ius divinum» in der Kirche sprechen, das die Richtungen ihrer normativen Entwicklung bestimmt, so wissen wir, wie die geschichtliche Entwicklung die Kirche zwingt, sich mit verschiedenen Positionen auseinanderzusetzen. Nimmt sie diese Entwicklung auf sich, so gelangt sie zu einer immer volleren Erkenntnis dessen, was sie nach Gottes Willen als Kirche zu sein hat, und dies nennen wir somit «ius divinum».

Wir geraten so in eine streng theologische Problematik hinein, von der die ganze juridische Problemstellung abhängt. Zu ihrer Lösung gelangt man am ehesten durch die Einsicht, daß die Entdeckung des theologisch Fundamentalen das Ergebnis einer Spannungsdynamik ist, wobei die Spannung an die Wurzel dessen rührt, was es heißt, in der Kirche sein und leben. Die Gefahr des Relativismus und des Bruches mit dem Dauernden und Übernommenen wäre unvermeidlich, wenn nicht innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft das Prinzip der «definitorischen» Lösung existierte, nämlich das Prinzip der Einheit in der Autorität, d.h. in der Institution.

Selbstverständlich kann diese Problematik die Anerkennung einer Kirche in Frage stellen, die sich selbst diese «definitorischen» Gewalten zuschreibt, doch dies ist eine Frage des Glaubens. An Christus glauben innerhalb einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft bedeutet mehr als an einen soziologischen Ort oder Rahmen glauben, den der Glaube situiert; es gehört geradezu zur Qualifikation dessen, was man unter glauben versteht.

Schließlich muß man nicht nur dieses theologische Kriterium in Rechnung stellen. Auch ein klug zu ermessendes geschichtliches Kriterium hat dabei mitzuspielen. Je reifer eine Gemeinschaft ist, um in sich spannungsgeladene Auseinandersetzungen zu ertragen, desto hellhöriger müssen ihre Glieder für die Imperative und praktischen Forderungen des allgemeinen Wohls sein. In dem Maß anderseits, als die Erziehung und die Festigkeit im Glauben dazu behilflich sind, den geschichtlich-relativen Charakter vieler Lebens- und Aktionsformen der Kirche zu gewahren, desto eher wird es möglich sein, die Auseinandersetzungen und Spannungen zu integrieren, die sich aus dem Bestreben ergeben, über die zeitgebundenen Formen des kirchlichen Lebens hinauszukommen. Deshalb soll die Auseinandersetzung von einer großen Liebe zur wirklichen, geschichtlichen Kirche beseelt und nicht von bitterem Ressentiment geladen sein.

4. Die kirchlichen Güter, die Gegenstand der Spannung sind

Bevor wir uns mit der Institutionalisierung der Spannungen in der Kirche befassen, müssen wir generisch bestimmen, welche Gemeinschaftsgüter Gegenstand bereichernder Spannung sein können. Und da das Evangelium eine Botschaft ist, die ein *depositum fidei* zu übermitteln hat, wird die Heilswahrheit selbst, die die Kirche besitzt und mitteilt, zum Gegenstand von Spannungen und mit ihr die unmittelbaren praktischen Interessen, die Aufgaben und Ziele der kirchlichen «Politik» des Gemeinwohls oder, so man will, die Disziplin.

a) Glaube und Glaubenslehre

Die geoffenbarte Wahrheit selbst ist Zentrum von Interessen und Positionen, die nicht völlig miteinander übereinstimmen. Wir brauchen uns über diese Behauptung nicht zu verwundern, wie wenn durch sie die Glaubenseinheit der Katholiken in Frage gestellt oder das Vorhaben betrieben würde,

der überkommenen Wahrheit in einer dauernden geschichtlichen Veränderung einen relativen Charakter zu geben.

Das Lehramt der Kirche ist lebendig, und die Wahrheit, die dieses Lehramt zu lehren hat, geschichtlich. Einige Realitäten erheischen, die Wahrheit fortwährend den geschichtlichen Bedürfnissen und Situationen zu adaptieren, um zur erhellenden und rettenden notwendigen Übereinstimmung zu gelangen. Die Wahrheit des Evangeliums ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern um der geschichtlichen Menschen willen, die sie zum Heil führen soll, und überdies ist die Wahrheit der Kirche Gegenstand unablässigen Suchens.

Die Geschichtlichkeit der Botschaft und das Suchen nach der Wahrheit müssen zu leicht verständlichen Spannungen zwischen der Tradition und der Erneuerung führen. Die Gefahr, die geschichtliche Gewandung, die von Natur aus zeitgebunden ist, zu einer dauernden, unveränderlichen Realität zu machen, und umgekehrt die Gefahr, mit der Geschichte das verfließen zu lassen, was die Kirche stets zu bewahren hat, muß verschiedene, gegensätzliche Haltungen mobilisieren. Einer der Spannungspole muß das offizielle Lehramt sein, dem es zukommt, zu sichten und zu beurteilen; der andere Pol ist gegeben in der Achtung, die man der Gewissensfreiheit bei der Glaubenszustimmung schuldet. Und zur Gewissensfreiheit kommt die Ausübung der prophetischen Funktion in der privaten und öffentlichen Bezeugung seines Glaubens, aber auch im beständigen Suchen nach dem, was die Anpassung an das Leben an neuen Wegen zur Übermittlung der Botschaft verlangt.

Die Spannung in bezug auf die Lehre besteht nicht nur zwischen dem offiziellen Lehramt und der Gemeinschaft, sondern auch zwischen den verschiedenen Positionen innerhalb der Gemeinschaft, denen gegenüber die Autorität im Prinzip unabhängig ist. Ohne daß sie daran dächten, aus der Kirche selbst auszutreten, nehmen die Integralisten und die Progressisten Haltungen ein, die sich auf das allgemeine Wohl der Kirche auswirken.

b) Kirchenleitung und -disziplin

Die Spannung kann sich aus rein kirchlichen Faktoren ergeben, wie dies der Fall sein kann in der verschiedenen Auffassung über die Pastoralprobleme oder in der verschiedenen Einschätzung der Gefahren, die jede Regierungsentscheidung stets in sich schließt.

Die Spannungen können auch von außerkirchlichen, gesellschaftlich-politischen Faktoren motiviert sein, die zu verschiedenen Haltungen gegenüber konkreten Situationen führen können, wie das der Fall sein kann in den Fragen über die Zeitgemäßheit apostolischer Vereinigungen, in der Ausübung der prophetischen Anprangerung der Ungerechtigkeit, in der Bewertung der Ergebnisse der Zusammenarbeit mit Gesellschaftsgruppen oder politischen Bewegungen.

Auf alle Fälle werden die Klugheit und der Wagemut, die Sicherheit des schon in Besitz Gehaltenen oder das Risiko, neue Positionen zu erobern, die Deutung der Zeichen der Zeit und ihre Auswirkungen auf das Leben der Kirche die Regierungsentscheidungen und all das beeinflussen, was als wirksames Mittel erscheinen kann, um auf die Ausübung der Autorität einen Druck auszuüben, je nach der Art, wie ein jeder die Sache sieht. Und bekanntlich bestehen auch in der Kirche *pressure-groups*, über deren Aktion andere Autoren berichten.

Trotzdem die verschiedenen Gruppen oder Vereinigungen, die innerhalb der Kirche bestehen, den Anspruch erheben, für die Ehre Gottes und den Dienst an der Kirche zu wirken, können es die Eigeninteressen sein, die mit den Belangen Gottes verwechselt werden. Selbst wenn sie schließlich darin übereinkommen, daß sie zum Wohl der Kirche beitragen, bringen die verschiedenen Positionen anfänglich in die Gemeinde eine Spaltung hinein und konfrontieren sie irgendwie mit sich selbst.

5. Institutionalisierung der Spannungen

a) Ihre Natur

Institutionalisieren besagt mehr als rechtlich ordnen; es besagt darüber hinaus einen Schritt zur Publizität, zum Umkreis der öffentlichen subjektiven Rechte hin, deren sich die Einzelmenschen und Gruppen in der kirchlichen Gemeinschaft erfreuen sollen.

Die Spannung wird institutionalisiert, wenn durch die Zuteilung von Rechten an die verschiedenen Mitglieder der Gemeinschaft ihnen eine Zuständigkeits- und Aktionssphäre garantiert wird kraft des Rechtsschutzes, den die Zuerkennung von Rechten in sich schließt. Dies ermöglicht es der Gemeinschaft, ihre schöpferischen Kräfte innerhalb der höheren Imperative des Gemeinwohls spielen zu lassen.

Wenn bei der Ausübung der individuellen oder kollektiven Rechte sich divergierende Auffassungen oder Interessenzentren gegenüberstehen, ergibt sich eine Spannung. Die Spannung setzt jedoch ein vorgängiges Leben voraus, ein lebhaftes Interesse, in der Kirche zu leben und sie zu verwirklichen; sie ist ein Zeichen für gesellschaftlichen Reichtum und ein Reflex der Gemeinschaftsdynamik, die jungen Gemeinschaften eignet.

b) Ihre Finalität

Die Institutionalisierung hat die Spannungen innerhalb von Grenzen zu halten, die sie mit dem allgemeinen Wohl vereinbaren lassen und es verhüten, daß sie zu einem destruktiven, anarchistischen Kampf ausarten. Doch dies ist bloß der negative Aspekt der Institutionalisierung; der ihm vorangehende positive Aspekt ist die Verteidigung der Gesellschaftsdynamik, welche die Existenz der Spannungen ermöglicht. Besehen wir das im einzelnen.

1. Bekräftigung der Spannungspole. Die Spannung ist stets korrelativ, gewissermaßen dialektisch; ohne Pol und Gegenpol kann sie nicht existieren. Das Recht hat Aktionsgrenzen festzusetzen, die zu respektieren sind; die Institution bekräftigt Positionen. Sie ermöglicht das Spiel der Spannungen.

2. Garantierung der Gemeinschaftswerte. Das Gemeinwohl erfordert, daß die objektiven Güter, durch deren Besitz die Mitglieder bereichert werden sollen, unangetastet bleiben. Je leichter sich die Gemeinschaftsgüter verletzen lassen, desto aufmerksamer muß die Gemeinschaft und auch die Rechtsordnung auf das Spiel der Spannungen achten.

3. Die höheren Instanzen. Die spannungsgeladenen Konflikte müssen sich für eine Lösung durch den Rekurs an eine höhere Autorität offenhalten. Diese muß darum unparteiisch sein, eine pastorale Schau und vor allem Glauben an die Gesellschaftsdynamik besitzen. Sie muß sich davor hüten, systematisch dem Sicheren und weniger Riskanten recht zu geben; sie muß ihre definitorische Intervention auf das Notwendige beschränken, um die heilsamen Spannungen nicht auszuschalten.

4. Klärung der Spannungen. Eine zu enge und beengende Auffassung über das Spiel der Spannungen kann leicht dazu führen, daß die Spannung über die legalen Grenzen hinweggeht oder sich an ihrem Rande oder in der Klandestinität vollzieht. Es bedarf einer großen Regierungsklugheit, um zu verhüten, daß es «notwendig» wird, die Grenzen des Erlaubten zu überschreiten. Es ist besser, daß die Spannungen dort zutage treten, wo sie bestehen, statt daß man um die eigentlichen, tiefen Gefühle der Gemeinschaft nicht weiß.

5. Verteidigung der Autorität. Damit die Autorität ihre wegweisende und integrierende Funktion erfüllen kann, hat sie selbst soweit als möglich sich aus den kirchlichen gesellschaftlichen Spannungen herauszuhalten. Der Verantwortliche muß den Zwischenorganismen größeren Spielraum lassen; die Autorität wird so um so eher Zeichen der Einheit sein und unangetastet bleiben. Wenn die Autorität sich aus der Kontroverse der Gruppen heraushält, nutzt sie sich weniger ab und wird sie eher akzeptiert.

6. Spannung und Gesetz. Das Gesetz hat über den Spannungen zu stehen; das allgemeine Wohl hat über das Gesetz zu richten. Zuweilen kämpft die Spannung gegen das Gesetz. Man kann sich auch fragen, ob gelegentlich der Fortschritt nicht verlangt, dem Gesetz zuwiderzuhandeln oder, was auf das gleiche herauskommt, ob es nicht erlaubt ist, den Ungehorsam als Faktor des kirchlichen Fortschritts einzuführen. Dies heißt die Revolution in der Kirche zur Diskussion stellen, d. h. das illegitime Handeln als Mittel zur Errichtung einer gerechten Gesellschaftsordnung.

Dies gehört nicht zu unserem eigentlichen Thema, doch müssen wir es streifen. Wir lassen die Frage für weitere Untersuchungen offen. Die Lösung wird im tieferen Eindringen in das liegen, was man unter einem gerechten und nützlichen Gesetz zu verstehen hat, verbunden mit einer geschichtlich-dynamischen Problemstellung, welche die notwendige Evolution der sozialen Verhältnisse und dementsprechend der Rechtsordnung berücksichtigt.

Mit andern Worten: Es ist unmöglich, die «revolutionäre» Spannung zu billigen, die gegen die etablierte legale Ordnung handelt, solange diese als objektiv gültig anzusehen ist. Wenn wir auch die Frage nach der Möglichkeit, gegen die legale Ordnung zu handeln, offenlassen, so müssen wir doch die objektiven Prinzipien angeben, die uns nicht der Willkür des reinen Subjektivismus verfallen lassen. Die Spannungen, die gegen das Gesetz ankämpfen, würden zwar wenig nützen, wenn sie zum extremen Gegenteil führten, jede Neuerung allein schon deshalb zu billigen, weil das subjektive Gewissen sie für eine Forderung des allgemeinen Wohls hält.

Die objektiven Prinzipien sind aus der Prüfung der drei folgenden Elemente abzuleiten:

a) Eine zukunftsoffene Perspektive, d. h. eine Sicht der Kirche, die den geschichtlichen Charakter ihrer Sendung und ihre entsprechende Veränderlichkeit anerkennt. Es genügt nicht, diese auf rein theoretischer Ebene zuzugeben, sondern diese Einsicht ist in eine Funktionierungsform des kirchlichen Apparates umzusetzen, worin zwischen den verschiedenen konstitutiven Schichten der Kirche Kommunikationsmöglichkeiten vorhanden sind.

Bei alldem ist nicht zu vergessen, daß verschiedene Evolutions- und Adaptationsrhythmen bestehen. Wichtig ist, daß die Maschine läuft, wenn es auch unter die rechtmäßige Kompetenz der Autorität fällt, einen mehr oder weniger raschen Rhythmus festzusetzen. Sonst weiß man auch nicht mehr um die Gefahr falscher Propheten, die gern die Zukunft voraussehen. Die Aufgeschlossenheit für die Zukunft darf nicht verwechselt werden mit dem Voraussehen dessen, was morgen geschehen wird. Eher geht es darum, den Sinn zu entdecken, den die Evolution für die Gegenwart hat, in der Gewißheit, daß inskünftig Änderungen eintreten werden, wenn wir auch nicht anzugeben vermögen, welche Änderungen es sein werden.

b) Der Konflikt zwischen der Norm und dem Gemeinwohl. Dieser Konflikt ist von einer personalistischen Auffassung des Gemeinwohls aus wahrzunehmen und zu bejahen. Auch ohne dem egoistischen Individualismus zu huldigen, der die Gesellschaft vom Individuum abhängig macht, läßt sich behaupten, daß die Gesellschaftsgüter für jede Person da sind. Diese Grundintuition ist der Rechtsordnung der Kirche nicht ferngelegen; es kommt darin das *forum internum* vor, das ein dienliches Instrument ist, um die Person vor dem Druck der von der Legalität verteidigten «allgemeinen Interessen» zu schützen.

Doch sind noch nicht alle Folgerungen aus diesem Prinzip gezogen. Wenn sich behaupten läßt, daß das Allgemeinwohl leidet, wenn ein einziges Glied der Gesellschaft leidet, weil diese schlecht funktioniert, wird vieles zu revidieren und zu ändern sein, damit sich tatsächlich das Gemeinwohl verwirkliche.

c) Eine gewisse Stütze in den nötigen Garantien. Dies ist der springende Punkt der Frage. Denn wer hat zu entscheiden, ob ein Konflikt zwischen der Norm und dem allgemeinen Wohl besteht? Das individuelle Gewissen kann hierfür nicht hinreichendes Kriterium sein. Man muß sich auf eine Art kirchlichen «sensus communis» berufen, worin das Empfinden der Gemeinschaft sich äußert. Die Lösung für die durch die Evolution hervorgerufene Krise kann sich nicht daraus ergeben, daß man Positionen vertritt, die sich dem Dialog verschließen, was unweigerlich eine Radikalisierung zur Folge hat. Je geringere Garantien die Rechtsnorm dafür bietet, daß man durch ihre Annahme in Gemeinschaft mit der Kirche steht, desto sorgfältiger ist nach andern Gemeinschaftskriterien zu suchen und desto entschiedener sind veraltete und verschlossene Positionen aufzugeben.

Bei alldem ist zuzugeben, daß die theologische und kirchenrechtswissenschaftliche Diskussion diese Probleme noch nicht reiflich genug erwogen hat.

[1] Dieses Thema wurde von mir behandelt in: Las tensiones en la vida de la Iglesia: Iglesia viva Nr. 13 (1968) 51–69, und in den vor der Veröffentlichung stehenden Akten der XII Semana Derecho Canonico 1968.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ MARÍA SETIÉN

geboren am 19. März 1928 in Hernani, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana, ist Lizentiat der Theologie und Doktor des kanonischen Rechts (1957), seit 1960 Professor für Staatskirchenrecht und Konkordatsrecht an der Universität Salamanca und seit 1957 Direktor der Sozialen Schule für Priester in Vitoria. Er veröffentlichte: Iglesia y libertades políticas (1965).

Pedro Lombardía

Die Grundrechte des Gläubigen

Daß die Grundrechte des Gläubigen in der kirchlichen Gemeinschaft durch kanonische Normen von Verfassungsrang proklamiert und durch das ganze Rechtssystem der Kirche geschützt werden sollen, ist eine natürliche Folgerung aus der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Würde und Freiheit der Angehörigen des Volkes Gottes. Es steht somit zu hoffen, daß die Erklärung dieser Rechte eine der Aufgaben des angekündigten Grundgesetzes der Kirche sein wird[1] und daß ihre Wahrung eines der Kriterien bilden wird, welche die Revision der kirchlichen Gesetzgebung bestimmen.[2]

Zwar wird diese legislative Aufgabe mit Schwierigkeiten verbunden sein, da die kanonistischen Forschungen über das Thema so spärlich und neu sind, daß die beiden meines Erachtens einzigen gültigen Monographien über die Grundrechte des Gläubigen zur Zeit der Abfassung dieses Aufsatzes noch nicht publiziert sind.[3] Zudem existieren im kanonischen Recht praktisch keine legislativen Präzedenzfälle, die mit Nutzen herangezogen werden könnten.

Grundlage. Daß man alle Angehörigen der Kirche gleich bewertet, ist eine notwendige Voraussetzung der Grundrechte, denn sonst könnten diese nicht universale Geltung besitzen. Sie sind auf die radikale Gleichheit zu beziehen, die sich aus der gemeinsamen Stellung als Gläubige ergibt, die jeder Ungleichheit, die auf dem Prinzip der funktionalen Verschiedenheit gründet, vorausliegt.[4] Grundrechte sind somit jene, die jedem Gläubigen allein schon deswegen, weil er ein Gläubiger ist, auf Grund seiner Zugehörigkeit zur Kirche, seiner Würde und Freiheit als Kind Gottes zukommen.[5]

Der Gläubige ist ein Mensch, der auf die *convocatio divina*, welche die Kirche ist, eine zustimmende Antwort gegeben hat. Der Ruf Gottes zur Kirche richtet sich an das ganze Menschengeschlecht. Die Kirche ist um der Menschen willen da und wird von Menschen gebildet; darum hängt das uns beschäftigende Thema mit den sogenannten Menschenrechten zusammen, die von seiten der verschiedensten Perspektiven des Denkens philosophisch reflektiert wurden und Gegenstand zahlreicher positiv-rechtlicher Erklärungen in den Verfassungsbestimmungen der verschiedenen Länder und in Dokumenten von internationalem Charakter sind. Diese erste Annäherung an das Thema – von den Menschenrechten her – erfordert eine kritische Präzisierung: Die verschiedenen möglichen Anthropologien können verschiedene Lösungen des Problems der Menschenrechte implizieren (und implizieren solche tatsächlich). Wer zur Lösung des Problems der Grundrechte des Gläubigen den Weg über die Menschenrechte geht, muß sich deshalb (von der Botschaft des Evangeliums her) ein Werturteil über die zugrunde liegende anthropologische Problematik bilden.

Dies ist eine an und für sich stets offene Frage, da nie weitere Fortschritte auszuschließen sind; es liegen jedoch schon die hinreichenden Elemente – die zudem durch das Lehramt der Kirche beglaubigt wurden – zu einer positiv-rechtlichen Konkretisierung vor. In der Tat hat die sogenannte Soziallehre der Kirche – die sich insbesondere aus den lehramtlichen Äußerungen der Päpste und einigen Dokumenten des Zweiten Vatikanums ergibt (insbesondere denken wir an die Konstitution «Gaudium et spes» und die Deklaration «Dignitatis humanae») – zur modernen Strömung zugunsten des Schutzes der Menschenrechte eine zustimmende Haltung eingenommen und sie der christlichen Anthropologie entsprechend nuanciert. Die Enzyklika «Pacem in terris» Johannes' XXIII. führt die Rechte an, die als Grundrechte des Menschen anzusehen sind. Diese Lehre, die eine Stellungnahme zur Grundlage, Natur, Eigenart und rechtlich-politischen Funktion der Grundrechte in sich schließt, läßt sich in ihren Grundlinien auf den Gläubigen anwenden, insofern er eine menschliche Person in der kirchlichen Gemeinschaft ist. Aus diesem Grund erscheint es – wie ich schon bei anderer Gelegenheit betont habe[6] – als notwendig, die jetzige Dissonanz zwischen dem, was das Lehramt auf diesem Gebiet von den Staaten, den internationalen Organisationen usw. verlangt, und den Rechtsbestimmungen der Kirche selbst zu beheben. Es ist dringlich, daß die Kirche ihre Soziallehre durch das Zeugnis eines tatkräftigen Schutzes der Menschenrechte in der kirchlichen Gemeinschaft als einer rechtlich verfaßten Gesellschaft beglaubigt. Sehr bedeutungsvoll in dieser Hinsicht ist die Rede Pauls VI., worin er das Gedenken an den zwanzigsten Jahrestag der Erklärung der Menschenrechte vom 10. De-

zember 1948 zur Revision der kirchlichen Gesetzgebung in Beziehung setzte.[7]

Um in den ganzen reichen Gehalt des Themas der Grundrechte in der Kirche einzudringen, genügt es allerdings noch nicht, den Gläubigen als menschliche Person zu betrachten. Damit man die ontologisch-sakramentale Grundlage dieser Rechte und ihren Zusammenhang mit dem Mysterium Kirche zu erfassen vermag, muß man überdies die Tatsache in Rechnung stellen, daß der Gläubige durch die Taufe in die übernatürliche Ordnung erhoben worden ist. Viladrich, der die Lehre des Zweiten Vatikanums unter diesem Horizont studiert hat, bemerkt: «Die Grundrechte sind vom Standpunkt der Sache aus subjektivierte Ausfaltungen des Stiftungswillens Christi, die in der ontologisch-sakramentalen Grundbefindlichkeit des Gläubigen enthalten sind und in Sphären der Autonomie (Gotteskindschaft) sowie Sphären der Tätigkeit (gemeinsames Priestertum) besteht. Der Form nach bilden diese subjektiven Prinzipien göttlichen Rechts primäre juridische Begriffe.»

Aufzählung. Die Texte des Zweitens Vatikanums, insbesondere Kapitel II und IV der Konstitution «Lumen gentium», bieten uns einige Lehrprinzipien von großem Wert, um die Frage nach der Existenz der Grundrechte in der kirchlichen Gemeinschaft positiv zu beantworten und im Zusammenhang mit dem Mysterium Kirche den Begriff selbst grundzulegen. Wie das bei der Natur dieser Dokumente zu erwarten war, hat zwar das letzte ökumenische Konzil die Grundrechte des Gläubigen nicht einzeln angeführt – wenn auch einige von ihnen in bemerkenswerter Klarheit angedeutet wurden[8] –, und es konnte erst recht nicht die Fragen des kirchlichen Verfassungsrechtes lösen, die ihren Schutz von seiten des positiven Rechts der Kirche betreffen.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Frage im Zusammenhang mit dem Projekt eines «Grundgesetzes der Kirche» zu lösen, das seiner Konzeption nach der grundlegende Gesetzestext des kirchlichen Verfassungsrechtes sein soll. Die Erklärung der Grundrechte bildet vor allem eine der Materien, die unbedingt in das Grundgesetz aufgenommen werden müssen, und deswegen ist es notwendig, das Problem zu lösen, wie viele solche Grundrechte es gibt. Ist es möglich, konkret auszusagen, wie viele und welche Grundrechte dem Gläubigen als menschlicher Person und auf Grund seiner ontologisch-sakramentalen Einfügung in die Kirche zukommen?

Um diese Frage zu beantworten, muß man sich bewußt sein, daß die Frage nach den Grundrechten – jedenfalls und insbesondere in der Kirche – vom Prinzip der dynamischen Entwicklung mitbestimmt wird. Der beständige Fortschritt der Kirche, von dem Paul VI. in der Enzyklika «Ecclesiam suam» gesprochen hat; die Reflexion über sich selbst (d.h. das immer tiefere Eindringen in ihr Mysterium); die Fortschritte in der Erkenntnis der menschlichen Natur; die Entwicklung der Umstände, unter denen sich das gesellschaftliche Zusammenleben zu vollziehen hat usw. sind ebenso viele andere Faktoren, die eine endgültige, absolut unrevidierbare Erklärung der Grundrechte zum vornherein ausschließen. Anderseits verlangt ein Grundrecht um seiner positiv-rechtlichen Funktion willen (selbst unter Voraussetzung flexibler Verfassungsbestimmungen) eine beträchtliche Stabilität und eine gewisse Irreformabilität. Aus alldem ergibt sich, daß eine Erklärung von Grundrechten in einem kirchenrechtlichen Verfassungstext die Natur einer geschichtlichen Option haben muß, worin der Gesetzgeber im Licht der Grundprinzipien der sakramentalen Natur der Kirche und unter Beachtung der Zeichen der Zeit diejenigen Rechte der Gläubigen anführt, die infolge ihrer Universalität und ihres Zusammenhangs mit der ontologisch-sakramentalen Einfügung in das Volk Gottes als grundlegende Rechte zu betrachten sind.

Es mangelt uns hier der Raum, diese Rechte anzuführen; wir beschränken uns deshalb – einzig in der Absicht, unser Anliegen zu exemplifizieren – auf die generische, andeutende Aufzählung, die Viladrich vornimmt.

a) Recht auf die geistlichen Güter der Kirche und auf die zum Heil notwendigen Hilfen (Sakramente, Wort Gottes usw.); b) Recht auf aktive Teilnahme am Leben und an den Bestrebungen der Kirche; c) Recht auf eine eigene Spiritualität; d) Recht auf den eigenen Ritus; e) Recht auf die integrale Betätigung der persönlichen Charismen; f) Recht, seiner persönlichen kirchlichen Berufung (als Diözesanpriester, Laie oder Religiose) frei zu folgen; g) Recht auf das eigene Apostolat; h) Recht, an die Hierarchie Petitionen zu richten; i) Recht, frei und offen die eigene Meinung über Angelegenheiten zu äußern, die das allgemeine Wohl der Kirche betreffen; k) Recht auf Information; l) Recht auf die christliche Erziehung, mit Einschluß einer ganz spezialisierten Erziehung; m) Recht der theologischen Wissenschaften auf die angemessene Forschungsfreiheit und die Veröffentlichung ihrer Ergebnisse; n) Recht, die theo-

logischen Wissenschaften zu lehren; o) Recht auf Assoziationsfreiheit innerhalb der Kirche; p) Recht auf die gerechte Autonomie im weltlichen Bereich.

Schutz. Ein Grundgesetz, das sich darauf beschränkte, die Grundrechte der Gläubigen anzuführen, würde selbstverständlich seine Aufgabe nicht erfüllen, zum mindesten nicht in bezug auf die uns hier beschäftigende Frage. Die Aufzählung und Erklärung der Grundrechte vermag wenig auszurichten, wenn man nicht gleichzeitig zum Schutz dieser Rechte ein System von Garantien schafft. Man muß im Hinblick darauf das gesamte normative kirchenrechtliche System analysieren – was auf diesen paar Seiten nicht ausführlich geschehen kann –, dessen Grundprinzipien im Grundgesetz bestimmt werden müßten. Es erscheint uns deshalb als unbedingt notwendig:

a) Mit aller Deutlichkeit eine Hierarchie der Grundlagen zur Schaffung des kanonischen Rechts festzusetzen, so daß die gewöhnlichen Gesetze dem Grundgesetz subordiniert werden. Diese Unterordnung kann sich solange nicht wirksam durchsetzen, als nicht jeder Gesetzgeber in der Kirche einigen formalen Kriterien unterstellt wird (oder sich selbst unterstellt), welche die Identifikation seiner normativen Akte erleichtern, so daß es möglich wird, in bezug auf sie ein Urteil über ihre Verfassungsgemäßheit zu fällen. Das Rechtsverfahren gegen nicht verfassungsgemäße Gesetze kann gegenüber der mit jedem positiv-rechtlichen Text gegebenen Gefahr, die Dynamik zu bremsen, ein aktualisierendes Element sein.

b) Eine klare Unterscheidung der institutionellen Funktionen [9] mit der entsprechenden Möglichkeit, die administrativen Akte gerichtlich zu revidieren.

c) Ein Gefüge von Garantien prozeßrechtlicher Ordnung, die dem Gläubigen gegenüber eventuellen Übergriffen der Gewalt den Schutz seiner Rechte sichern und die Autoritätsträger in der Kirche von der Bedrohung durch Pressionsgruppen befreien.

Nur eine Rechtsordnung, die durch die Unterstellung aller – der Autoritätsträger und der Untergebenen – unter das Gesetz die Grundrechte wirksam garantiert, kann zu einer angemessenen Lösung der Spannungen führen, die heute im Leben der Kirche zu beobachten sind.

Kirchlicher Sinn. Die technischen Begriffe des Verfassungsrechtes der Staaten und die Lehre der Kirche über das gesellschaftliche Zusammenleben bilden ungemein wertvolle Elemente für eine Theorie der Grundrechte in der Kirche und ein sehr nützliches Präzedens für die künftige kanonische Gesetzgebung. Es ist jedoch der Gedanke zu betonen, daß die Grundrechte in der kirchlichen Gemeinschaft dem ontologisch-sakramentalen Status des Gläubigen entspringen. Nur auf diese Basis wird man eine kanonische Gesetzgebung aufbauen können. Daß man das Mysterium Kirche in Rechnung stellt, ist eine unumgängliche methodische Forderung, die in einer Aussage des Zweiten Vatikanums erwähnt wird. [10]

Da es uns unmöglich ist, hier eine eingehende ekklesiologische Reflexion anzustellen, möge der Hinweis genügen, daß die durch die Taufe erfolgte Inkorporierung in die Kirche für jeden Gläubigen die persönliche Eingliederung in Christus in sich schließt und daß deshalb jeder wirklich fundamentale Rechtsanspruch auf Gewalten oder Rechte in der Kirche eine sakramentale Grundlage hat. Es handelt sich stets um Ansprüche, die ihren vollen Sinn in Christus erhalten. Darum wird ihre Natur notwendigerweise stellvertretend und ihre Finalität auf den Dienst an der Gemeinde bezogen sein. Diese Überlegungen, die in der Theologie für gewöhnlich im Hinblick auf die pastorale Vollmacht angestellt werden, sind auch vor Augen zu halten, wenn es sich um Folgerungen aus dem gemeinsamen Priestertum handelt, wie dies bezüglich der Grundrechte der Fall ist.

Dieser Aspekt des Problems ist zu berücksichtigen, wenn es darum geht, die Theorie über die Grundrechte auf die kirchliche Gemeinschaft anzuwenden. Wenn man den besonderen Charakter dieser Frage im Leben der Kirche nicht sehr beachtet, kann man zu einer falschen Sicht gelangen. Man darf nicht vergessen, daß die Grundrechte auf dem Gebiet des bürgerlichen Rechts von den Ansprüchen her formuliert wurden, die sich aus der Spannung zwischen Person und Staat ergaben. Diese Problemstellung muß im Kirchenrecht überwunden werden, da eine Konzeption dieser Rechte, die von einer dialektischen und spannungsgeladenen Haltung der Gemeinschaft gegenüber bestimmt wird, ein Attentat auf die Einheit des Leibes Christi «quod est Ecclesia» (Kol 1, 18) darstellen würde.

Die Erklärung der Grundrechte in der Kirche kann deshalb nicht in einer normativen Ratifizierung des Anspruchs auf Autonomiesphären bestehen, der von den Gläubigen der pastoralen Gewalt gegenüber dialektisch erhoben wird, sondern muß das Ergebnis einer geschichtlichen Option des Gesetzgebers im gegenwärtigen Stadium der Wanderung der Kirche sein, um die Rechtsordnung der Gemeinschaft in technisch angemessener

Weise Gestalt annehmen zu lassen, hat doch diese Rechtsordnung in einer mit der Verschiedenheit der Dienste zu vereinbarenden Art die «aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus communem circa aedificationem Corporis Christi»[11] zu sichern.

[1] Ich habe mich mit der Frage befaßt in der vor der Veröffentlichung stehenden Studie «Una legge fondamentale per la Chiesa» (in einem Band, den der Verlag Valecchi, Florenz, vorbereitet und der die Thematik der Bischofssynode von 1967 zum Gegenstand hat).

[2] Vgl. Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant (der Bischofssynode zur Prüfung vorgelegt), Nr. 2.

[3] A. Del Portillo, Fieles y laicos en la Iglesia. Basos de sus respectivos estatutos jurídicos; P. J. Viladrich, Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos (Colección Canónica de la Universidad de Navarra) (Pamplona). Diese beiden Bücher sollen 1969 erscheinen. Ich danke den beiden Autoren für die Erlaubnis, die Originale zu verwenden.

[4] Const. «Lumen gentium», Nr. 32.

[5] Ebd., Nr. 9.

[6] El derecho en el actual momento de la vida de la Iglesia: Palabra 33 (mayo 1968) 8–12.

[7] Allocutio disciplinarum Iuris Canonici cultoribus qui interfuerunt coetui ex omnibus nationibus (25. Mai 1968).

[8] Von besonderer Bedeutung in bezug auf das Assoziationsrecht sind die Antworten der Kommissionen auf die Modi der Väter, worin dieses als «ius nativum» bezeichnet wird (im Schema des Dekrets über das Laienapostolat, 1963) und als «iuri naturali consentaneum» (resp. ad modum 129, cap. II, Decr. De presbyterorum ministerio et vita, 1965). Vgl. A. Del Portillo, Ius associationis et associationes fidelium iuxta concilii Vaticani II doctrinam: Ius canonicum 8 (1968) 5–28.

[9] Const. Gaudium et spes, Nr. 75.

[10] Decr. Optatam totius, Nr. 16.

[11] Const. Lumen gentium, Nr. 32.

Übersetzt von Dr. August Berz

PEDRO LOMBARDÍA

geboren am 14. August 1930 in Cordoba. Er studierte an den Universitäten von Granada und Madrid und an der päpstlichen Universität des hl. Thomas von Aquin, doktorierte 1952 in Rechtswissenschaft und 1956 in kanonischem Recht, ist seit 1960 Professor für kanonisches Recht an der Universität von Navarra, Direktor des Instituts Martin de Azpilcueta derselben Universität und Direktor der Zeitschrift «Ius Canonicum». Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze.

Bruno Primetshofer

Der Grundsatz des Versammlungsrechts im kanonischen Recht

I. Begriffliches

Das Versammlungsrecht (die Versammlungsfreiheit) gehört zusammen mit dem Vereinsrecht zu den Grundrechten demokratischer Rechtsordnungen. Verfassungs- und geistesgeschichtlich den sogenannten «klassischen» Freiheitsrechten zugezählt, rangieren diese Rechte rein äußerlich auf der Stufe von Verfassungsgesetzen. Sie sind im Artikel 20 der UN-Deklaration von 1948 und im Artikel 11 der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950 enthalten. Man versteht unter dem Versammlungsrecht die Befugnis der Staatsbürger, sich zur Erreichung bestimmter Ziele zusammenzuschließen, ohne daß es einer vorgängigen Ermächtigung von irgendeiner Seite bedürfte. Das Versammlungsrecht steht in logischem Zusammenhang mit der Meinungsfreiheit und dem Petitionsrecht, und ohne verfassungsmäßige Garantie der letzteren würde auch das Versammlungsrecht ein Torso bleiben. Dieser Zusammenhang kommt schon in der ersten hier einschlägigen Verfassungsdeklaration zum Ausdruck, dem 1. Amendment zur Verfassung der USA (1791), in dem die Versammlungsfreiheit in unmittelbarem Zusammenhang mit der Meinungsfreiheit und dem Petitionsrecht verankert wird.[1]

Wie häufig bei den Grundrechten hängt ihre Verwirklichung vielleicht weniger von der gesetzestechnischen Prägnanz der Formulierung als vielmehr von der Interpretation durch den einfachen Gesetzgeber und von der Verwirklichung durch die Rechtsprechung ab. So finden wir das Grundrecht der Versammlungsfreiheit auch in den Verfassungen der UdSSR und Chinas verankert, womit freilich noch nichts über die tatsächliche Durchführung dieser Rechte gesagt ist. Ja sogar bei weitgehender Übereinstimmung im Wortlaut hängen die konkreten Schlußfolgerungen aus der Vereins- und Versammlungsfreiheit von der Grundsatzfrage ab, welche Rolle dem Recht in der konkreten Lebensordnung zugewiesen wird. Während in demokratischen Rechtsordnungen Vereins- und Versammlungsrecht als Ausfluß der Rechte der menschlichen Persönlichkeit ein Individualrecht darstellen, werden diese Rechte in Volksdemokratien als «sozialistische Persönlichkeitsrechte» im Dienst des herrschenden kommunistischen Systems aufgefaßt.[2]

II. Das Versammlungsrecht im kodikarischen Recht

Die Frage, ob und inwieweit im kanonischen Recht der Grundsatz des Versammlungsrechts verankert ist, ist nicht so einfach zu beantworten. Sicherlich ist von vornherein eine Fixierung des genannten Rechts nach Art eines verfassungsgesetzlich gewährleisteten *Grundrechts* im Sinne einer zivilen Verfassung auszuschließen. Dies allein schon deshalb, weil dem Codex Iuris Canonici die im weltlichen Recht zu findende Unterscheidung in Verfassungs- und einfache Gesetze zumindest in dem Sinne fremd ist, als die beiden Normengruppen sich rein äußerlich nicht voneinander abheben. Wenngleich die kanonistische Lehre teilweise schon längere Zeit an der genannten Unterscheidung festhielt, so taucht interessanterweise die Bezeichnung «Verfassungsgesetz» in einem gemeinkirchlichen Gesetz erstmalig im nachkonziliaren Recht auf, und zwar in den Dispensbefugnissen für die Bischöfe.[3] Hierbei ergibt sich die Paradoxie, daß mit dieser neuen Unterscheidung ein Vorstellungsmodell an eine Rechtsordnung angelegt wird, die nach dem Gesagten nicht die hiefür erforderlichen Voraussetzungen erbringt, so daß es in Einzelfällen oft schwierig ist zu sagen, was als Verfassungsgesetz anzusehen ist und was nicht.

Auch einen ausdrücklich formulierten *Grundsatz* der Versammlungsfreiheit als einfachen Rechtssatz finden wir in der kanonischen Rechtsordnung nicht. Es bleibt also nur mehr der Weg, die bestehenden Rechtsnormen dahingehend zu untersuchen, ob in ihnen einschlußweise etwas über das Versammlungsrecht ausgesagt ist.

Nach der ziemlich übereinstimmenden Lehre der Autoren bringt Can. 684 ein Versammlungsrecht zum Ausdruck. Denn wenn es hier heißt, daß die Gläubigen zu loben sind, wenn sie den von der Kirche errichteten oder wenigstens belobigten Vereinigungen beitreten, so ist damit einschlußweise gesagt, daß Vereinigungen von Gläubigen entstehen können, die nicht von der kirchlichen Hierarchie errichtet wurden, sondern durch den Willen einiger Kirchenglieder entstanden sind. Daß der Codex ein Versammlungsrecht festlegt, ersieht man freilich weniger deutlich aus dem zitierten Can. 684, als vielmehr aus einigen Hinweisen der nachkodikarischen Rechtsentwicklung. So schrieb die Konsistorialkongregation am 4. November 1918, also etwa ein halbes Jahr nach dem Inkrafttreten des neuen Codex, ein neues Formular für die Quinquennalberichte der Diözesen vor. Darin wird genau unterschieden zwischen Vereinigungen von Laien, die mit kirchlicher Autorität errichtet sind und daher der Jurisdiktion des Ortsordinarius unterstehen, und anderen Vereinigungen, die hier als «associationes sociales» bezeichnet werden, wobei für diese nur die allgemeine Leitungsgewalt des Ortsordinarius festgelegt wird.[4] Bezüglich des Ausmaßes dieser Leitungsgewalt kam es dann einige Jahre später zu einer Klärung eines Streitfalles um die von Friedrich Ozanam gegründete Genossenschaft des heiligen Vinzenz von Paul. In der Motivierung der Entscheidung um das Ausmaß der bischöflichen Ingerenz bei der fraglichen Genossenschaft führt das Gutachten der Konzilskongregation unter anderem aus, daß es neben den von der kirchlichen Obrigkeit errichteten und approbierten Vereinigungen auch solche gebe, die ausschließlich unter der Gewalt und Leitung von Laien stehen, wobei diese Vereinigungen von der Kirche nur gelobt und empfohlen seien. Daraus ergebe sich, daß diese Vereinigungen auch von der Kirche nicht anerkannt seien, nicht von der kirchlichen Obrigkeit geleitet werden, sondern von Laien nach ihren eigenen Satzungen.[5]

Damit ist nach der überwiegenden Ansicht der Autoren in Can. 684 das für die Laien einschlußweise zum Ausdruck gebrachte Versammlungsrecht durch die in unmittelbarem Anschluß an den Codex erflossene Rechtsentwicklung verdeutlicht. Im Anschluß an die erwähnte Entscheidung der Konzilskongregation unterscheidet die Lehre zwischen öffentlichen und privaten Vereinigungen, wobei die ersten mit den von der kirchlichen Autorität, letztere mit den von Privaten errichteten Vereinigungen identisch sind.[6]

Bevor auf die neue Entwicklung des konziliaren und nachkonziliaren Rechts eingegangen wird, soll noch ein kurzer Blick auf die Hintergründe der kodikarischen Situation geworfen werden. Es nimmt nämlich wunder, daß der kirchliche Gesetzgeber es verabsäumt hat, das Versammlungsrecht in der Kodifikation des kanonischen Rechts ausdrücklich zu erwähnen. Und dies um so mehr, als es längst vor der Promulgation des Codex Iuris Canonici schon zu sehr deutlichen Hinweisen auf das mit der menschlichen Natur als solcher verbundene Recht gekommen war, sich frei zu versammeln und beliebige Gemeinschaften zu bilden. Schon in der Enzyklika «Libertas, praestantissimum» Papst Leos XIII. wird darauf hingewiesen, daß der Mensch seiner Natur nach darauf angelegt sei, das in Gemeinschaft mit anderen zu erreichen, wozu er allein nicht in der Lage sei. Die Ver-

sammlungsfreiheit als solche wird ferner ausdrücklich in der Enzyklika «Rerum novarum» gefordert. Es fällt jedoch auf, daß als Adressat dieser Forderungen die bürgerlichen Rechtsordnungen gemeint sind, wobei außerdem die Feststellung angezeigt ist, daß diese Postulate zu einem Zeitpunkt erhoben wurden, wo ohnehin schon eine ganze Reihe von europäischen und außereuropäischen Staaten den Grundsatz des Versammlungsrechts in ihre Verfassungen aufgenommen hatten. Um so erstaunlicher ist es, daß die am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts in die Wege geleitete Kodifikation des kanonischen Rechts, für die sicherlich wenigstens vom Formalen her die großen Kodifikationen des bürgerlichen Rechts im ausgehenden achtzehnten und im neunzehnten Jahrhundert Modell gestanden sind,[7] nach dem oben Gesagten keinen ausdrücklich formulierten Grundsatz des Versammlungsrechts kennt. Diese Widersprüchlichkeit ist bereits zu wiederholten Malen aufgefallen, und man dürfte zu ihrer Lösung wohl nicht zu Unrecht Nell-Breuning folgen können, der darauf hinweist, daß die Lehre von der Volkssouveränität und Demokratie, auf der letztlich das Versammlungsrecht gründet, nur sehr zögernd Eingang in die offizielle kirchliche Staatslehre gefunden hat. Lange Zeit hindurch neigte die Kirche dazu, die Struktur des Staates möglichst nahe an ihre eigene, kraft göttlichen Rechts bestehende Struktur heranzurücken, um so die beiden Gewalten ihrer sozialen Struktur nach eng miteinander verwandt und zugeordnet erscheinen zu lassen.[8] Solange man nun die staatliche Gewalt in Analogie zur hierarchischen Verfaßtheit der Kirche, mithin also von oben nach unten ausgehend ansieht, ist der Boden für eine rechtliche Normierung des Versammlungsrechts noch nicht bereitet. Denn dieses setzt ja voraus, daß allein durch den Willen der «Untergebenen» eine Vereinigung stattfinden und wenigstens mit einem Minimum an juridischer Verfaßtheit Gestalt gewinnen kann ohne den Willen und das Zutun des hierarchisch übergeordneten Hoheitsträgers.

Das Selbstverständnis der Kirche als einer hierarchisch gegliederten Gemeinschaft, in der das Recht nicht vom Volk, sondern von einem Amtsträger ausgeht, der nicht Delegierter der Gemeinde, sondern letztlich Beauftragter Gottes ist, dieses Selbstverständnis mag der Anlaß gewesen sein, den Grundsatz des Versammlungsrechts nicht offen auszusprechen, wobei zumindest im Unterbewußtsein des Gesetzgebers auch der logische Zusammenhang zwischen dem Versammlungsrecht und dem Petitionsrecht eine Rolle gespielt haben mag.

Dieses Selbstverständnis der Kirche läßt jedoch für die gesetzliche Normierung des Versammlungsrechts durchaus Raum, und es ist eher eine überspitzte, den tatsächlichen Gegebenheiten nicht Rechnung tragende Sicht der hierarchischen Verfaßtheit der Kirche, die zu einem Ausschluß des Versammlungsrechts führen würde.

III. Die Rechtslage nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

a) Versammlungsrecht für Laien

Während nach dem bisher Gesagten das Versammlungsrecht in der kanonischen Rechtsordnung nicht ausdrücklich festgelegt war, sondern aus Can. 684 und der nachfolgenden Rechtsentwicklung mehr erschlossen als eindeutig deduziert werden konnte, finden sich in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils mehrere Stellen, in denen das Versammlungsrecht ausdrücklich zum Ausdruck kommt. Hierbei können wir einen zweifachen Kreis von Aussagen unterscheiden: Den einen, in dem das Konzil unter ausdrücklicher Bezugnahme auf frühere Äußerungen von Päpsten das Versammlungsrecht für die bürgerlichen Rechtsordnungen als Postulat der menschlichen Persönlichkeit deklariert;[9] den anderen, in dem dieses Recht als Bestandteil innerkirchlich er Normen statuiert wird. Auf diesen letzten Kreis soll im Folgenden unser besonderes Augenmerk gerichtet sein. Die wichtigste Äußerung findet sich wohl in Nr. 19 des Dekrets über das Laienapostolat. Ausgehend von der universalen Missionsaufgabe der Kirche, die angesichts der fortschreitenden Institutionalisierung und der unerhörten Entwicklung der menschlichen Gesellschaft stets neue apostolische Initiativen der Katholiken auf internationaler Ebene erfordere, wird schließlich gefolgert: «Unter Wahrung der erforderlichen Verbundenheit mit der kirchlichen Autorität haben die Laien das Recht, Vereinigungen zu gründen, zu leiten und den gegründeten beizutreten.» Diese Stelle ist unter anderem mit einer vom rechtlichen Standpunkt aus interessanten Anmerkung versehen, weil in der das Versammlungsrecht begründenden Aussage auf die eben erwähnte Entscheidung der Konzilskongregation Bezug genommen wird, nicht aber auf Can. 684 des Codex Iuris Canonici. Damit bringt das Konzilsdekret indirekt zum Ausdruck, daß das Versammlungsrecht wohl deutlicher in der

in Rede stehenden Entscheidung der Konzilskongregation als in Can. 684 des Codex ausgesprochen ist.

Bedeutsam an dieser Festlegung des Versammlungsrechts im Konzilsdekret ist vielleicht weniger der Umstand, daß es hier zum erstenmal ausdrücklich als ein Recht der Laien festgesetzt wurde, sondern daß hier ganz offensichtlich ein gegenüber der Konzeption des Codex Iuris Canonici neuer Weg in der Rechtsetzung beschritten wurde. Wiederholt ist am Codex bemängelt worden, daß sich seine Normen als beinahe ausschließliches Klerikerrecht darstellen. Der einzige Canon, der im dritten Teil des Personenrechts mit der Überschrift «De laicis» von einem *Recht* der Laien redet, ist Can. 682, der die Befugnis für die Laien festlegt, nach Maßgabe der kirchlichen Disziplin vom Klerus geistliche Güter, insbesondere die heilsnotwendigen Hilfsmittel zu empfangen. Mit Recht ist auf der ersten Bischofsynode im Herbst 1967 in Rom die Formulierung des Can. 682 einer Kritik unterzogen worden. Es wurde festgestellt, daß es für eine Definition des Laienrechts nicht genüge, unter diesem Schlagwort die entsprechenden Pflichten des Klerus zusammenzufassen. [10]

Demgegenüber wird nun im Konzilsdekret erstmals das Versammlungsrecht als ein Laienrecht betont, das sich nicht als ein vom Willen des Klerus abhängiges oder gar von ihm hergeleitetes Recht darstellt, sondern als ein «ius nativum», das in der menschlichen Natur als solcher schon seine Grundlage hat. Diese Tatsache ergibt sich vielleicht weniger aus dem Wortlaut von Nr. 19 des Dekrets über die Apostolatsaufgaben der Laien, als vielmehr aus dem Komplex der Konzilsaussagen und vor allem aus der Entstehungsgeschichte der zitierten Stelle. Schon im vorbereitenden Schema des Jahres 1962 wurde auf das Versammlungsrecht als ein in der sozialen Natur des Menschen wurzelndes und daraus resultierendes Recht verwiesen. [11]

Die Absicht der Konzilsväter, das Versammlungsrecht als ein dem Menschen schon angeborenes Recht festzulegen, wird noch deutlicher, wenn die einzelnen Abänderungsvorschläge, die «modi», zu dieser Aussage ins Auge gefaßt werden. Die Modi wünschten unter anderem, daß das Versammlungsrecht mit der einleitenden Formel «nach Approbierung durch die kirchliche Autorität», bzw. «nach vorher eingeholter Ermächtigung von seiten der kirchlichen Autorität» bzw. «unbeschadet der Rechte der kirchlichen Autorität» versehen werden solle. Diese Modi wurden aber nicht berücksichtigt, so daß sich im Endergebnis das Versammlungsrecht als ein Recht darstellt, das den Laien ohne vorausgehende Ermächtigung durch den kirchlichen Jurisdiktionsträger zusteht. [12]

Es wäre nun verlockend, auf die juridischen Konsequenzen einzugehen, die in einem neu zu schaffenden Kirchenrecht aus dem Versammlungsrecht zu ziehen sein werden. Allein, um den Rahmen dieser Untersuchung nicht zu sprengen, muß auf eine eingehende Darstellung von Einzelheiten verzichtet werden. [13]

b) Versammlungsrecht für Kleriker

Es bleibt aber nach dem Gesagten noch eine Frage: Ist das Versammlungsrecht nun ein ausgesprochenes *Laien*recht oder gilt es nicht auch für die Kleriker? Sollten die vom Zweiten Vatikanischen Konzil verkündeten Grundsätze nur für den einen Teil des Volkes Gottes gelten? Interessanterweise wird in der Literatur das Versammlungsrecht als ein spezifisch den Laien zustehendes Recht aufgefaßt. Die Frage, ob nicht auch den Klerikern das Versammlungsrecht zusteht, ist um so mehr berechtigt, als ein knappes Jahrzehnt vor der Promulgation des Codex Iuris Canonici ein eigenes päpstliches Verbot des Versammlungsrechts für den Klerus erging. In der Enzyklika «Pascendi» ordnet Pius X. angesichts des um sich greifenden Modernismus an, daß die Bischöfe freie Versammlungen des Klerus nur äußerst selten («rarissime») dulden sollen. Und wenn eine solche Duldung dennoch stattfinde, dann nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daß auf solchen Versammlungen keine Gegenstände behandelt werden, die dem Bischof oder dem Apostolischen Stuhl zustehen. Zugleich mit dem erwähnten Verbot wurde ein sogenanntes «consilium de vigilantia» eingesetzt, das darüber zu wachen hatte, daß in den schriftlichen Äußerungen katholischer Autoren keine Ansichten vertreten seien, die von neuen kirchlichen Vorschriften reden oder eine neue soziale Berufung des Klerus bzw. eine neue christliche Humanität fordern. [14] Bedenkt man ferner, daß das Heilige Offizium am 22. März 1918 die Weitergeltung der Bestimmungen über das «consilium de vigilantia», trotzdem sie im Codex nicht erwähnt werden, ausdrücklich bejaht hat, [15] so könnte man sich immerhin fragen, ob nicht auch das in logischem Zusammenhang mit diesem erwähnten Consilium stehende Verbot des freien Versammlungsrechts für Kleriker nach dem kodikarischen Recht noch

weiterhin Geltung habe. Diese Frage wird bereits für das Recht des Codex verneint.[16] Und sie ist erst recht durch das Konzil in dem Sinne gelöst worden, daß auch den Klerikern das Versammlungsrecht zustehe, ja das Konzil empfiehlt sogar Vereinigungen von Klerikern.[17] Freilich führte der juridische Status dieser Vereinigungen, näherhin der Grad ihrer Abhängigkeit vom Bischof, zu einer längeren Kontroverse. Eine größere Anzahl von Bischöfen wünschte eine Beschränkung des Versammlungsrechts der Kleriker in dem Sinne, daß es nur vom Bischof gegründete oder wenigstens von der Bischofskonferenz abhängige Vereinigungen von Klerikern geben dürfe. Die mit der Aus- und Umarbeitung des Konzilsdekrets beauftragte Kommission wies aber diesen Einwand mit dem bemerkenswerten Hinweis zurück, es könne nicht grundsätzlich den Klerikern etwas vorenthalten werden, was für die Laien als ein ihnen von Natur aus zukommendes Recht fixiert worden sei.[18]

Das Versammlungsrecht ist jedoch für die Kleriker nicht in demselben Umfang zugestanden wie für die Laien. Denn während bei den Laien gesagt wird, daß sie «unter Wahrung der erforderlichen Verbundenheit mit der kirchlichen Hierarchie», mithin also in einem rechtlich nicht genauer determinierten Bezugsverhältnis zu ihr, Vereinigungen gründen können, ist für die Kleriker der freilich hinsichtlich seiner juristischen Konsequenzen auch nicht eindeutig festliegende Ausdruck verwendet, daß die Satzungen dieser von Klerikern gegründeten Vereinigungen der Prüfung durch die kirchliche Autorität unterliegen.[19] Wenn nach dem Gesagten auch offenbleibt, wie in einem Fall die «erforderliche Verbundenheit» mit der kirchlichen Hierarchie, im anderen die «Prüfung der Statuten durch die kirchliche Autorität» in rechtlich eindeutig umschriebene Normen gegossen werden kann, so dürfte doch so viel feststehen, daß für die Kleriker das Versammlungsrecht nicht in derselben Freizügigkeit zugestanden wird wie für die Laien. Der Grund für diese Einschränkung ergibt sich aus der besonderen Gehorsamsbindung zum Diözesanbischof, in die Welt- und Ordenspriester auf Grund ihrer Weihe eintreten. Dieses «Dienst»-verhältnis besteht zunächst rein auf Grund der empfangenen Weihe, wobei es gleichgültig ist, ob der Geweihte noch in ein besonderes dienst*rechtliches* Verhältnis zum Diözesanbischof tritt oder nicht. Auf diese besondere Dienstleistung weist das Dekret hin, wenn es heißt, daß die Priester des neuen Bundes auf Grund des Weihesakraments das hohe und notwendige Amt des Vaters und Lehrers im Volk ausüben. Ohne einem Klerikalismus oder einer schablonenhaften, dem Charisma des Einzelnen nicht Rechnung tragenden Uniformität das Wort zu reden, betont das Konzilsdekret doch sehr stark die Notwendigkeit der durch das Weihesakrament grundgelegten Einheit der Priester mit dem Bischof.[20] Daraus ergibt sich die erwähnte Beschränkung des Versammlungsrechts, die freilich nicht im Sinne einer ängstlichen Überwachung auszulegen ist, da ja das Konzilsdekret ausdrücklich von «vielfältigen Aufgaben und neuen Anpassungen» (Artikel 8) spricht, die für die Seelsorge in einer geänderten Umwelt erforderlich sind.

Wenn wir uns abschließend die Frage vorlegen, welche Bedeutung dem nun ausdrücklich für Kleriker und Laien formulierten Versammlungsrecht zukommt, so könnte geantwortet werden, daß der kanonische Gesetzgeber vielleicht einem vielfach geäußerten Wunsch entsprechend in nicht allzu ferner Zukunft die in den Konzilsdokumenten verstreuten, auf der Würde und Freiheit des Menschen beruhenden Grundrechte sammeln und in einen Codex des kirchlichen Verfassungsrechts einbauen könnte.[21] – Was aber das Versammlungsrecht des näheren betrifft, so scheint ihm angesichts der heutigen seelsorglichen Situation eine besondere Bedeutung zuzukommen. In der Geschichte hat es sich wiederholt gezeigt, daß freien seelsorglichen Initiativen, die pfarrliche, ja sogar diözesane Grenzen sprengen, oft eine viel größere Durchschlagskraft beschieden war als einer rein auf dem pfarrlichen bzw. diözesanen Territorialitätsprinzip aufbauenden Seelsorge. In Anbetracht der namentlich in den Großstädten immer unübersichtlicher werdenden seelsorglichen Gesamtsituation, die mit dem bisherigen Pfarrkonzept sicher nicht mehr bewältigt werden kann, dürfte der freien Gruppenbildung zum Zwecke der Schaffung seelsorglicher Sonderräume erhöhte Bedeutung zukommen. Angesichts der Pluralität unserer heutigen Gesellschaft, die immer mehr zu einem Übergang von der Volkskirche zur Freiwilligkeitskirche führt, ist unbedingt erforderlich, die Seelsorge für die einzelnen Kategorien von Menschen möglichst effektiv zu gestalten. Das Kirchenrecht kann durch gewisse Akzentsetzungen dazu einen Beitrag leisten. Hand in Hand mit einer konsequenten Fortbildung des Versammlungsrechts steht zu hoffen, daß eine den Erfordernissen unserer Zeit angepaßte dynamische Seelsorge in die Wege geleitet wird.

[1] W. Mallmann, Vereins- und Versammlungsfreiheit: Staatslexikon Recht Wirtschaft Gesellschaft (Freiburg i. Br. ^{6}1963) VIII, 106ff.

[2] Mallmann aaO.

[3] Apostolisches Schreiben Pauls VI. «De Episcoporum muneribus», 15. VI. 1966: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 17 (1966) 367, Nr. IV.

[4] Acta Apostolicae Sedis X (1918) 502, Nr. 92–94.

[5] S. Congregatio Concilii, Corrienten., 13. XI. 1920: Acta Apostolicae Sedis XIII (1921) 135/44.

[6] G. Onclin, Principia generalia de fidelium associationibus: Apollinaris 36 (1963) 85.

[7] F. Elsener, Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte: A. Müller–F. Elsener–P. Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Einsiedeln-Zürich-Köln 1968) 38.

[8] O. von Nell-Breuning: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare (Freiburg i. Br. ^{2}1968) III, 524.

[9] Pastoralkonstitution «Gaudium et spes», Nr. 68 und 75. Vgl. dazu A. del Portillo, Ius associationis et associationes fidelium iuxta Concilii Vaticani II doctrinam: Ius Canonicum VIII (1968) 8ff.

[10] R. Laurentin, Le premier Synode. Histoire et bilan (Paris 1968) 81.

[11] Portillo aaO. 10.

[12] Portillo aaO. 11f.

[13] Es sei in diesem Zusammenhang auf die sehr instruktive Studie Portillos (aaO. 12ff) verwiesen, die sich in einem eigenen Abschnitt «Consequentiae de iure condendo» mit dieser Frage befaßt.

[14] Archiv für katholisches Kirchenrecht 88 (1908) 142.

[15] Ebd. 143f.

[16] K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici (München-Paderborn-Wien ^{11}1964) I, 564. Portillo, aaO. 26.

[17] Dekret «Presbyterorum ordinis», Nr. 7.

[18] Vgl. das bei Portillo aaO. 26 zitierte Schema des Konzilsdekrets «Presbyterorum ordinis».

[19] Nr. 8 des Dekrets «Presbyterorum ordinis».

[20] Vgl. P. J. Cordes: Lexikon für Theologie und Kirche aaO. III, 180.

[21] Vgl. dazu J. Neumann, Über die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes: Theologie im Wandel (1967) 423ff; Ders., Revision der Kirchenverfassung: Wort und Wahrheit 23 (1968) 390f.

BRUNO PRIMETSHOFER

geboren am 12. Januar 1929 in Linz, Redemptorist, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Wien, Innsbruck und München sowie an der päpstlichen Lateran-Universität. Seit 1967 ist er Professor für kanonisches Recht an der Universität Linz. Er veröffentlichte: Ehe und Konkordat (Wien 1960); Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn 1781–1841 (Wien 1967).

Jan Rietmeijer

Eine kanonistische und theologische Überlegung zur Dispensgewalt des Bischofs

Anlaß zu folgenden Überlegungen war die Frage, ob der Bischof in einem Fall, bei dem vernünftigerweise erwartet werden könnte, daß der Papst einem Priester Dispens von der Zölibatsverpflichtung gebe, aber ein Antrag nach Rom ernsthafte Schwierigkeiten macht, diese Dispens selbst aussprechen kann. Daß sich diese Frage in der heutigen Zölibatssituation immer wiederholt, liegt nah. Einerseits wird zwar jeder, der Kontakt mit Priestern hat, die im Gewissen überzeugt sind, eine Ehe eingehen zu müssen, Verständnis haben für die oft schwerwiegenden Argumente, die die Betreffenden zu diesem Entschluß führen, der meistens die einzig menschliche – also auch christliche – Lösung für sie ist; aber anderseits ist da das Wartenmüssen auf eine Dispens aus Rom, die manchmal viel Zeit verlangt, was ernste Schwierigkeiten mit sich bringen kann wie: Verlust von Beziehungen, ernsten und schmerzhaften Kummer der Familie, Verlust des guten Namens und schweren Schaden durch psychische Spannungen, denen der Betroffene ohnehin schon unterworfen ist und die durch das Warten unerträglich werden.

In solchen Situationen erhebt sich natürlich die Frage, ob es nicht zur Befugnis und Aufgabe des Bischofs gehören müßte, in Übereinstimmung mit den Forderungen, die diese neuen Situationen erheben, selbst tätig zu werden. Ebenso klar ist, daß diese Frage über die konkrete Situation hinausgeht, weil das ganze Problem der Dispens von der Verbindlichkeit kirchlicher Gesetze in einer neuen Kirchenordnung gelöst werden muß. In der Geschichte der Kirche stellt sich dieses Problem immer wieder neu: in jeder veränderten Situation von Kirche und Welt. Da nun das Zweite Vatikanische Konzil so deutlich die Signatur der neuen Zeit trägt, in die die Kirche eingetreten ist, wird es nötig, auch jenes uralte Problem von neuem ins Licht der auf diesem letzten Konzil wiederentdeckten und von neuem betonten Werte zu rücken.

Die Kirchenordnung vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Der allgemeine Grundsatz für eine Dispens von der Verbindlichkeit kirchlicher Gesetze gibt der Codex Iuris Canonici in Kanon 80. Dispens kann nur der geben, der die Gesetze erlassen hat oder dessen Nachfolger oder eine höhere Obrigkeit. Daraus folgt streng logisch, daß von der Verbind-

lichkeit allgemeiner Kirchengesetze, die den Papst zum Gesetzgeber haben, unter ihm stehende Ordinarien nicht dispensieren können, es sei denn, daß ihnen implizit oder ausdrücklich Dispensvollmacht erteilt wurde. «Nicht einmal für einen Einzelfall», sagt Kanon 81, der diese Folgerung aus dem vorangehenden Kanon zieht. Zwar finden sich im Codex mehrere Beispiele für die ausdrückliche Verleihung solcher Dispensvollmacht (in Zusammenhang mit der Ehe z. B. in Kanon 1028 und 1043 bis 1045), aber das allgemeinste und am meisten ins Auge springende ist wohl die Vollmacht, die in demselben Kanon 81, Absatz 2, für Ausnahmefälle gegeben wird: Wenn man sich nur mit Schwierigkeit an den Heiligen Stuhl wenden kann, wenn gleichzeitig Gefahr besteht, daß ein Aufschub großen Schaden verursachen würde, und wenn es sich außerdem um eine Dispens handelt, die der Apostolische Stuhl zu gewähren pflegt – in solch einem Falle kann der Bischof selbst dispensieren. Damit scheint die in der Einleitung aufgeworfene Frage für die Kirchenordnung der Zeit vor dem Zweiten Vatikan-Konzil beantwortet zu sein. Es stand ja fest, daß Rom einem Priester vom Zölibat nie und nimmer Dispens erteilte. Ob jemals insgeheim dispensiert wurde, bleibt eine offene Frage, ist aber für unsere Überlegungen unwichtig, eben weil eine solche eventuelle Dispens ex supposito streng geheim war.

Da aber der Zölibat als Verpflichtung schon mit der Subdiakonatsweihe verbunden ist, kehrt die Frage wieder, ob der Bischof vielleicht Subdiakone und Diakone unter Umständen des 2. Absatzes von Kanon 81 vom Zölibat dispensieren könnte. Falls ihnen von Rom ohne Schwierigkeit Dispens erteilt wurde, möchte man erwarten, daß die Antwort bejaht werden könnte. Im Jahre 1949 hat aber die Kardinalskommission, welche die Kanones des Codex authentisch zu interpretieren hat, auf eine diesbezügliche Frage geantwortet, daß in der Befugnis und den Umständen, die in Kanon 81, Absatz 2, festgelegt sind, nicht die Vollmacht eingeschlossen sei, von Gelübden und von der Zölibatsverpflichtung der Subdiakone und Diakone zu dispensieren;[1] diese Dispens sei dem Papst vorbehalten. Eine derartige, auf den ersten Blick sehr einengende Interpretation reizt dazu, nach der dahinter liegenden Motivierung zu suchen. Die Motivierung war – wie aus der entsprechenden Literatur hervorgeht – eine doppelte: eine praktische und eine mehr spekulative. Während des Krieges hatten Bischöfe ganz getrost vom Zölibat der Subdiakone und Diakone dispensiert, indem sie sich dabei auf den oben zitierten Kanon 81, Absatz 2, beriefen. Unmittelbar nach dem Krieg erreichte in der Kirchenordnung das zentralistische Denken aber seinen Höhepunkt, so daß diese strenge Interpretation verständlich wird. Diese Auffassung wird noch unterstrichen durch eine bemerkenswerte Interpretation derselben Kommission – offensichtlich ebenfalls aus Anlaß von Ereignissen während des Krieges –, daß nämlich die Bedingung «Wenn Rom schwer erreichbar ist» nicht zutrifft, solange dies noch über den Nuntius möglich ist.[2] Der mehr spekulative Grund mag gewesen sein, daß Dispens vom Zölibat nicht nur Dispens von einem positiv kirchlichen Recht sei, sondern gleichzeitig Dispens von einem stillschweigenden Gelübde, das mit der Subdiakonatsweihe verbunden sei. Diese Auffassung war vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil weit verbreitet. Verbunden mit der Lehre von der *vicaria potestas* des Papstes mag das zu diesem strengen Vorbehalt sogar bezüglich der Dispensvollmacht bei der Zölibatslösung von Subdiakonen und Diakonen geführt haben.

Überblicken wir die Kirchenordnung der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, so müssen wir feststellen, daß der Grundsatz, nur der Gesetzgeber könne von der Befolgung seiner Gesetze dispensieren, mit eiserner Konsequenz durchgeführt wurde. Dieser Grundsatz, der schon vor Gratian formuliert wurde, findet in ihm einen prinzipiellen Verteidiger,[3] und durch den großen Einfluß seines «Decretum» ist an diesem Grundsatz jahrhundertelang festgehalten worden, wenn auch nicht, wie wir sehen werden, immer mit derselben Konsequenz. Die Befugnisse, die der Codex den Bischöfen gab und die sie außerdem in den sogenannten *facultates quinquennales* oder später in den *facultates decennales* erhielten, haben die Härte des Systems gemildert. Die vom Codex verliehenen Befugnisse wurden übrigens als zur *potestates ordinaria* des Bischofs gehörig angesehen, was jedoch noch etwas anderes ist als die Anerkennung von Befugnissen, die dem Codex vorausgehen und zum Amt selbst gehören. Das ist gerade die wiedergewonnene Einsicht, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Kirche aufgegangen ist.

Die Kirchenordnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigen, daß der Grundsatz des Codex durch einen andern Grundsatz ersetzt worden ist. Nicht

nur der Gesetzgeber kann dispensieren und andere nur kraft ausdrücklicher oder impliziter Vollmachten – die Bischöfe können vielmehr immer von der Verbindlichkeit allgemeiner kirchlicher Gesetze dispensieren, wenn von der höchsten kirchlichen Autorität kein spezieller Vorbehalt gemacht wurde: «In einem besonderen Fall» und «sooft sie es für das geistliche Wohl der Gläubigen, über die sie nach Maßgabe des Rechtes ihre Gewalt ausüben, für nützlich erachten», fügt das Dekret über das Bischofsamt «Christus Dominus» (Nr. 8 b) hinzu. Diese Rechtsnorm tritt also offensichtlich an die Stelle des (heutigen) ersten Abschnitts des Kanon 81. «Kanon 81 entzogen», sagt das Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus» vom 15. Juni 1966, das für das Konzilsdekret Ausführungsbestimmungen geben will.[4] Dieses Motu Proprio ist nicht nur wichtig wegen der Liste von Fällen, die Rom vorbehalten sind, sondern auch wegen der einleitenden Bestimmungen, über die unten noch mehr zu sagen sein wird. In der Liste der vorbehaltenen Fälle lesen wir als ersten: «die Zölibatsverpflichtung oder das Verbot eine Ehe zu schließen, an das Diakone und Priester gebunden sind, auch wenn sie auf gesetzlichem Wege in den Laienstand zurückversetzt wurden oder dahin zurückgekehrt sind» (IX, 1) und ferner: «das Ehehindernis, das durch die Diakonats- oder Priesterweihe oder die feierliche Ordensprofeß entstanden ist» (IX, 2). Anders als in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist Rom dazu übergegangen, ohne Schwierigkeiten Dispens vom Zölibat zu geben, auch für Priester, wenn diese versprechen, ihr Amt nicht weiter auszuüben. Am 2. Februar 1964 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre – damals hieß sie noch das «Heilige Offizium» – eine Instruktion, in der dargelegt wurde, wie die bischöflichen Kurien einen Prozeß einzuleiten hätten, um eine Dispens vom Zölibat zu erreichen. Die zugehörigen Fragelisten waren noch ganz von der früheren Dispensbegründung beeinflußt, daß sich jemand unter Druck habe weihen lassen (Kanon 214). In diesem Falle konnte – nachdem dafür Beweise geliefert waren – der Heilige Stuhl eine Erklärung geben, daß in vorliegendem Falle die Verpflichtungen der Priesterweihe nicht übernommen worden seien. In den letzten Jahren hat die Praxis jedoch gezeigt, daß Dispens auch immer wieder gegeben wird, wenn aus einem Antrag klar wird, daß eine Dispens aus Überlegungen der Billigkeit verantwortbar und erwünscht, d. h. praktisch notwendig ist (z. B. im Zusammenhang mit einer beschlossenen Ehe). Da Rom also nun de facto häufig von der Zölibatsverpflichtung dispensiert, kehrt die Frage wieder, ob unter den besonderen Umständen, von denen Kanon 81, Absatz 2 spricht, nicht auch der Bischof dispensieren könnte.

Daß der zweite Abschnitt des Kanon 81 durch das Konzilsdekret nicht aufgehoben wurde, ist eigentlich selbstverständlich, wird aber zu allem Überfluß durch das Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus» noch bestätigt: «Durch die Vorschrift des Konzilsdekrets ‹Christus Dominus› wird Kanon 81 nur teilweise geändert» (II); worauf sich diese Änderung bezieht, haben wir soeben dargelegt. Es scheint also, daß in einem einzelnen Falle alle Bedingungen des Kanon 81, Absatz 2, erfüllt sein können, so daß der Bischof dispensieren könnte. Ein Hindernis bleibt noch möglich: Die Antwort der Codex-Kommission aus dem Jahre 1949! Formaljuristisch gesehen, kann sie die Folgerung zweifelhaft machen, weil die Entscheidung nicht ausdrücklich widerrufen worden ist; das scheint aber nötig zu sein, wenn wir die Worte des Motu Proprio recht verstehen: «Die Gesetze, welche die Kirche im Gesetzbuch des kirchlichen Rechts kodifiziert hat und in anderen, später veröffentlichten Dokumenten fixiert und nicht widerrufen hat, erklären wir noch für voll in Kraft, wenn das Zweite Vatikanische Konzil sie nicht ausdrücklich aufgehoben oder ganz oder teilweise geändert hat» (I). Trotzdem gibt es ernste Gründe für die Annahme, daß die zitierte Entscheidung der Codex-Kommission ihre Gültigkeit verloren hat. Zunächst war dort die Rede von einer Dispens für Subdiakone und Diakone, während jetzt von Subdiakonen keine Rede mehr ist, wohl aber ausdrücklich von Priestern gesprochen wird. Ferner – und das ist wichtiger – ist die *Grundlage* dieser Entscheidung hinfällig geworden. Aus den Konzilsdokumenten ist nämlich klar geworden, daß die Konzilsväter die Theorie vom impliziten Gelübde bei der Subdiakonatsweihe nicht akzeptiert haben. Zum Beweis dafür folgendes: In den oben genannten Vorbehalten fehlt jeder Hinweis auf das Gelübdemotiv, es sei denn, daß man dafür die vorausgehende allgemeine Bestimmung anführen wollte: «Unter die Bezeichnung ‹kirchliches Gesetz› fallen keineswegs die göttlichen Gesetze, seien sie nun natur-rechtlich oder positiv-rechtlich, von denen allein der Papst – da er eine stellvertretende Gewalt hat – dispensieren kann, wie es bei der Dispens von einer geschlossenen, aber nicht vollzogenen Ehe geschieht, sowie eine Dispens, die mit Auflösung einer Ehe wegen Vor-

rangs des wahren Glaubens und aus andern Gründen zu tun hat» (V). Daß unter die «andern Gründe» der priesterliche Zölibat falle, kann nicht vorausgesetzt, sondern müßte eventuell bewiesen werden. Das trennende Ehehindernis des Zölibats ist selbstverständlich ein rein positiv-rechtliches Gesetz, und die aus dem Zölibatsbrauch resultierende Verpflichtung nicht zu heiraten muß nach den konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten zweifellos ebenfalls als rein positiv-rechtliches Gesetz angesehen werden. Auch im Dekret über Amt und Leben des Priesters, *Presbyterorum Ordinis*, wird die Theorie von der Gelübdeverpflichtung mit keinem Wort erwähnt («Der ... Zölibat wurde ... in der lateinischen Kirche allen, die die heilige Weihe empfangen sollten, als Gesetz auferlegt», Nr. 16), und auch im Dekret «Optatam» über die Priesterausbildung ist davon keine Rede; außer dem Gesetz wird höchstens noch das Charisma erwähnt: «Sie sollen tief davon durchdrungen sein, wie dankbar sie diesen Stand entgegennehmen sollen, nicht etwa bloß als eine Vorschrift kirchlicher Gesetzgebung, sondern als ein kostbares Geschenk...» (Nr. 10). Schließlich finden wir auch in der Enzyklika Pauls VI. *Sacerdotalis Coelibatus* vom 24. Juni 1967[5] keinen einzigen Hinweis in dieser Richtung. Wiederholt wird lediglich, daß der Apostolische Stuhl nach Beratung mit dem Ortsbischof in besonderen Fällen dispensiert (Nr. 88). Aus alldem geht hervor, daß das Fundament der Entscheidung der Codexkommission vom Jahre 1949 hinfällig ist und damit auch die Gültigkeit der Entscheidung selbst.

Wenn wir nun die Kirchenordnung der Zeit nach dem Konzil überblicken, zeigt sich, daß auf dem Vatikanischen Konzil einerseits ein neuer Grundsatz für die Dispens von kirchlichen Gesetzesbindungen in den Vordergrund getreten ist, der aber anderseits in seinen Konsequenzen oft noch nicht erkannt und dessen Wirkung oft von kanonistischen Strukturen der vorkonziliaren Zeit überschattet wird. Deshalb wollen wir fragen, ob es auch anders möglich ist.

Auf dem Weg zu einer neuen Kirchenordnung

Unsere Zeit ist empfänglich geworden für den Wandel von Strukturen, die kurz vorher noch für unveränderlich galten. In solcher Zeit greift man gern auf die weiter zurückliegende Vergangenheit zurück und fragt sich, ob die vermeintliche Unveränderlichkeit wirklich so unveränderlich war. Nachdem das Zweite Vatikanische Konzil das Bischofsamt wieder aufgewertet und daraus für die Dispensgewalt Folgerungen gezogen hatte, die dem Codex des Jahres 1918 offenbar widersprechen, ist die Feststellung bewegend, daß es früher ebenfalls anders gewesen ist. Im Rahmen dieses Artikels läßt sich nicht einmal eine summarische Übersicht über diese Frage in der Geschichte des kanonischen Rechts geben, die bis zum 14. Jahrhundert so meisterhaft von *Stiegler*[6] und *Brys*[7] dargestellt worden ist. In Kürze nur folgendes.

Wenn in den ersten Jahrhunderten Bischöfe, wenn nötig, selbstverständlich selbst dispensiert haben und das auch später beibehalten haben, obwohl man auch bald schon wegen Dispensen nach Rom ging, so ist klar, daß dafür die Sorge des Bischofs für die ihm anvertraute Gemeinde entscheidend war. Auch wenn später (vor allem zu Anfang des 10. und 11. Jahrhunderts) die Päpste in Zusammenhang mit dem Nachlassen der Zucht verlangen, daß ihnen Dispensbefugnis zukommt, sehen wir trotzdem noch, daß Autoren dieser Jahrhunderte frei und gesund über Befugnisse und Aufgaben der Bischöfe reden. Darauf hat für seine Zeit vor allem Ivo von Chartres entscheidenden Einfluß gehabt; er war der erste, der – im «Prolog» zu seinem Dekret, dem «Decretum Ivonis»[8] – eine systematische Abhandlung über die Dispens von kirchlichen Gesetzen vorlegte; auch in seinen Briefen kommt er immer wieder darauf zurück.[9] Er sagt, das Gesetz sei kein Zweck an sich, die Liebe stehe immer über dem Gesetz; deshalb sei die Dispens ein großes Gut («Dispens ist allen Preises wert und besonders heilvoll»[10]), und die Erteilung von Dispens sei für die kirchliche Obrigkeit Pflicht, «denn wo das Heil auf dem Spiel steht, darf man als Heilmittel nicht nur am harten Gesetz festhalten, sondern muß auch das Mittel der Dispens – das von weisen Menschen niemals mißachtet wird – angewandt werden, um die Stürme zu stillen».[11] Bei Ivo bleibt das einzige Kriterium die Liebe: «Weil Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist, glauben wir, daß dort die Gesetze befolgt werden, wo wir anerkennen, daß der Auftrag der Liebe erfüllt wurde.»[12] Dasselbe drückt er in seinem Prolog aus, wenn auch etwas anders: «So einer beim Abwägen von Gesetz und Dispens die Liebe – Fülle des Gesetzes! – als Kriterium nimmt, wird er nicht irren und fehlen, und wenn er auf die eine oder andre Weise von der absoluten Strenge abweicht, wird die Liebe ihn freisprechen.»[13] Daß Ivo das Abwägen von Gesetzesstrenge *(rigor iuris)* und Barmherzigkeit der Dispens *(misericordia dispensationis)* zur charakteristischen Aufgabe

der Bischöfe rechnet, ist aus dem Gesagten und all seinen Briefen klar ersichtlich. Außerdem sagt er es noch einmal ausdrücklich: «Weil den Leitern (lies: den Bischöfen) anvertraut ist, die Strenge des Rechts aufrechtzuerhalten, wie Ort und Zeit es verlangen, ... steht es ihnen auch zu, aus Achtung vor den Personen oder vor dem Wohl der Gemeinschaft Dispens zu geben, wenn es der Kirche Gottes kein Ärgernis gibt. Bei alldem haben die Leiter sorgfältig dafür zu sorgen, daß sie nicht zugestehen, was schädlich sein, und nicht verhindern, was Vorteil bringen kann.»[14] Die befreienden Worte Ivos über die Aufgabe der Kirchenfürsten *(principes ecclesiarum)* – die übrigens bei ihm eventuelle Dispensanfragen in Rom einschloß – werden in den folgenden Jahrhunderten von dem strengen Zentralismus der mittelalterlichen Päpste überschattet. Trotzdem zeigt sich auch da noch immer wieder die Eigenverantwortung des Ortsbischofs. Praktisch alle Dekretisten lehren die exklusive Dispensgewalt des Papstes, indem sie stets wiederholen, daß das Dispensrecht aus der höchsten gesetzgebenden Gewalt hervorgeht;[15] trotzdem erkennen sie eine gewisse Dispensgewalt der Bischöfe an – wenn auch eine geringe, «da sie nicht die Fülle der Gewalt besitzen, sondern nur zu einer Teilaufgabe berufen sind».[16] Bei den Dekretalisten kehren plötzlich die alten Worte wieder, aber in einem völlig andern Zusammenhang. Da der Bischof nämlich im Bereich der Strafgesetzgebung dispensieren konnte, schließt man – wenn auch unberechtigt –, daß die Bischöfe überhaupt dispensieren können, falls es ihnen nicht ausdrücklich verboten ist. Diese Lehre wurde zwar schon bald verworfen, aber nach Methode der Dekretalisten als vorhandene Meinung immer wieder zitiert und jahrhundertelang weitergegeben, so daß wir sie auch noch bei den großen Dekretalisten späterer Zeiten, wie Sanchez und de Soto und vielen anderen, stets wiederfinden. Darin dürfen wir denn auch ein Zeichen sehen, daß man sich niemals ganz mit einem reinen Zentralismus zufriedengegeben und immer irgendwie gespürt hat, daß zur Aufgabe des Bischofs die Dispensvollmacht gehört. Auch nach dem Konzil von Trient und bei den großen Dekretalisten kehrt – wie schon bemerkt – diese tiefere Sicht immer wieder. So erkennt z. B. Barbosa an, daß «das Gewohnheitsrecht die Gültigkeit einer Dispens bewirken kann, die sonst ungültig erteilt worden wäre».[17] Obwohl dieser Dekretalist die zitierte Meinung nicht teilt, gibt er doch ausführlich die soeben skizzierte Meinung anderer wieder, daß die Bischöfe kraft göttlichen Rechts innerhalb ihrer eigenen Diözese können, was der Papst in der ganzen Kirche kann, wenn sich der Papst nicht etwas ausdrücklich vorbehalten habe.[18] So hat diese Theorie – obwohl sie, wie oben gesagt, auf einer falschen Interpretation fußt – einen enormen Einfluß gehabt. Es lag nah, daß sie von den Gallikanern und Febronianisten leidenschaftlich aufgegriffen wurde, um die Gewalt der Bischöfe gegenüber der sogenannten Machtsuprematie Roms wiederherzustellen. Daß diese Theorie in ihren Konsequenzen schließlich (in Zusammenhang mit den Irrtümern der Synode von Pistoia[19]) verurteilt wurde, besagt nicht, daß das dahinterstehende Motiv belanglos wäre: nämlich daß ein Bischof Dispensgewalt braucht, um seine Diözese zu leiten. Mit andern Worten: Ob man mit richtigen oder falschen Argumenten arbeitete – jedenfalls gingen alle Argumente für die bischöfliche Befugnis, von der Verbindlichkeit allgemeiner Gesetze zu dispensieren, auf das *Hirtenamt* zurück, damit – wie Reiffenstuel die «Eigen»-Gewalt der Bischöfe vortrefflich begründet – «die ihm anvertrauten Schafe in Notsituationen nicht die nötige Hilfe entbehren müssen».[20]

Was das Zweite Vatikanische Konzil über das Hirtenamt und die «eigenständige Gewalt» der Bischöfe lehrt, steht also in Zusammenhang mit dem Besten der Vergangenheit, wenn es auch etwas vergessen war. Beim Konzil ist diese Wahrheit wieder in voller Klarheit aufgeleuchtet, was von der Ausführungsurkunde, dem Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus», voll und ganz anerkannt wird: «Den Bischöfen als Abgesandten Christi selbst wird die Hirtenaufgabe – d. h. die beständige und tägliche Sorge für die Schafe – vollständig übertragen mit einer eigenständigen, ordentlichen und unmittelbaren Gewalt, aufgrund deren sie das heilige Recht und Gott gegenüber die Pflicht haben, für ihre Untergebenen Gesetze zu geben, Urteile zu fällen und alles zum Gebiet des Gottesdienstes und des Apostolats Gehörige zu regeln.»[21]

Theologie und Kirchenordnung

Die neue Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich der Gewalt der Bischöfe, von der Verbindlichkeit allgemeiner Gesetze zu dispensieren, umgibt eine ganz andere Atmosphäre als die Formel des Codex von 1918. Wenn man dieser neuen Regelung aber von einem rein kanonistischen System aus begegnet, kann es so

aussehen, als ob hier nur von einer simplen Umkehrung der Beweislast die Rede sei: Laut Codex kann der Bischof nur, was ihm gegeben wurde, laut Zweitem Vatikanum kann er alles, was ihm nicht genommen wurde. Bei aufmerksamer Sicht auf die Gesamtheit der Konzilstexte zeigt sich uns, daß dahinter eine andere Theologie steht. Denn die Besinnung auf das eigenständige Amt der Bischöfe und die Aufwertung dieses Amtes *mußte* auch zu einer andern Auffassung in Sachen Dispens von der Verbindlichkeit allgemeiner Gesetze führen. Mit Recht sagt deshalb Lederer:[22] «Welche Vollmachten ein Bischof hat und ob er in einem besonders gelagerten Einzelfall von einem gesamtkirchlichen Gesetz befreien darf, das kann nicht allein von juristischen Prinzipien her entschieden werden, sondern hängt wesentlich vom gottgegebenen Auftrag der Bischöfe im Leben der Kirche ab. Es geht hier ebensosehr um eine theologische wie um eine juristische Frage, eine Einsicht, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil neu zum Durchbruch gekommen ist.»[23]

Das Charakteristischste dieser neuen Theologie ist in diesem Zusammenhang wohl, daß ihr die Auffassung vom positiven kanonischen Gesetz als letztem Kriterium ganz unannehmbar ist und daß jede kanonische Struktur – so wichtig sie auch sein mag – dem dienstbar bleiben muß, was einer solchen kanonischen Struktur im Rang vorangeht. Denn über alles geht der Dienst des Evangeliums oder – mit andern Worten – die sakramentale Verbundenheit aller mit Christus dem Herrn. Christen sind nicht miteinander eins, weil sie eine Vereinigung sind, sondern gerade weil sie mit dem Herrn der Kirche eins sind. So bilden auch Papst und Bischöfe nicht deshalb ein leitendes Kollegium, weil sie auf die eine oder andere Weise nach bester Möglichkeit zusammenzuarbeiten suchen, sondern weil sie gemeinsam so, wie der Herr es gewollt hat, mit ihm eins sind. Jede christliche Gemeinde – versammelt um das Wort und den Tisch des Herrn – schuldet vor allem anderen dem Glauben Gehorsam und hat als erstes und letztes Kriterium die Liebe Christi. So arbeiten Papst und Bischöfe nicht lediglich nach einem bestimmten Rechtssystem, von dem sie hoffen, daß der Herr ihm am Ende die evangelische Fruchtbarkeit der Liebe verleiht; vielmehr wird bei allen Entscheidungen die evangelische Liebe als Kriterium über allen menschlichen Konventionen und Systemen stehen. In diesem Sinn ist in der Kirche des Herrn der Widerstreit zwischen Rechtskirche und Liebeskirche, zwischen Recht und Liebe prinzipiell aufgehoben, nicht in dem Sinne, daß alle Rechtsstrukturen durch einen Deus ex machina letztlich doch offenbar der Liebe gedient haben, sondern so, daß die Rechtskirche – als menschliches Gemeinschaftsgebilde – notwendig immer wieder unter dem Anruf und dem endgültigen, auch in concreto entscheidenden Urteil der Liebe des Herrn steht. Das bedeutet für das Problem, das uns beschäftigt, zunächst, daß dem Bischof eine eigene Gewalt zukommt: eine eigene Verantwortung vor dem Herrn selbst, die ihm nicht abgenommen werden kann und die auch die Kirche und der Papst ihm nie abnehmen wollen. Ist dieser unmittelbare Amtsgehorsam gegenüber dem Herrn eigentlich etwas anderes als ein konkreter Ausdruck – aber deshalb für unsere Zeit besser greifbar – der traditionellen Lehre vom «göttlichen Recht» des Bischofsamtes? Deshalb ist die Formulierung – wie Lederer mit Recht hervorhebt[24] –, daß jedem Bischof die «Vollmacht» zur Dispens «gegeben» wird, unglücklich; sie kommt aus der Struktur einer vergangenen Kirchenordnung. Natürlich muß eine eingehende konkrete Regelung getroffen werden, um die Einheit des Papstes als Oberhirt mit den Hirten der Ortskirchen so gut wie eben möglich funktionieren zu lassen – «ein und dieselbe theologische Gegebenheit, wenn sie an sich klar ist, kann verschiedene konkrete Ausformungen erhalten, von denen nicht immer unmittelbar deutlich ist, welche von ihnen die beste ist»[25] – und trotzdem ist eins sicher: Jede Regelung wird auch in Zukunft unter dem Urteil des Glaubensgehorsams oder dem Urteil der Liebe stehen. Wer hört hier nicht das immer wiederkehrende Ivo-Wort von der Liebe als Erfüllung des Gesetzes *(plenitudo legis)*? Und auch der mühsame Kampf in der Vergangenheit um die kanonischen Systeme – bei denen man vielleicht solchen Auffassungen zuviel Aufmerksamkeit schenkte, die der Staatsgemeinschaft entnommen waren – wollte doch, so sahen wir, letztlich immer dem Gesetz der Liebe dienen, wie übrigens auch Absatz 2 des Kanon 81. Wenn das Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus» aus Gründen der Einheit in wichtigen Dingen dem Papst allerlei Fälle im lateinischen Episkopat vorbehält, ist das an sich eine gesunde und normale Maßregel, wenn man sich stets bewußt bleibt, daß auch eine solche Regelung dem wahren Heil der Gläubigen – das nach heutiger Einsicht vielleicht nicht gerade mit menschlichem Glück zusammenfällt, aber doch wesentlich darauf gegründet ist – dienen muß. Aber allzuleicht haben diese Art Regelungen die Tendenz gezeigt, den

Gehorsam zum Gesetz an die Stelle des Glaubensgehorsams und des Gehorsams gegen die Liebe zu rücken. Zu oft haben solche Regelungen den Bischöfen die Sicht auf ihre eigene Aufgabe und eigene Verantwortlichkeit vor dem Herrn versperrt, und eine falsche Gehorsamsmystik hat die Freiheit der Kinder Gottes behindert, ganz zu schweigen von einer kirchlichen Politik, die Menschen in der Kälte stehen ließ und sich unter der Flagge des Gehorsams zum Gesetz der eigentlichen Aufgabe entzog, die Liebe Christi zum Siege zu führen, die allein die Botschaft glaubwürdig machen kann.

Was schließlich unser Thema betrifft, müssen wir folgern, daß sich die Bischöfe im ganzen gern an die allgemeinen Richtlinien Roms halten und daß sie die Reservierung bestimmter Fälle respektieren werden. Niemals kann sie das aber von ihrer unmittelbaren Verantwortung vor dem Herrn befreien. Gerade weil das kirchliche Geschehen primär ein lokales Geschehen ist – denn dort wird in erster Linie das Leben der Gemeinde Jesu Christi gelebt –, müssen die Bischöfe vor allem dort empfindlich sein für die Wahrheit, daß das persönliche Menschenglück nicht dem Nutzen allgemeiner Regeln und Systeme geopfert werden darf. Dies verträgt das moderne Lebensgefühl nicht, und noch weniger die heutige Erfahrung des Evangeliums der Liebe. Wenn es also jemals in der Kirche eine Notwendigkeit zur Dispens gab, dann gibt es sie sicher heute, um dem einzigartigen und unersetzlichen Wert der menschlichen Person entgegenzukommen. Die erste und letzte und schließlich entscheidende Frage des Bischofs ist demnach nicht, was das Gesetz will, sondern was Christus will, auch weil dies die eigentliche und entscheidende Absicht des kirchlichen Rechts ist, das wesentlich diese dienende Funktion hat. Wenn der Bischof also der Meinung ist, daß ein Warten auf Dispens aus Rom für den Betroffenen oder für andere großen Schaden bringen könne, so könnte der Bischof in diesem besondern Fall selbst dispensieren.

Wenn man diese Grundsätze bis zum Letzten durchdenkt, kann man sich sogar vorstellen – wenigstens als theoretische Möglichkeit –, daß ein Bischof einen Priester nicht nur vom Zölibat dispensiert, sondern daß er auch, entgegen der üblichen Praxis der römischen Kurie, dem Priester erlaubt, sein Amt weiterhin auszuüben, «weil sonst im Fall dringender Notwendigkeit den ihm anvertrauten Schafe der notwendige Beistand fehlt» (Reiffenstuel aaO.). Praktisch käme das wohl kaum vor, zumal da in solch dringendem Falle die römische Kurie selbst ihre übliche Praxis zweifellos durchbrechen würde. Es geht hier lediglich um die Erkenntnis, daß die juridische Struktur niemals das letzte Wort hat. Sollte also jemals über solch einen Fall eine Diskussion entstehen, dürfte diese Diskussion niemals nur bei der streng kanonistischen Frage nach der Bestätigung oder Nichtbestätigung der Befugnis im System des geltenden kanonischen Rechts stehenbleiben. Die Kirchenordnung muß ja auch immer für die Möglichkeit offenbleiben, daß der unmittelbare Gehorsam gegen Christus die normale Bindung an das positive Recht aufhebt. Eine Kirchenordnung, die grundsätzlich oder praktisch diese Möglichkeit ausschlösse, hat den Geist Christi als evangelische Wirklichkeit ausgeschlossen. Daß es in der Kirche grundsätzlich keinen Gegensatz zwischen Recht und Liebe gibt, kann nur bedeuten, daß eventuell auftretende Gegensätze aus der Kraft Christi aufgehoben werden müssen.

[1] Comm. Cod. 26. Januar 1949: AAS 41 (1949) 158.

[2] Comm. Cod. 26. Juni 1947: AAS 39 (1947) 374.

[3] Dict. post c. 16, C. XXV, q. 1.

[4] Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus» vom 15. Juni 1966: AAS 57 (1966) 467–472.

[5] Enzyklika «Sacerdotalis Caelibatus» vom 24. Juni 1967: AAS 58 (1967) 219ff.

[6] M. A. Stiegler, Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht, geschichtlich dargestellt (Mainz 1901).

[7] J. Brys, De Dispensatione in Iure Canonico praesertim apud Decretistas et Decretalistas usque ad medium saeculum decimum quartum = Dissertatio Univers. Cath. Lovaniensis, series II, tomus 14 (Brügge 1925).

[8] Prologus und Decretum Ivonis: Migne PL 161.

[9] Litterae Ivonis: Migne PL 162.

[10] Epist. 236, aaO. 242: «laudabilis et saluberrima dispensatio».

[11] Epist. 214, aaO. 218: «non enim in tanto salutis periculo solus medicinae rigor servandus est, sed et dispensationis modus, qui nulli sapienti displicuit, ad sedandas tantas perturbationes in aliquibus admittendus est.»

[12] Epist. 190, aaO. 196: «cum enim plenitudo legis sit caritas, in hoc legibus obtemperatum esse credimus, in quo caritatis opus impletum esse cognovimus.»

[13] Decretum Ivonis, PL 161, S. 58: «si quis quod legerit de sanctionibus sive de dispensationibus ecclesiasticis, ad caritatem, quae est plenitudo legis, referat, non errabit, non peccabit, et quando aliqua ratione a summo rigore declinabit, caritas excusabit.»

[14] Epist. 231, aaO. 235: «verum quia sicut rigor commissus est rectoribus ad servandam pro necessitate locorum et temporum... sic dispensationes eisdem permissae sunt, quae Ecclesiae Dei non generent scandalum pro honestate personarum, aut pro utilitate rerum publicarum. In quibus omnibus adhibenda est rectorum diligentia, ut nec nocitura concedant, nec profutura prohibeant.»

[15] Vgl. Brys aaO. 138–140.

[16] Brys aaO. 143: cum illi non habeant «plenitudinem potestatis», sed tantum «in partem sollicitudinis sint vocati».

[17] Barbosa, De officio et potestate Episcopi: Compendium, Nr. 75 (Lugduni 1724) 171a.

[18] Barbosa aaO. allegatum 33, 17–18, S. 379a.

[19] Vgl. Denz. 2606 und 2607.

[20] Reiffenstuel, Lib.I, tit.2, Nr.470 (Rom 1831) 134b: «hoc enim videtur exigere pastorale officium Episcoporum, ne alioquin oves ipsi concreditae in casu urgentis necessitatis destituerentur necessariis auxiliis.»

[21] Motu Proprio «De Episcoporum Muneribus»: AAS 57 (1966) 467.

[22] J.Lederer, Die Neuordnung des Dispensrechtes: AfkKR 135 (1966) 415–443.

[23] «Welche Vollmachten ein Bischof hat und ob er in einem besonders gelagerten Einzelfall von einem gesamtkirchlichen Gesetz befreien darf, das kann nicht allein von juristischen Prinzipien her entschieden werden, sondern hängt wesentlich von dem gottgegebenen Auftrag der Bischöfe im Leben der Kirche ab. Es geht hier ebensosehr um eine theologische wie um eine juristische Frage, eine Einsicht, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Durchbruch gekommen ist» (Lederer, aaO. 417).

[24] Lederer, aaO. 419.

[25] H.J.Kemmeren, siehe unter «Dispensatie» in Catholica, Informatiebron voor het katolieke leven (Stichting Catholica 1968).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN RIETMEIJER

geboren am 22. Januar 1917 in Alkmaar, Jesuit, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen und an der Gregoriana, ist Magister der Rechtswissenschaft, Lizentiat des kanonischen Rechts und wissenschaftlicher Mitarbeiter für kanonisches Recht an der theologischen Fakultät der Universität Nimwegen.

Giovanni Řezáč

Die Reichweite der Gewalt der Patriarchen und der Ostkirchen im allgemeinen über die Gläubigen ihres Ritus

Mit seinem Dekret «Orientalium Ecclesiarum» hat das Zweite Vatikanum nicht wenig zur Wiederherstellung der Würde der Patriarchen und ihrer Gewalten beigetragen;[1] es ist ihm jedoch nicht gelungen, alle Wünsche zu erfüllen. Vielleicht waren die Probleme noch nicht reif und vielleicht wurden aus verschiedenen Gründen gewisse Probleme nicht zur öffentlichen Diskussion gebracht. So ist man zu einer Lösung gelangt, die als vorläufig zu bezeichnen ist und nur zum Teil befriedigt. Zu den Fragen, die noch anstehen, gehört die der Präzedenz der Patriarchen und die Frage, ob sich ihre Gewalt auf alle Gläubigen ihres Ritus, wo immer sich diese befinden, also auch außerhalb der Patriarchate, erstreckt. Wir befassen uns hier mit dieser zweiten Frage, die schon an und für sich wichtiger ist und auch aus pastoralen Gründen, geht es hier doch um das Heil der Seelen, auf das das Konzil so sehr und so oft Wert legte.

I.

Kardinal Coussa sagt in bezug auf die Jurisdiktion der Patriarchen über die Gläubigen ihres Ritus, die außerhalb des Patriarchates wohnen: «In den alten Canones und in der Überlieferung auch der Ostkirche gilt der Grundsatz, daß Patriarchen und Bischöfe *außerhalb der Grenzen ihres Territoriums keine Gewalt* haben über die Gläubigen, die zwar ihrem Ritus angehören, ihnen aber nicht unterstellt sind.»[2] Und zur Bekräftigung dieser seiner Behauptung zitiert er einen Brief, den die Congregatio de Propaganda Fide am 12. Mai 1890 an den Erzbischof von Paris schrieb: «Es ist eine allgemeine Maxime unserer Kongregation, daß die Patriarchen des orientalischen Ritus ihre Jurisdiktion nicht außerhalb ihres Patriarchates ausüben dürfen und daß infolgedessen die Priester und Gläubigen eines jeden orientalischen Ritus, die außerhalb der betreffenden Patriarchate residieren, oder innerhalb dieser Patriarchate wohnen, aber keine Pfarrer des eigenen Ritus haben, dem lateinischen Ordinarius des Wohnortes unterstehen, namentlich in lateinischen Diözesen.»[3]

Wie Kardinal Coussa betont, stammt die erwähnte Norm aus der alten *Überlieferung der Kirche*. Darauf weist schon can. 6 des Ersten Konzils von Nizäa hin, der die Gewalt der drei wichtigsten Bischöfe jener Zeit, die des Bischofs von Rom, des Bischofs von Alexandrien und des Bischofs von Antiochien umreißt: «In Ägypten, Libyen und der Pentapolis werde der alte Brauch beibehalten, wonach der Bischof von Alexandrien die Gewalt über alle diese Gebiete hat, weil auch der Bischof der Stadt Rom sich an den entsprechenden Brauch hält, und desgleichen sollen auch in Antiochien und den übrigen Provinzen die Kirchen ihre Privilegien behalten.»[4]

Dies wird noch entschiedener festgesetzt in can. 2 des Ersten Konzils von Konstantinopel, wo diesen obersten Patriarchen verboten wird, ihre Gewalt außerhalb der Grenzen ihres Territoriums

auszuüben: «Die über eine (staatliche) Diözese gesetzten Bischöfe sollen sich nie an Kirchen heranmachen, die außerhalb der ihnen zugewiesenen Grenzen liegen, und sollen sie nicht durch eine solche Anmaßung in Verwirrung bringen, sondern gemäß den Canones soll der Vorsteher von Alexandrien nur die Angelegenheiten Ägyptens regeln. Und die Bischöfe des Orients (d.h. der Diözese des Orients) sollen nur den Orient regieren, wobei die Privilegien zu wahren sind, die durch die Bestimmungen von Nizäa der Kirche von Antiochien verliehen wurden. Auch die Bischöfe der Diözese Asien (d.h. von Ephesus) sollen nur die Angelegenheiten der Diözese Asien regeln, und die Bischöfe des Pontus (d.h. von Cäsarea in Kappadokien) sollen nur über die Angelegenheiten des Pontus, die von Thrakien (d.h. von Herakleia) über die von Thrakien bestimmen. Bischöfe sollen, außer wenn sie herbeigerufen wurden, sich nicht außerhalb ihrer Diözese begeben, um Weihen vorzunehmen oder um anderer kirchlicher Funktionen willen. Selbstverständlich soll die Provinzsynode die Angelegenheiten der betreffenden Provinz regeln, wie dies bekanntlich das Konzil von Nizäa vorgeschrieben hat.»[5] Somit bleibt jeder Vorsteher dieser kirchlichen territorialen Einheiten, der in der Folge Exarch oder Patriarch genannt wird, in der Ausübung seiner Gewalt auf sein Territorium beschränkt, worin jedoch für alle Gläubigen ausschließlich er zuständig ist.

Dieses Prinzip der Territorialgewalt, wie es hier definiert wurde, blieb viele Jahrhunderte hindurch in Geltung, wenigstens was die Abgrenzung der Jurisdiktion betrifft, und galt auch für die Patriarchen, wenigstens theoretisch. In Wirklichkeit aber wurde es gleich darauf verletzt, was mit Zustimmung wenigstens eines Teils der Konzilsväter im can. 28 des Konzils von Chalzedon ratifiziert wurde. Darin werden die Gewalten des Bischofs (später Erzbischofs) von Konstantinopel auf die drei Exarchate Pontus, Asien und Thrakien ausgedehnt, die Gewalten der Exarchen von Cäsarea in Kappadokien, von Ephesus und von Herakleia absorbiert, und überdies wurde das so erweiterte Patriarchat von Konstantinopel auf die Missionsländer wie Rußland ausgedehnt und sodann auf Bulgarien, Serbien, Rumänien usw. und in den letzten Jahrzehnten im Gefolge der Emigration in die Alte und die Neue Welt auch auf diese Gebiete.

Während jedoch dabei anfänglich der Patriarch innerhalb seines gesamten Territoriums die ausschließliche Gewalt ausübte, wurde diese Ausschließlichkeit später – infolge der christologischen Kontroversen und der dadurch herbeigeführten Spaltungen sowie infolge der Invasionen des Islams – immer mehr in personalem Sinn eingeschränkt, d.h. sie betraf nur noch bestimmte Untergebene (die Orthodoxen) und wurde zum territorial-personalen Prinzip, wie es heute sowohl bei den von Rom Getrennten als auch in der katholischen Kirche allgemein angewandt wird.

Dieser ganze Prozeß spielte sich – soweit wir ihn bis jetzt betrachtet haben – im Umkreis der orientalischen Kirche oder Kirchen oder Patriarchate ab. *Die abendländische Kirche, das römische Patriarchat*, verbleibt außerhalb dieser Geschehnisse. Als jedoch vom Ende des elften Jahrhunderts an die Kreuzfahrer kamen und auf den Territorien der Ostkirche und ihrer Patriarchate lateinische Patriarchate und andere Sprengel gründeten, wurde auch die abendländische Kirche in dieses Problem hineingezogen. Die Folge davon war, daß der Grundsatz der territorialen Begrenzung der Patriarchate und der Nichteinmischung eines Patriarchen auf dem Gebiet der andern endgültig aufgegeben wurde. Es war (wenn wir von kurzen Versuchen in Bulgarien und Serbien absehen) das erstemal, daß das römische Patriarchat und die abendländische Kirche sich auf Territorien ostkirchlicher Patriarchate ansiedelte und daselbst die lateinischen Patriarchate von Jerusalem (1099) und Antiochien (1100) gründete. Man konnte sich zur Rechtfertigung dieses Vorgehens darauf berufen, daß das Patriarchat von Konstantinopel unter Leo dem Isaurier schon im achten Jahrhundert das gleiche getan hatte, indem es Sizilien, Süditalien und Illyrien der Kirche von Rom entriß, und vielleicht überdies, daß nach 1054 nicht einmal mehr mit den Kirchen des byzantinischen Ritus Gemeinschaft bestand und sich somit die Notwendigkeit ergab, mit einem lateinischen katholischen Klerus für die geistlichen Bedürfnisse der Kreuzfahrer zu sorgen. Auf alle Fälle blieb die Tatsache bestehen, daß die territoriale Abgrenzung auch von seiten des römischen Patriarchats und der abendländischen Kirche gegenüber den orientalischen Patriarchaten durchbrochen wurde, ja diese Tatsache wurde verstärkt durch den Vierten Kreuzzug, der zur Besetzung Konstantinopels und zur Schaffung eines lateinischen Patriarchates auch daselbst (1204) und kurz darauf auch in Alexandrien (1209) führte.

Diese Sachlage, d.h. die Koexistenz verschiedener Ostkirchen und lateinischer Sprengel auf dem Territorium ostkirchlicher Patriarchate, bestand

weiter, auch als insbesondere vom sechzehnten Jahrhundert an Teile dieser Kirchen sich dem Apostolischen Stuhl anschlossen und sich katholische Ostkirchen zu bilden begannen. Die Norm der territorialen Begrenzung der Jurisdiktion wurde so wenigstens in diesen Gebieten endgültig aufgegeben; sie verlor ihre universale Geltung und ihre Beachtung auch innerhalb der katholischen Kirche und wurde von der Norm der Personsgebundenheit der Jurisdiktion ersetzt, wonach sich die Jurisdiktion in einem bestimmten Territorium bloß auf Personen eines bestimmten Ritus oder einer bestimmten Kirche erstreckt – ein Grundsatz, der schon seit Jahrhunderten von den verschiedenen getrennten Ostkirchen befolgt wurde. In dieser neuen Auffassung fand auch die lateinische Kirche mit all ihren Rechtsbestimmungen Platz, obwohl sie sich auf einem Territorium befand, das überlieferungsgemäß nicht zu ihr gehörte, und obwohl für eine solche Organisation nach dem Verlust der Eroberungen der Kreuzritter keine allzugroße objektive Notwendigkeit mehr bestand, da sich nur wenige lateinische Gläubige im Orient aufhielten, die sozusagen künstlich am Leben erhalten wurden – insbesondere durch Proselytenmacherei unter den Orthodoxen, woran katholische und orthodoxe Ostkirchen schweren Anstoß nahmen.

Obwohl die eingangs zitierte Norm, «daß Patriarchen und Bischöfe außerhalb der Grenzen ihres Territoriums keine Gewalt haben über die Gläubigen, die zwar ihrem Ritus angehören, ihnen aber nicht unterstellt sind», in der Tradition gründet und sich während des ersten Jahrtausends auch das römische Patriarchat und die lateinische Kirche an sie gehalten hatten, wurde sie in diesem Fall nicht mehr befolgt und gilt nicht mehr als verpflichtende Norm, weil sie «in Abgang gekommen» ist, oder sie muß in der Folge so verstanden werden, daß die Grenzen des eigenen Patriarchats sich so weit erstrecken, als Gläubige oder wenigstens Sprengel des eigenen Ritus vorhanden sind.

Wir sprechen von der lateinischen Kirche, weil nach dem Jahr 1000 fast nie mehr vom römischen Patriarchat die Rede ist, doch das Prinzip ist das gleiche. Heute ist die lateinische Kirche innerhalb der katholischen Kirche bloß eine Teilkirche. Wenn sie auch die meisten Gläubigen zählt und in verschiedenen Ländern die wichtigste Kirche ist, so ist sie noch immer bloß eine Teilkirche, deren Rechte und Pflichten an und für sich die gleichen sind wie die jeder orientalischen Teilkirche oder jedes andern Ritus, wie man in der katholischen Kirche zu sagen pflegt. Dies bestätigt ausdrücklich das Zweite Vatikanische Konzil in Nr. 3 des Dekrets «Orientalium Ecclesiarum»:

«Diese Teilkirchen – seien es die östlichen oder westlichen – unterscheiden sich in gewissem Grade durch ihre sogenannten Riten, d.h. durch ihre Liturgie, ihr kirchliches Recht und ihr geistiges Erbgut; aber alle sind in gleicher Weise der Hirtenführung des Bischofs von Rom anvertraut, der nach göttlichem Recht dem hl. Petrus im Primat über die ganze Kirche nachfolgt. Alle nehmen sie daher die gleiche Würde ein, so daß auf Grund ihres Ritus keine von ihnen einen Vorrang vor den anderen hat. Alle genießen dieselben Rechte und haben dieselben Verpflichtungen, auch bezüglich der unter Oberleitung des Bischofs von Rom auszuübenden Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt (vgl. Mk 16,15).»

II.

Diese an und für sich klare und insbesondere heute sozusagen selbstverständliche *Norm der Gleichberechtigung der einzelnen Teilkirchen* gegenüber den andern ist bis jetzt noch nie mit solchem Nachdruck ausgesprochen worden. Damit sie aber nicht bloße Theorie bleibt, müssen aus ihr alle Folgerungen gezogen werden. Eine und vielleicht eine der wichtigsten dieser Folgerungen betrifft unser Thema. Wenn die lateinische Kirche, eine Teilkirche, ihre Jurisdiktion über ihre Angehörigen überall ausüben darf, so ist nicht einzusehen, weshalb dieses gleiche Recht im gleichen Maß nicht auch den andern Teilkirchen, den Ostkirchen, zugestanden werden soll. Es geht hier nicht um ein Privileg, sondern nur um Gerechtigkeit. Andernfalls kann man in der katholischen Kirche nicht von Gleichberechtigung der Riten oder der Teilkirchen sprechen, und die oben zitierte Aussage des Konzils wird ein bloßer frommer Wunsch bleiben, der dem wirklichen Stand der Dinge nicht entspricht, der Wahrheit nicht entspricht, was einfach nicht angeht.

Um sich darüber klar zu werden, wie schwierig es ist, den verkündeten Grundsatz der Gleichberechtigung der Teilkirchen integral und loyal anzuwenden, muß man sich vor Augen halten, daß es – abgesehen von den Armeniern, die sich seit dem vierzehnten Jahrhundert in Polen und später in Transsilvanien niedergelassen haben – ein relativ neues Phänomen ist, das sich erst gegen Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts einstellte, daß sich *ostkirchliche Gläubige in den westlichen Ländern* nieder-

lassen. Bis zum angegebenen Zeitpunkt hatten die Angehörigen der Ostkirche weiterhin allgemein in den östlichen Ländern ihren Wohnsitz. Erst in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts registrierte man Auswanderungen von ganzen Gruppen von Ruthenen und Ukrainern aus den Karpaten und Galizien nach den Vereinigten Staaten von Amerika, nach Kanada und Südamerika. Ein wenig später emigrierten auch Gruppen von Melchiten und Maroniten insbesondere aus dem Libanon, aus Syrien und Palästina nach den gleichen Ländern. Die andern ostkirchlichen Katholiken befanden sich daselbst in geringer Anzahl, so daß sich mit ihnen kein ernstliches Problem stellte.

Von wem sollten diese ostkirchlichen Gläubigen, die sich außerhalb ihrer ursprünglichen Bistümer befanden, *kirchlich betreut werden?* In bezug auf die Orthodoxen und ganz allgemein die von Rom Getrennten stellte sich diese Frage nicht. Mit Ausnahme der Griechen, die zum großen Teil vom Ökumenischen Patriarchat abhängen, verblieben sie, wenigstens anfänglich und zum Teil bis heute in Abhängigkeit von ihren Mutterkirchen, die alle autokephale Kirchen und als solche einander gleichberechtigt sind. Für die ostkirchlichen Katholiken hingegen war die Sache komplizierter infolge der lateinischen Hierarchie, die in diesen Ländern besteht und sich als allein zuständig für alle Katholiken jeglicher Herkunft und jeglichen Ritus ansah. Um diese Haltung zu rechtfertigen, konnte man das berühmte Kapitel 9 des Vierten Laterankonzils anführen, das verbot, daß in denselben Gebieten mehrere Hierarchien bestehen, und nur verlangte, mit der Ernennung von Generalvikaren der betreffenden Riten für die Bedürfnisse der Gläubigen anderer Riten zu sorgen.[6] Diese Norm setzte sich zwar wenig durch, wurde aber notwendigkeitshalber von Pius IX. auf die Armenier in Rußland in den lateinischen Diözesen Kamenez und Chersones angewendet,[7] und allgemeiner von Leo XIII. in der Konstitution «Orientalium dignitas» vom 30. November 1894,[8] die in Nr. 9 festsetzte: «Jeder Orientale, der außerhalb des Territoriums seines Patriarchates weilt, soll unter der Administration des lateinischen Klerus stehen...» Es war eine Lösung, die der damals bestehenden dringlichen Notwendigkeit entsprach: An den neuen Aufenthaltsorten der Emigranten bestand nur der lateinische Klerus und die lateinische Hierarchie, und somit wurden die ostkirchlichen Katholiken diesen unterstellt.

Man merkte jedoch bald, daß diese Lösung nicht ideal, ja nicht einmal zufriedenstellend war, insbesondere deshalb, weil der Ortsklerus, den die Zuwanderer vor Probleme stellten, die seine Kräfte überstiegen, nicht darauf vorbereitet war. Es erwies sich somit als notwendig, für diese Gläubigen Geistliche ihres Ritus herbeizurufen. Auch die lateinische Hierarchie des Gastlandes war nicht vorbereitet, was insbesondere bei den Slawen zu massenhaftem Abfall und zum Übertritt zu den getrennten Kirchen führte, die in dieser Hinsicht viel besser organisiert waren. So kam es in den Vereinigten Staaten 1907 zur Ernennung eines slawischen Bischofs, zuerst nur zum Generalvikar der lateinischen Bischöfe, trotzdem man mit dieser Lösung, wie gesagt, in der Vergangenheit in Osteuropa[9] schlechte Erfahrungen gemacht hatte. Die Lösung bewährte sich auch jetzt wieder nicht, so daß 1914 dem Bischof die volle Jurisdiktion gewährt wurde. 1916 wurden zwei Apostolische Administratoren ernannt, einer mit Sitz in Philadelphia für die aus Galizien eingewanderten Ukrainer und einer mit Sitz in Pittsburgh für die Ruthenen aus den Karpaten. Diese Situation blieb während vierzig Jahren unverändert bestehen. 1956 wurde zu Stamford eine neue Exarchie errichtet, die 1958 von Philadelphia abgetrennt und zu einer eigenen Kirchenprovinz erhoben wurde, zu der 1961 eine andere Eparchie, die von St. Nikolaus zu Chicago, hinzukam. Auch die Exarchie von Pittsburgh wurde 1963 geteilt und mit der von Passaic zu einer Eparchie erhoben; beide Eparchien blieben aber dem Heiligen Stuhl unterstellt.

In bezug auf die Ukrainer in Kanada kam es zu einer analogen Entwicklung: 1912 Ernennung eines Ordinarius; 1946 Teilung in drei Exarchien; 1951 in vier Exarchien; 1956 Errichtung einer Kirchenprovinz. In Brasilien hingegen verlief die Entwicklung viel langsamer. Erst 1951 wurde für alle Orientalen ein Ordinariat errichtet mit einem lateinischen Ordinarius, aber mit ostkirchlichen Generalvikaren für die Maroniten, Melchiten und Ukrainer; für die letzteren wurde 1962 eine Exarchie errichtet. In der Folge entstanden für die Ukrainer Exarchien in England (1957), Australien (1958), Deutschland (1959), Frankreich (1960) – wo gleichzeitig eine Exarchie für die Armenier errichtet wurde und bereits seit 1954 ein Ordinariat für alle ostkirchlichen Gläubigen bestand – und schließlich ein Ordinariat in Argentinien (1959), ebenfalls für alle ostkirchlichen Gläubigen, aber mit einem Apostolischen Visitator für die Ukrainer (seit 1961).

Als letzte kamen 1966 zwei Exarchien in den Vereinigten Staaten von Amerika hinzu: eine für

die Maroniten und eine für die Melchiten; die beiden Exarchien gehören «ad instar suffraganei» zu den entsprechenden lateinischen Erzbistümern Detroit und Boston – während daselbst ein ostkirchlicher Metropolitansitz besteht. Das gleiche gilt von den vier Exarchien, die 1968 in Zentralindien für die Malabaren errichtet wurden: die Exarchie von Chanda, die schon seit 1962 als mit dem lateinischen Bischofssitz von Nagpur vereinigtes Ordinariat bestand, und die Exarchien von Sagar, Satna und Ujjain, die mit dem lateinischen Bischofssitz von Bhopal vereint wurden, während in Indien eine eigene malabarische Hierarchie besteht. Man fragt sich unwillkürlich nach dem Grund solch nutzloser Komplizierungen und Anomalien.

Es ist noch zu bemerken, daß alle diese Sprengel – deren Errichtung zweifellos eine große Wohltat ist, aber auch eine Pflicht war, insofern die ostkirchlichen Gläubigen das Recht darauf haben, unter Leitung der Hierarchie ihrer eigenen Riten zu stehen – keinerlei juridischen Zusammenhang mit der übrigen Hierarchie ihrer Kirche besitzen, was der geordneten Entfaltung der einzelnen in Frage stehenden Kirchen gewiß nicht förderlich ist.

III.

Heute scheint der Zeitpunkt gekommen, dieses leidige Problem in einer von der Natur der Dinge erforderten Weise endgültig zu lösen. Als *Gründe* hierfür lassen sich anführen:

1. Wie wir sahen, verlangt die vom Zweiten Vatikanischen Konzil feierlich proklamierte *Gleichberechtigung aller Gliedkirchen*, daß auch die Ostkirchen die Jurisdiktion über die Gläubigen ihres Ritus überall ausüben dürfen, wie dies die lateinische Kirche seit Jahrhunderten tut.

2. *Die Ostkirchen* – denen es als Mutterkirchen schon auf Grund eines sozusagen natürlichen Rechtes zukommt, die Gläubigen des eigenen Ritus, wo immer sich diese befinden, zu betreuen – *eignen sich auch am besten für diese Aufgabe*, weil es in ihrem eigenen Interesse liegt, diese Gläubigen nicht zu verlieren und nicht an Zahl und in anderer Hinsicht geschwächt zu werden, und weil sie auch am besten darauf vorbereitet sind. Der lateinische Ortsklerus hingegen interessiert sich im allgemeinen nicht für diese Gläubigen, da sie Ausländer sind, und erst recht nicht, da sie Orientalen sind, und wenn er sich ihrer annehmen wollte, ist er im allgemeinen nicht hinreichend vorbereitet, um diese Seelsorge mit wirklichem Erfolg auszuüben. Wie es scheint, sollte diese Betreuung denen anvertraut werden, die hierzu fähiger sind und ein größeres Interesse daran haben, sie zum Heil der Seelen auszuüben.

3. *Das Prinzip der Subsidiarität*, das von Pius XI. in bezug auf die Soziallehre verkündet wurde, aber von allgemeiner Geltung ist, betrifft auch unser Problem: «Was von den einzelnen Menschen mit eigener Kraft und durch eigene Tätigkeit geleistet werden kann, darf ihnen nicht entrissen und der Gemeinschaft übertragen werden. Ebenso ist es eine Ungerechtigkeit und zugleich eine schwere Verletzung und Störung der rechten Ordnung, wenn Aufgaben, die von den kleinen und untergeordneten Gemeinschaften bewältigt und ausgeführt werden können, der höheren und übergeordneten Gesellschaft zugeschoben werden.»[10] Sodann hat Pius XII. in seiner Ansprache an die Kardinäle vom 20. Februar 1946 betont, daß diese Norm auch für die Kirche gelte: «Wahrhaft erhellende Worte, die für das gesellschaftliche Leben auf allen Stufen gelten, und auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur.»[11] Diesem Grundsatz entsprechend sollte das, was von einer Teilkirche und ihren Bischöfen getan werden kann, nicht von der höheren oder obersten Gewalt für sich beansprucht oder behindert werden. Das heißt in unserer Frage: Die Betreuung der Gläubigen des eigenen Ritus sollte an und für sich der Kirche dieses Ritus anvertraut sein, sonst läuft man Gefahr, die rechte Ordnung zu stören.

4. *Der personale Charakter der kirchlichen Gesellschaft* stellt die gleiche Forderung. Die Kirche ist eine Gesellschaft von Getauften, also von Menschen, die durch ein persönliches Band, wie es die Taufe ist, mit ihr verbunden sind, ganz abgesehen davon, wo sie sich befinden; das territoriale Element gehört nicht zu ihrer Definition, während es zur Definition des Staates gehört, und somit kann es kein Hindernis bilden, wenn auf einem Territorium mehrere Teilkirchen bestehen, da auch diese personalen Charakter haben, insofern sie die Gläubigen desselben Ritus miteinander verbinden, die im betreffenden Ritus getauft worden sind oder hätten getauft werden sollen oder mit entsprechender Erlaubnis ihr beigetreten sind. Dieser personale Charakter der kirchlichen Gesellschaft wird heute von der Definition der Diözese bestätigt, wie das Konzil sie gegeben hat: «Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird..., so daß sie eine Teilkirche bil-

det.»[12] Das Territorium bleibt hier völlig unerwähnt und kann deshalb nicht ein wesentliches Element bilden.

5. Insbesondere ergibt sich diese Forderung aus dem *Amt des Patriarchen*. Wir sehen ab vom Argument der Rechtsgleichheit, das in seiner Anwendung auf die Teilkirchen klarer ist als in bezug auf die Patriarchen, da in der Person des römischen Papstes die Gestalt des Patriarchen des Abendlandes stets mit der Gestalt des Oberhauptes der Gesamtkirche vereint ist und von dieser insbesondere heute, aber auch schon von den ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends an in den Hintergrund gedrängt und aufgesogen wird, so daß man von ihm nicht mehr als von dem Patriarchen des Westens spricht außer im geschichtlichen Zusammenhang. Im *munus* der Patriarchen sind jedoch einige Aspekte vorhanden, die in besonderer Weise die Ausdehnung ihrer Gewalten auf alle Gläubigen ihres Ritus erfordern, selbst wenn diese außerhalb des Patriarchats residieren.

a) Vor allem ergibt sich dies schon aus dem Begriff des Patriarchen als des Hauptes einer Teilkirche oder eines Ritus, was erfordert, daß sich seine Gewalt auf alle Gläubigen seiner Kirche sowohl innerhalb wie außerhalb des Patriarchats erstreckt, sonst hätte es keinen Sinn, von ihm als von einem Oberhaupt zu sprechen, sondern wäre er höchstens ein symbolisches Oberhaupt. Diese Behauptung wird in gewissem Sinn von Nr. 7 des Dekrets «Orientalium Ecclesiarum» bekräftigt, wo gesagt wird, daß den Patriarchen die Jurisdiktion über alle Bischöfe einschließlich der Metropoliten und über Klerus und Volk des eigenen Territoriums oder Ritus zukommt. Daß sie ihm über «das eigene Territorium» zukommt, entspricht der Tradition; daß man jedoch hinzufügt «vel ritus» scheint etwas mehr besagen zu wollen und vom gesamten Ritus oder allen Angehörigen des betreffenden Ritus zu gelten. Es wird dadurch der Ausdruck von can. 216 des Motuproprio «Cleri» korrigiert, wo im restriktiven Sinn von einem Territorium «seu ritus» die Rede ist, wie wenn es sich dabei um ein und dasselbe handelte. Leider wird auch in unserem Fall die Bestimmung «ad normam iuris»[13] hinzugefügt, so daß die zuerst insinuierte weitere Auffassung dahinfällt.

Zu beachten ist der folgende Abschnitt von Nr. 7, wo es heißt: «Wo immer ein Oberhirte eines bestimmten Ritus außerhalb des Patriarchatsgebietes eingesetzt wird, bleibt er unter Wahrung der sonstigen kirchenrechtlichen Bestimmungen der Hierarchie seines Patriarchates angegliedert.» Darin scheint sich die Absicht zu äußern, die patriarchalen Gewalten auch auf diese Bischöfe auszudehnen, ohne daß jedoch etwas Konkretes bestimmt würde – eine Form, die unbedingt der Ergänzung bedarf.

b) Das gleiche verlangt can. 1, 2 des Motuproprio «Cleri». Can. 216, 2, 2° bestimmt, daß dem Patriarchen die Gewalt über die Gläubigen des betreffenden Ritus zukommt, die außerhalb der Grenzen seines Territoriums residieren, insofern dies vom allgemeinen oder Partikularrecht ausdrücklich bestimmt wird. Hier wird das Wort Ritus seiner natürlichen Bedeutungsweite nach verstanden, d.h. es sind damit alle jene gemeint, die zum betreffenden Ritus gehören. Was das Partikularrecht über diese Gewalt bestimmt, ist mir unklar; wahrscheinlich ist es nur wenig; das allgemeine Recht hingegen handelt von ihr, aber eher in einem widersprüchlichen Sinn. So verlangt z.B. can. 1, 2 von «Cleri» von den Patriarchen: «Sie sollen angelegentlichst für die treue Bewahrung und Beobachtung ihres Ritus Sorge tragen und es nicht erlauben oder zulassen, daß am Ritus irgendwelche Änderungen vorgenommen werden.» Wie jedoch können sie dies tun, wenn man ihnen nicht eine wirkliche Gewalt über diese Gläubigen zuerkennt? Verlangt man von den Patriarchen etwas im Ernst, so muß man ihnen auch die entsprechende Gewalt zuerkennen, da Pflichten die diesbezüglichen Vollmachten entsprechen müssen.[14] Zum mindesten muß man sagen, daß hier eine «lacuna legis» vorliegt, die unbedingt behoben werden müßte. Dies bestätigt Kardinal Coussa, wenn er hierüber sagt: «Wie einst die S. Congregatio de Propaganda Fide, so erkennt jetzt auch die S. Congregatio pro Ecclesia Orientali den Patriarchen die Gewalt über die außerhalb des Patriarchats wohnenden Gläubigen ‹quoad ritum tantum› zu. Die Patriarchen sind verpflichtet, den Priestern, die daselbst die Seelsorge ausüben, die den Ritus betreffenden Normen und Beschlüsse mitzuteilen. Die Art und Weise aber, wie die Patriarchen daselbst die Aufsicht über den Ritus wirksam ausüben können, wird nirgendwo bestimmt. Es ist auch nichts zu finden über die Koaktivgewalt der Patriarchen in dieser Sache.»[15]

6. Vor allem stellt sich heute die genannte Forderung *aus ökumenischen Gründen*. Man darf sich über den Fortschritt in der Annäherung zwischen Rom und den getrennten Ostkirchen keine Illusionen machen, solange die Patriarchalwürde in der katholischen Kirche in ihren begründeten Rechten und Privilegien, die den Oberhäuptern der Teilkirchen zukommen, samt ihren umfassenden

Vollmachten über ihre Gläubigen nicht wiederhergestellt sind. In Nr. 9 des Dekrets «Orientalium Ecclesiarum» hat das Zweite Vatikanische Konzil viel in diesem Sinn getan; es fehlt noch, außer der zum Teil gelösten Frage nach der Präzedenz, die nach der Erstreckung der Jurisdiktion über alle Gläubigen ihres Ritus, wie es ihnen als wahren Oberhäuptern einer Teilkirche zukommt. Kein Patriarch, der eine richtige Auffassung von seiner Würde hat, wird darauf je verzichten können, da dies für ihn einer eigentlichen «diminutio capitis» gleichkäme, was weder er noch seine Bischöfe, Klerus und Volk zugeben können. Ob es der katholischen Kirche mit dem Willen zur Ökumene wirklich ernst ist, wird sich daran erweisen, daß sie um des Wohls der Seelen willen bereit ist, diese Norm ihres Rechts zu revidieren, da diese, wie wir gesehen haben, anachronistisch ist und nicht mehr dem tatsächlichen Stand der Dinge und den wahren Interessen der Kirche selbst entspricht.

7. Dies verlangt auch das *Kollegialitätsprinzip*, kraft dessen so viele Institutionen revidiert und so viele Vollmachten den Bischöfen oder Bischofskonferenzen zurückgegeben worden sind. Es müßte auch zu einer Überprüfung und Rektifizierung des behandelten Problems veranlassen, wobei auch das oben angeführte Subsidiaritätsprinzip zu einer solchen Lösung beitragen könnte.

8. Schließlich ergibt sich diese Forderung aus der Notwendigkeit, *die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu überwinden*, die mehr scheinbare als wirkliche Schwierigkeiten und auf jeden Fall übertrieben worden sind. Das Problem der ostkirchlichen Gläubigen in den westlichen Ländern besteht nun einmal und wird sich vielleicht noch zuspitzen; es ist deshalb notwendig, es auf angemessene Weise zu lösen. Es ist zwar anzuerkennen, daß schon viel in diesem Sinn getan wurde; es sind noch die letzten Hindernisse zu einer ehrenhaften, brüderlichen, gerechten und ökumenischen Lösung zu beseitigen, wie sie vom Wohl der Seelen verlangt wird. Wie ich sagte, wurden die Schwierigkeiten übertrieben. In Wirklichkeit handelt es sich praktisch nur um drei Patriarchen und einen Großerzbischof, d. h. um die Armenier in Europa, um die Maroniten und Melchiten hauptsächlich in Amerika und um die Ukrainer, die überdies auch in Australien ansäßig sind, somit um bloß vier Kirchen, von denen drei eine umfangreichere Emigration insbesondere in drei Ländern haben: in den Vereinigten Staaten von Amerika, in Brasilien und in Argentinien. In den Vereinigten Staaten ist die Angelegenheit sozusagen gelöst; in Brasilien ist noch eine Exarchie für die Maroniten und eine weitere für die Melchiten zu errichten; ebenso in Argentinien, wo dies auch für die Ukrainer notwendig ist, die daselbst bloß einen Apostolischen Visitator besitzen. Außerdem sollten die in diesen Ländern eingesetzten Exarchen oder Bischöfe juridisch verbunden sein und so zur Hierarchie der Kirchen des eigenen Ritus gehören mit allen Rechten und Pflichten; deshalb müßte auch ihre Wahl wie die der andern Bischöfe vorgenommen werden, wobei in Anbetracht der besonderen Umstände vielleicht auch besondere Ansprüche zu stellen wären. Die Gläubigen der andern Riten könnten auf Grund eines gegenseitigen Abkommens der Betreuung durch die ostkirchliche Hierarchie der betreffenden Länder anvertraut werden. Die ostkirchlichen Bischöfe der einzelnen Länder könnten sodann eine Art interritueller Bischofskonferenzen bilden, um gemeinsame Probleme zu lösen.

Die ganze Frage der Ausdehnung der Gewalten der Patriarchen oder der Teilkirchen im allgemeinen auf alle Gläubigen des betreffenden Ritus scheint also, von nahem besehen, leichter zu lösen, als man meint, da es für viele Kirchen um eine mehr theoretische als praktische Möglichkeit geht. Wie uns scheint, ist dies auf jeden Fall die einzige Lösung, die zur Genugtuung sowohl der katholischen wie der orthodoxen ostkirchlichen Christen und zu einer aufrichtigen, brüderlichen, vorbehaltlosen Zusammenarbeit mit dem lateinischen Klerus und der lateinischen Hierarchie führen kann. Sie dient auch am meisten dem Seelenheil der ostkirchlichen und vielleicht auch vieler lateinischer Christen und somit dem wahren Wohl der Gesamtkirche.

[1] Vgl. Nr. 7–11, 17, 19, 20, 23.

[2] Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali, Bd. I (Grottaferrata 1948) 229.

[3] Vgl. ebd. Anmerkung. Es ist verwunderlich, daß noch unter Leo XIII. Richtlinien herausgegeben werden konnten, welche die Gewalt der Patriarchen sogar auf ihrem eigenen Territorium so sehr einschränkten.

[4] P. P. Joannou, Les canons des conciles œcuméniques, in Fonti, fasc. IX, t. I, p. I (Grottaferrata 1962) 28–29.

[5] Vgl. ebd. 46–47.

[6] Es machte wohl einen seltsamen Eindruck, daß man so sehr ein Prinzip betonte, das zwar der Überlieferung entsprach, aber nicht mehr der Wirklichkeit und sowohl für die Orientalen nicht mehr zeitgemäß war als auch für die lateinische Kirche, nachdem mit den Kreuzzügen in verschiedenen ostkirchlichen Bischofssitzen eine lateinische Hierarchie errichtet worden war. Dieses Prinzip setzte sich denn auch nie durch, sondern war im Gegenteil Ursache vieler Schwierigkeiten, wenn man es in einem bestimmten Fall anwenden wollte, wie beispielsweise bei den ersten Wiedervereinigungen in den Balkanländern usw. Man gewährte somit den Angehörigen ostkirchlicher Riten keinen Vikar, wie beispielsweise lange Zeit

hindurch den Italo-Albanesen und den Malabaren, oder man war zur Vermeidung schlimmerer Übelstände gezwungen, eine von den lateinischen Bischöfen unabhängige ostkirchliche Hierarchie einzusetzen, was heute die einzig mögliche Lösung ist, wo die Umstände es gestatten.

[7] Vgl. die Allocutio «Probe nostis» vom 3. Juli 1848: Coll. Lacen. II, 557, Nr. 56.

[8] Collectanea S.C. de Prop. Fide, II, Nr. 1883.

[9] Vgl. z. B. Sirmium.

[10] Rundschreiben «Quadragesimo anno» vom 15. Mai 1931: AAS 23 (1931) 203.

[11] Vgl. AAS 38 (1946) 145.

[12] Vgl. Dekret «Christus Dominus» Nr. 11, Anmerkung. Hier wird der Begriff «Ecclesia particularis» in einem andern Sinne genommen als in unserm Text, wo er die Diözese bedeutet.

[13] Vgl. can. 240 des Motuproprio «Cleri».

[14] Vgl. z. B. das, was in can. 200 CIC über die potestas delegata gesagt wird: «cui tamen delegata potestas est, ea quoque intelliguntur concessa, sine quibus eadem exerceri non potest». Das gleiche wird auch in can. 6 «Sollicitudinem» gesagt, was nicht mehr als vernünftig ist.

[15] Epitome I, 229–230, Anm. Vgl. zu dieser Frage c. 86, 3, 3° des Motuproprio «Crebrae».

Übersetzt von Dr. August Berz

GIOVANNI ŘEZÁČ

geboren am 8. Mai 1914 in Vitcice (ČSSR), Jesuit, 1943 zum Priester geweiht. Er studierte an den päpstlichen Universitäten Gregoriana und Lateran, ist Lizentiat der Theologie und Doktor beider Rechte (1949 bzw. 1952) und Professor für orientalisches kanonisches Recht am päpstlichen Orientalischen Institut und an der Gregoriana.

Andrew Greeley

Kanonisches Recht und Gesellschaft

Jede menschliche Gemeinschaft wird durch eine Reihe gemeinsamer Werte zusammengehalten. Darunter sind Werte, die das Verhalten vorschreiben, das von den Gliedern der betreffenden Gemeinschaft erwartet wird. Die Soziologen bezeichnen sie als «Normen». Von diesen Normen besitzen einige eine solche Bedeutung, daß sie von den Inhabern der Macht innerhalb der Gemeinschaft kodifiziert und verbindlich auferlegt werden. Solche Arten von Normen, die von den Trägern der Macht auferlegt werden, heißen «Gesetze». Jede menschliche Gemeinschaft (soweit sie über die einfachen Beziehungen hinausreicht, wie sie innerhalb einer Familie oder einer Freundesgruppe herrschen) wird von irgendeiner Art von Gesetz gelenkt.

1. Gesetz und Gesellschaft

Das Verhältnis zwischen Gesetz und Gesellschaft ist mehrdeutig, denn die Gesellschaft und ihre Kultur geben ganz offenbar den Gesetzen ihre Form; die Gesetze ihrerseits dagegen prägen der Kultur und der Gesellschaft eine Gestalt und eine Form auf. So wurzelt zum Beispiel in Großbritannien und in den Vereinigten Staaten das «common law» tief in der Vergangenheit der gemeinsamen Kultur, der beide Gesellschaften entstammen. Während die lebendige Erfahrung der englischsprachigen Länder die Tradition des «common law» modifiziert, immer neu überprüft und entwickelt hat, gab diese Tradition ihrerseits der lebendigen Erfahrung der englischsprachigen Gesellschaften ihre Richtung und ihre Form.

Wenn es wirksam sein will, muß das Gesetz konservativ und liberal sein: konservativ, um die Tradition zu bewahren, auf welche die Gesellschaft sich gründet; liberal, damit es geschmeidig genug ist, diese Tradition zu befähigen, daß sie sich entwickelt und den sich wandelnden Situationen, in denen die Gesellschaft sich befindet, gerecht wird. Das Schlimmste, was einem Rechtssystem widerfahren kann, ist, daß es sozial irrelevant wird. Denn dann bewahrt es weder die Tradition, die ihm anvertraut ist, noch läßt es dieser Tradition die Fähigkeit, sich genügend zu öffnen, um sich so zu entwickeln und zu wandeln, daß es die aus veränderten Situationen erwachsenen neuen Aufgaben bewältigen kann. Ein Rechtssystem, das den Kontakt mit der sozialen Wirklichkeit verloren hat, in der die, für die es bestimmt ist, leben, führt zum Entstehen einer «normenlosen» Gesellschaft. Andrerseits aber wirkt es zugleich als Tyrann, da es keine Art von Normen bietet, die für die betreffende Situation, in der die Menschen stehen, relevant sind, dabei aber dennoch Normen aufzwingt, die längst irrelevant geworden sind.

2. Kanonisches Recht und Kirche

Das Kanonische Recht hat eine große und stolze Tradition, und seine jüngste Kodifizierung in dem 1919 erschienenen Codex iuris canonici war zweifellos ein Werk außerordentlich gewiegter Juristen, doch der Soziologe, der die empirische Evidenz untersucht, sieht sich zu dem Schluß veranlaßt, daß das Kanonische Recht *in seiner gegenwärti-*

gen Form für die Mehrzahl der katholischen Christen weithin irrelevant geworden ist. Eine große Anzahl von Geistlichen und vermutlich die Mehrzahl der katholischen Laien sind dabei, großen und wichtigen Abschnitten des Kanonischen Rechtes ihre Zustimmung zu entziehen, und es sieht ganz so aus, als könne kein noch so sehr gesteigertes Drohen mit kanonischen Strafen diese Strömung aufhalten oder rückgängig machen. Es gibt eine Vielzahl von Gründen für diesen Konsensentzug. Eine schlechte Verwaltung ist sicherlich einer davon. So scheint zum Beispiel die lange Wartezeit bis zur Erlangung eines Entscheides in Eheangelegenheiten und die Verkümmerung der Berufungsverfahren viele gegen das System des Kanonischen Rechtes eingenommen zu haben. Ferner mag die implizite Voraussetzung des Kanonischen Rechtes, daß die Kirche ein Staat im Staate ist, im Mittelalter und vielleicht auch noch in der Renaissance durchaus zutreffend gewesen sein, doch heute wirkt sie archaisch und schafft eine Atmosphäre des Befremdens dem Kanonischen Recht gegenüber, die bei vielen gebildeten katholischen Christen das Gefühl entstehen läßt, daß das Kanonische Recht doch eine ziemlich seltsame Angelegenheit ist. Doch könnten diese beiden Mängel durchaus abgestellt werden, ohne daß das Grundproblem gelöst ist, das der gegenwärtig gültige Codex iuris canonici aufwirft: Er ist ein Rechtssystem, das heute nicht mehr der sozialen Wirklichkeit entspricht.

3. Der Typ der im Codex angesprochenen Gesellschaft

Es ist sehr aufschlußreich, wenn man den Codex und viele seiner Interpretationen durchliest und sich dabei die Frage stellt, welche Art von Gesellschaft er vorauszusetzen scheint. Abgesehen von einigen geringfügigen Ausnahmen steht hinter dem Codex iuris canonici das Bild einer Welt, die im späten 18. Jahrhundert in Westeuropa existiert haben mag.

Zunächst einmal scheint der Codex keine Notiz davon zu nehmen, daß es große Städte gibt; so ist in ihm (c. 445–449) von *Außenvikariaten*, sogenannten Dekanaten oder Archipresbyteraten (= vicariatus foraneus), die Rede, aber nicht von *Stadt*vikariaten. Mit dem Pfarrer befaßt sich eine ausführliche Gesetzgebung (cc. 451–465), während sein *Kooperator* (c. 476) kaum erwähnt wird. Folglich ist in der Mehrzahl mit kleinen Pfarreien in kleinen Städten gerechnet, die von einem Priester verwaltet werden können, wobei nur hin und wieder eine Pfarrei vorgesehen ist, in der ein jüngerer Mann für begrenzte Zeit dem Pfarrer hilft, ehe er selbst Pfarrer wird. Die Großstadtpfarrei mit vielen Priestern und Tausenden von Mitgliedern liegt jenseits des Horizontes des Codex.

Ferner ist allgemein vorausgesetzt, daß in der Pfarrei jeder jeden kennt und daß daher die Verlesung des Eheaufgebotes eine Gewähr dafür bietet, daß niemand, wenn er zu heiraten gedenkt, irgendwelche Ehehindernisse verschweigen kann (c. 1022). Beförderung und Kommunikation werden als sehr langsam vorausgesetzt. Der Codex kennt kein Telefon und setzt voraus, daß es verschiedene Gruppen von Umständen gibt, unter denen der Pfarrer nicht unmittelbar zu seinem Bischof in Verbindung treten kann (cc. 1045–1046); ferner setzt er eine weitestgehende ortsansässige Bevölkerung voraus, in der der *vagus* und der *peregrinus* (c. 91) als recht ungewöhnliche Gestalten nur selten vorkommen. Daher wird die Pfarrei, in der jemand getauft ist, auch als *die* Pfarrei *schlechthin* für den Rest seines Lebens betrachtet. An sie muß er sich wenden, um die wichtigsten Urkunden seines Lebens innerhalb der Kirche zu bekommen (cc. 777–779).

Der Pfarrer hat in seiner Pfarrei und der Bischof in seiner Diözese große Machtbefugnisse, weil vorausgesetzt ist, daß die Entscheidungen, die sie zu treffen haben, schlechthin maßgeblich sind und weil weder ihre *Kooperatoren* noch die Laienschaft fähig sind, viel zu der Erkenntnis und Einsicht hinzuzufügen, die der Pfarrer und Bischof bereits in aller Fülle besitzen.

Frauen sind entschieden niedere Wesen. Wo ihnen überhaupt irgendeine Machtbefugnis eingeräumt ist, da handelt es sich um zweitrangige Machtbefugnisse; man erwartet von ihnen, daß sie letztgültige Entscheidungen bei den Männern einholen. Der Codex achtet sorgsam auf die Wahrung ihrer Rechte, doch diese Rechte sind nicht im geringsten mit den Rechten zu vergleichen, welche die männliche Führungsschicht besitzt. So können sie zum Beispiel bei einem Heiligsprechungsprozeß nicht für sich selbst sprechen, eine Bestimmung, die in gleicher Weise für Kinder und ihrer Vernunft nicht Mächtige gilt (c. 2004).

Weiter geht der Codex von der Voraussetzung aus, daß Zustimmung zu einem Gesetz grundsätzlich und im wesentlichen durch Strafandrohung zu erreichen ist, und stellt der kirchlichen Autorität eine Vielzahl verschiedener Strafformen zur Verfügung, angesichts derer man sich jedoch lebhaft vorstellen kann, welche Belustigung sie bei

nichtkatholischen Wissenschaftlern erregen, die das Kanonische Strafsystem zu studieren haben – ein System, das vielleicht im Mittelalter von praktischem Nutzen gewesen ist, sich aber kaum noch mit der konkreten Realität der Macht der Kirche im 20. Jahrhundert in Einklang befindet und natürlich ebensowenig mit dem Geist des Evangeliums (cc. 2193, 241).

Zwar gibt es im Codex, wie dies in jedem Rechtssystem sein muß, Möglichkeiten für die Geltendmachung des Berufungsrechtes, doch ist das Kanonische Recht bedeutend weniger für ein ordentliches Verfahren, die Trennung von richterlicher Gewalt und Exekutive und die bürgerlichen Rechte und Freiheiten der einzelnen Bürger aufgeschlossen, als die meisten modernen Rechtssysteme. Die kirchenrechtlichen Verfahren und Maßnahmen zur Gewährleistung des Rechtsschutzes lassen sich am besten – man wird es sich denken können – mit rechtlichen Vorgängen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts vergleichen. Vergleicht man sie jedoch – sagen wir einmal mit dem Schutz der persönlichen Freiheit, wie ihn in den Vereinigten Staaten der Oberste Gerichtshof unter der Leitung seines Präsidenten gewährt, so wirkt das Interesse des Codex an der Wahrung der bürgerlichen Freiheiten ziemlich dürftig.

Ebenso würde man im Codex, in seinen Interpretationen oder in den nach seiner Maßgabe getroffenen gerichtlichen Entscheidungen vergeblich nach einer Spur von psychologischen und soziologischen Nuancierungen oder Motivierungen suchen. Zu einer Zeit, wo unser Wissen um die menschliche Persönlichkeit innerhalb der Gesellschaft weit über die Erkenntnis hinausreicht, daß der Psychopath keine verbindliche Verpflichtung übernehmen kann, wird bei kirchenrechtlichen Entscheidungen die Möglichkeit, daß eine Ehe für nichtig erklärt wird, weil einer der beiden Partner eine psychopathische Persönlichkeit ist, als große Errungenschaft begrüßt. Selbst die McNaughtonsche Regel, die im angelsächsischen bürgerlichen Recht unter stärkster Kritik steht, ist in ihrer Interpretation der rechtlichen Auswirkung von Geisteskrankheiten weniger eng als der Codex. Bei kirchenrechtlichen Diskussionen über das Wesen des Ehevertrages hat man ständig den Eindruck, als seien die beiden Partner, die diesen so vernünftigen und menschlich-normalen Vertrag schließen, Adam Smith's «economic man» und seine Frau, und als fehle ihnen ganz sicher eine der Dimensionen der Persönlichkeit, von denen Sigmund Freud schreibt – und den weiteren Eindruck, als gebe es für sie Dinge wie soziale Klasse, Volkszugehörigkeit oder Herkunft aus bestimmten Kulturräumen überhaupt nicht.

Und schließlich setzt der Codex offenbar eine Welt voraus, in der Entscheidungen auf lange Sicht möglich sind, das heißt eine Welt, in der Wandlungen im individuellen wie im gesellschaftlichen Bereich nur relativ langsam vonstatten gehen. Daher sind Entscheidungen auf kurze Sicht, die den sich wandelnden Umständen entsprechend modifiziert oder geändert werden können, nicht vorgesehen.

4. Die Welt hat sich gewandelt

Die Verteidiger des Codex iuris canonici könnten einwenden, das sei eine ungebührlich harte Darstellung des kirchlichen Gesetzbuches, in der Praxis gebe es viele Modifikationen und Interpretationen, welche das System moderner machten, als es scheinen könnte. Zweifellos kann ein Rechtssystem so zerdehnt und verdreht werden, daß es schließlich auch auf ganz andere Situationen und Gegebenheiten paßt als die, für welche es ursprünglich geschrieben ist. So hat sich zum Beispiel die Verfassung der Vereinigten Staaten, die ursprünglich für eine Gesellschaft von landbesitzenden Bauern geschaffen war, in einem langen Entwicklungsvorgang stark verändert. Doch eine kurze Verfassung entwickelt und verändert sich bedeutend leichter als ein System von mehr als 2000 Bestimmungen; und das gegenwärtige System, gleich welche Vorzüge und Verdienste es haben mag, entspricht nicht mehr der Welt, in der die große Mehrzahl der katholischen Christen heute lebt. Es ist irrelevant für sie.

Zunächst einmal ist die Welt urbanisiert worden. Nicht allein in den nordatlantischen Ländern, sondern auch in den aufsteigenden Nationen Asiens, Afrikas und Südamerikas ballt sich die Bevölkerung mit erstaunlicher Schnelligkeit in den großen Städten zusammen. Arbeitsgemeinschaften von Priestern, die auf kollegialer und kooperativer Basis zusammenarbeiten und sich dabei hochentwickelten Spezialbereichen ihrer Berufstätigkeit widmen, bilden die einzige Form der Verwaltung des kirchlichen Amtes, unter der die Kirche hoffen kann, die Probleme der Urbanisierung zu bewältigen; dennoch bleiben die althergebrachten Territorialpfarreien mit ihren traditionell autoritären Pfarrern nach wie vor das kanonische Modell für die christliche Gemeinde.

Die heutige Gesellschaft ist aber nicht allein

eine urbanisierte Gesellschaft, sie ist auch eine weltumspannende Gesellschaft. Das Kanonische Recht, das nach seinem Ursprung und seinen Wurzeln römisch ist, mag für Geist und Mentalität des Westeuropäers noch verständlich sein, doch wird es für Geist und Mentalität des Japaners oder Inders bereits sehr schwer verständlich und verliert für den Afrikaner vermutlich jeden Sinn. Man kann es, so stellt man sich vor, ins Suahili übersetzen; man kann es sogar in Kategorien darstellen, welche für diejenigen, die Suahili sprechen, einen Sinn haben, aber es ist zu vermuten, daß Konzeptionen wie die des *excommunicatus vitandus* den Suahili ebenso wunderlich vorkommen wie die Idee, daß Jacqueline Kennedy eine öffentliche Sünderin sei, den Amerikanern.

Sie ist ferner eine Welt schnellster Kommunikation und fast ebenso schneller Beförderung. Es gibt nur wenige Plätze auf der Welt, auf denen der Weg zum nächsten Telefon weiter wäre als ein Katzensprung, und fast keinen Platz, der nicht binnen vierundzwanzig Stunden von irgendeinem anderen Platz der Welt aus erreicht werden kann. Nicht allein die menschliche Stimme, sondern auch schriftliche Dokumente können in einem Augenblick von einer Stelle der Erde zu irgendeiner anderen übermittelt werden. Der Umstand, daß kirchenrechtliche Regelungen und Verfahren diese unmittelbare Kommunikation und fast ebenso unmittelbare Beförderung nicht als Realität anerkennen und berücksichtigen, ist noch relativ harmlos, verglichen mit der Fehlleistung, die darin besteht, ländliche Pfarrkonzeptionen auf städtische Situationen zu übertragen oder römische Ordnungsvorstellungen auf Situation und Mentalität der Suahili und der Japaner; doch zeigt er deutlich, daß das Kanonische Recht in seinem Bestreben, zeitlos, ja überzeitlich zu sein, nur das erreicht hat, daß es überholt ist – und in seinem Bestreben, auf möglichst alle Situationen anwendbar zu sein, nur erreicht hat, daß es für fast keine Situation mehr relevant ist.

Ferner besteht, namentlich in den nordatlantischen Ländern, die katholische Bevölkerung keineswegs mehr aus einfachen, ungebildeten Bauern, die von ihren Geistlichen Führung und überlegene, kluge Entscheidungen erwarten. Die praktizierende katholische Bevölkerung besteht im Gegenteil in den meisten Ländern zum großen Teil aus Angehörigen hochstehender Berufe, die gewohnt sind, im Raume ihrer beruflichen Tätigkeit als entscheidungsfähige, erwachsene Menschen behandelt zu werden, und denen es ein großes Unbehagen einflößt festzustellen, daß die Kirche sie immer noch rechtlich weitgehend als Kinder betrachtet.

In der modernen Welt werden Entscheidungen, zumindest maßgebliche und kritische Entscheidungen, wie sie in wichtigen Stellungen getroffen werden, nicht von einem einzelnen getroffen, sondern vielmehr von Teams erfahrener Fachleute, die für den Vorgang der Entscheidungsbildung die unterschiedlichsten Ausbildungen, Kompetenzen, Erkenntnisse und Informationen mitbringen. So war etwa die Entscheidung des Präsidenten Kennedy und seines Mitarbeiterstabes bei der Kubakrise notwendig kollegialer Natur, weil man unmöglich von einem einzelnen Menschen erwarten konnte, daß er über die Information, den Überblick und die Fähigkeit verfüge, die für die Meisterung einer solchen Situation unerläßlich sind. Einsame Entscheidungen einzelner Persönlichkeiten sind für die Kirche ebensowenig zeitgemäß wie für die bürgerliche Gesellschaft, und zwar schon aus rein pragmatischen Gründen: sie werden ihrer Aufgabe nicht gerecht. Kollegialität ist heute keine Ermessensfrage mehr, und ihre unumgängliche Notwendigkeit wurzelt nicht so sehr in ethischen oder philosophischen Erwägungen, sondern ist vorab eine rein pragmatische Frage der Wirksamkeit.

Seit Thomas Jeffersons «Bill of Rights» hat die Welt einen beträchtlichen Fortschritt gemacht; die Nordatlantische Gemeinschaft hat mit rasch steigender Geschwindigkeit ein leidenschaftliches Interesse für menschliche Rechte und Freiheiten entwickelt; ein Rechtssystem, das die ihm innewohnenden Tendenzen nicht überwindet und den Einzelnen nicht vor der Vergewaltigung durch mächtige körperschaftliche Organe schützt, wird vom modernen Menschen als moralisch minderwertig beurteilt.

Die moderne Welt hat keineswegs den Gedanken verworfen, daß die Gesetze da sind, um die Gesellschaft zusammenzuhalten, noch kann sie berechtigtermaßen als ihre einzige Entdeckung die Idee in Anspruch nehmen, daß das Gesetz die menschliche Person zu verteidigen hat. Doch hat die Verteidigung der menschlichen Person, ihrer Würde und ihrer Freiheit sowie ihres Rechtes, ihre eigenen ihr innewohnenden Fähigkeiten zu entfalten, in der modernen Zeit eine Bedeutung erlangt, die sie in den vergangenen Epochen nicht besaß. Wenn auch die Gleichberechtigung der Frau vor dem Gesetz selbst in westlichen Gesellschaften noch nicht in vollem Maße gewährleistet

ist und in den nichtwestlichen Gesellschaften gerade das erste Verständnis dafür wach wird, gehört sie dennoch zu den zentralen Anliegen der modernen Welt. Kein Rechtssystem, das sich nicht in Richtung auf eine volle Gleichberechtigung der Frau bewegt, wird bei den kritischen zeitgenössischen Denkern Anerkennung finden.

5. Reform des Kanonischen Rechts?

So muß das Kanonische Recht versuchen, einer Gesellschaft gerecht zu werden, die urbanisiert und weltweit ist, durch schnellste Kommunikation und fast ebenso schnelle «Transportation» in ihren Teilen verbunden ist und von einer Bevölkerung bewohnt wird, die in zunehmendem Maße aus gebildeten, beruflich spezialisierten Menschen besteht; einer Gesellschaft, die mit geschärfter, kritischer Aufmerksamkeit die Bereiche der menschlichen Persönlichkeit und der Muster zwischenmenschlicher Beziehungen und Interaktion betrachtet; einer Gesellschaft, die sich leidenschaftlich einsetzt für Menschenrechte, bürgerliche Freiheit und Gleichberechtigung der Frau; einer Gesellschaft, in der die Einzigartigkeit der Einzelpersönlichkeit von überragender Bedeutung ist; und schließlich einer Gesellschaft, in der Entscheidungen notwendig kollegial getroffen werden müssen, wenn sie wirkungsvoll sein sollen. Wir übertreiben nicht, wenn wir feststellen, daß der Codex iuris canonici in seiner gegenwärtigen Form von Menschen dieser modernen Gesellschaft als etwas seltsam Fremdes und Veraltetes betrachtet wird. Selbst innerhalb der Kirche hat er relativ wenig Verteidiger außerhalb der Schicht jener Berufskanonisten, die ihre Ausbildung und Berufsausübung für alle Wirklichkeiten jenseits ihrer Fachbücher blind gemacht haben. Doch scheint es, als wäre sich selbst die Mehrheit derer, die eine kirchenrechtliche Spezialausbildung genossen haben, obwohl sie in der Kommission für die Reform des Codex iuris canonici nicht in angemessener Weise vertreten sind, klar über die Schwächen des Gesetzeswerkes, für das sie ausgebildet worden sind. Die Kräfte, die sich am nachhaltigsten für die Reform des Kanonischen Rechtes einsetzen, sind selbst Kirchenrechtler.

Man könnte sich wirklich fragen, was dieser Institution widerfahren ist, die doch im Grunde ein gesundes, ja brillantes Gesetzeswerk war. Während eine erschöpfende Antwort auf eine solche Frage naturgemäß komplex sein muß, läßt sich die zentrale Schwäche der kanonistischen Tradition sehr einfach charakterisieren: Sie war nicht fähig, sich in dem Maße zu wandeln, wie es unbedingt notwendig war, ja sie hat sich überhaupt nur recht wenig gewandelt. Man könnte argumentieren, die angelsächsische Rechtstradition mit ihrer Betonung des empirischen Herantretens an Recht und Gesetz sei für eine dynamische Welt geeigneter als die stärker apriorische römische Einstellung dem Recht und Gesetz gegenüber. Zweifellos haben die meisten Amerikaner und Engländer das Empfinden, daß ihr «common law» bedeutend flexibler und dynamischer ist als die Tradition des Kanonischen Rechtes. Der Verfasser dieses Beitrages hält sich jedoch nicht dafür qualifiziert, über diese Auffassung zu urteilen. Gewiß haben zum Beispiel die Rechtssysteme Frankreichs und Italiens angesichts einer sich schnell wandelnden Welt eine vernünftige Flexibilität gezeigt. Andererseits finden sich in der Tradition des «common law» eine Unzahl archaischer Vorstellungen und Begriffe, von denen einige unbestreitbar gefährlich sind für die Gesellschaft.[1] Die Unfähigkeit des Codex, sich schneller zu entwickeln, darf nicht dem Umstand zugeschrieben werden, daß er römisches Recht ist, sondern vielmehr dem Umstand, daß er römisch-katholisches Recht ist; daß die römisch-katholische Kirche in der Zeit der Gegenreformation mit aller Kraft eine Politik der Ablehnung jeglicher Abwandlung und Änderung verfolgte. Das Kanonische Recht war zugleich Ergebnis dieser Politik und Mittel zu ihrer Fortführung. Diese Politik endete mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil; doch das gegenwärtige System des Kanonischen Rechtes bleibt als Relikt der Vergangenheit und Hindernis für die Verwirklichung des neuen Kurses der Kirche.

Kann die kanonistische Tradition erneuert und ihr neue Kraft und neues Leben eingeflößt werden? Die einzige Antwort, die auf diese Frage gegeben werden muß, lautet: Natürlich ist das möglich. Sie hat in der Vergangenheit Verjüngungsvorgänge erfahren, und es besteht kein vernünftiger Grund, weshalb sie sich nicht von neuem verjüngen sollte. Ob sie zur gegenwärtigen Zeit tatsächlich verjüngt wird, bleibt abzuwarten. Viele Beobachter betrachten die Arbeit der Kommission für die Erneuerung des Codex mit unverhohlenem Pessimismus. Daß einige Änderungen und Modernisierungen erfolgen werden, bezweifelt niemand, ob sie jedoch so tiefgreifend sein werden, daß sie dem allgemeinen Konsensentzug für das Kanonische Recht Einhalt gebieten, bleibt abzuwarten.

6. Wie kann die Tradition des Kanonischen Rechts verjüngt werden?

Wer die Dinge als Soziologe betrachtet, wird folgende Reformen als die vordringlichsten ansehen:

1. Das Kanonische Recht muß einen «bill of rights», eine Aufstellung der Rechte aller Christen der organisierten Kirche gegenüber enthalten, die kein Papst, kein Bischof und kein Priester verletzen darf. Das Argument, niemand brauche eine solche Aufstellung von Rechten der Kirche gegenüber, weil die Kirche die Gemeinde Christi ist, heißt die offenbare Tatsache ignorieren, daß 2000 Jahre lang allzu häufig amtliche Vertreter der Kirche ihre Stellung mißbraucht haben, um die ihnen Anvertrauten zu unterdrücken. Wir sollten nicht vergessen, daß der Herr mit den Pharisäern und Schriftgelehrten streng ins Gericht gegangen ist.

2. Es muß unbedingt dafür gesorgt werden, daß alle Christen, ob Mann oder Frau, jung oder alt, Priester oder Laien, Bischöfe oder Pfarrer, vor dem Recht gleich sind. Es darf niemandem erlaubt werden, seine Stellung zu mißbrauchen durch Behinderung und Beeinträchtigung der Rechte und Freiheiten anderer.

3. Die Kollegialität muß in dem Rechtssystem institutionell verankert werden, so daß die Ausübung der Regierungsgewalt durch gemeinschaftliche Beschlußfassung anstatt durch Entscheidung eines einzelnen gesetzlich untermauert und nicht gegen das Gesetz praktiziert wird.

4. Das Recht auf ein ordentliches gesetzliches Verfahren muß mit allem Nachdruck sichergestellt werden. Das gleiche gilt für Recht auf Beratung und Verteidigung, auf Gegenüberstellung mit dem Ankläger, auf Kreuzverhör, auf baldige Vorverhandlung, auf Einlegung von Berufung bei einem unparteiischen höheren Gerichtshof. Die Kirche kann nicht länger eine Situation dulden, in der die gleiche Körperschaft die Rolle des Staatsanwaltes, des Richters, der Jury, der Berufungsinstanz und, soweit erforderlich, auch der Exekutivbehörde spielen kann.

5. Der Berücksichtigung der Würde und Freiheit der Person muß ein größeres Interesse entgegengebracht werden. Der modernen Welt fällt es sehr schwer zu verstehen, weshalb ein Sakrament wichtiger ist als eine menschliche Person, ebenso wie es vielen katholischen Christen außerordentlich schwerfällt zu verstehen, weshalb kirchenrechtliche Verfahren für menschliche Bedürfnisse und Probleme so viel weniger aufgeschlossen sind als Verfahren des bürgerlichen Rechts.

6. Höchst wahrscheinlich müßte man auch das Amt des «Ombudsman» in der Kirche einführen (wobei vorausgesetzt werden darf, daß das Amt des Tribuns im römischen Rechtssystem nicht vollkommen unbekannt ist), um die Gewähr dafür zu schaffen, daß dem einzelnen Christen, wenn er vermuten kann, Opfer einer ungerechten oder unbilligen Handlung von seiten eines Höherstehenden zu sein, die Möglichkeit einer schnellen Geltendmachung des Anspruches auf Abstellung des Mißstandes und Wiedergutmachung geboten ist.

7. Das Recht der Gesamtkirche müßte wahrscheinlich sehr einfach sein, das heißt nur wenig mehr als eine Verfassung, die Grundrechte, -prinzipien und -themen festlegt. Vielleicht war es möglich, für den *orbis terrarum* Gesetze zu geben, als die Welt noch nicht viel mehr als Westeuropa umfaßte, doch ist dies heute ganz gewiß unmöglich. Daher erscheint es unvermeidlich, daß die nationalen Bischofskonferenzen ermächtigt werden, für ihre Bereiche gesetzgeberisch tätig zu sein, wobei Rom in erster Linie die Rolle der Appellationsinstanz spielt.

8. Ferner müßten innerhalb des Kanonischen Rechtssystems Mechanismen geschaffen werden für Kommunikation, Selbstkritik und Rechenschaftsablegung. Verschiedene Dokumente des Vatikanischen Konzils setzen das Entstehen von Institutionen, die diesen Zwecken dienen, voraus; doch während seit Abschluß des Konzils einige Fortschritte in Richtung auf die Schaffung solcher Institutionen gemacht worden sind, hat der Fortschritt mit dem wachsenden Bedürfnis nach solchen Institutionen oder auch mit der Forderung nach ihnen nicht Schritt gehalten.

9. Das ganze wunderliche, archaische System der Zensuren sollte man buchstäblich in den Tiber werfen. Es mag durchaus notwendig sein, daß die Kirche erklärt, dieser oder jener habe sich so verhalten, daß nicht mehr einzusehen ist, wie er sich weiter als Glied der christlichen Gemeinde betrachten kann; doch in allem, was darüber hinaus reicht, ist das System der Zensuren ein Skandalon für die Mehrzahl der Nichtkatholiken und ein Geheimnis für die meisten katholischen Christen. Überdies ist es vollständig unerzwingbar. Ebenso kann es notwendig sein, gewisse Verfahren im einzelnen aufzuführen, durch die verschiedene kirchliche Funktionäre aus ihren Posten entfernt werden können; doch sollten derartige Entscheidungen nur im Anschluß an ein ordentliches Gerichtsverfahren getroffen werden. Und man würde dabei sicherlich besser von Entlassung oder Rücktritt

sprechen als von «Amtsenthebung (Suspendierung)».

10. Die Buchzensur, eine der lästigsten, ärgerlichsten und entwürdigendsten Institutionen des heutigen Codex, sollte ebenfalls den Wassern des Tiber übergeben werden, zusammen mit den Verboten, bestimmte Bücher zu lesen. In diesem Punkt sollte die katholische Kirche bald gelernt haben, daß sie nicht gegen die Druckerpresse ankommt und daß die sicherste Methode, ein Buch populär zu machen, darin besteht, daß man den Leuten erzählt, sie dürften es nicht lesen. Wenn überdies Schriften eines Wissenschaftlers theologische Irrtümer enthalten, so ist eine Verurteilung bedeutend wirkungsvoller, wenn sie von seinen Fachkollegen in den kritischen Besprechungen ihrer einschlägigen Zeitschriften erfolgt, als wenn sie von irgendeinem Seminarprofessor ausgesprochen wird, der nie in seinem Leben ein Buch geschrieben hat und dessen theologisches Wissen sich auf Lehrbücher aus der Zeit vor 1935 beschränkt, auf denen seine kritischen Anmerkungen fußen. Zensurierung ist nutzlos, dazu häufig ungerecht und noch häufiger abwegig und albern. Sie ist vielen katholischen Christen widerwärtig und stößt Nichtkatholiken ab: Je eher die katholische Kirche diese Institution der Vergessenheit überantwortet, desto besser.

11. Und schließlich, wenn im neuen Codex überhaupt eine Ehegesetzgebung enthalten sein soll – und es besteht offensichtlich eine ernsthafte Auseinandersetzung darüber, ob eine rechtliche Behandlung von Eheproblemen überhaupt für die Kirche angemessen ist –, dann sollte dieser neue Codex doch ein umfassenderes Wissen um die soziologischen und psychologischen Zusammenhänge der Ehe an den Tag legen. Eigentlich sollte es doch möglich sein, daß eine kirchliche Ehegesetzgebung der bürgerlichen den Weg wiese, indem sie aufgeschlossener und feinfühliger für die Vielschichtigkeit der menschlichen Persönlichkeit wäre.

Manche vertreten den Standpunkt, es solle in der Kirche gar keine Gesetzesordnung geben; das Volk Gottes werde von einer Autorität gelenkt, die von jeder menschlichen Autorität verschieden sei und die keines Gesetzes bedürfe, um in ihrer Gemeinde Ordnung zu schaffen und zu erhalten. Man sagt uns, die Autorität der Kirche sei Autorität der Liebe und des Dienens und daher von jeder menschlichen Autorität verschieden. Der Soziologe muß feststellen, daß solche Argumente naiv sind. In der modernen Welt rechtfertigt sich jede Autorität nur dadurch, daß sie eine Autorität des Dienens ist; und bei jeder Gruppenbildung gehören Regeln, formale Normen, festgesetzte Verfahren, Schutz von Rechten und Methoden zur Regelung von Meinungsverschiedenheiten zum wesentlichen Bestand. So muß es auch in der Kirche bestimmte gesetzliche Regelungen geben, doch spricht nach Meinung des Verfassers dieses Beitrages sehr viel dafür, daß die Kirche mit bedeutend weniger rechtlichen Regelungen und Institutionen auskommen könnte, als sie gegenwärtig hat. Das Kanonische Recht konnte so starr und unbeweglich bleiben, weil es den Versuch machte, so sehr ins einzelne zu gehen; und die Kanonisten konnten so viel Macht bekommen, weil die starke Spezifizierung des Gesetzes die Kirche beinahe von einer Organisation, die über Gesetze verfügt, zu einer Rechtsinstitution gemacht hat, in der am Ende das Gesetz die einzig einigende und verbindende Kraft wurde. Doch diese Aufgabe ist für ein Rechtssystem ganz einfach zu schwer. Ein Gesetz kann formalisierte Normen einer Kultur verkörpern, doch kann es nicht aus eigener Kraft eine Kultur zusammenhalten, wenn keine Übereinstimmung über umfassendere Werte und über die Verpflichtungen auf bestimmte, diesen Werten innewohnende Ziele vorhanden ist. Der größte Irrtum der kanonistischen Tradition in den letzten Jahrhunderten bestand vermutlich darin, daß sie diese Tatsache übersehen hat und sich in der Vorstellung bewegte, es sei in Krisenzeiten (und für eine solche hielt man die Reformationszeit) möglich, die Kirche durch gesetzliche Anordnungen und durch nahezu nichts anderes als diese, zusammenzuhalten. Selbst die großen Kanonisten des Mittelalters waren bedeutend kritischer und weitsichtiger, als daß sie einer solchen Auffassung gehuldigt hätten. Das rein juridische Verständnis der Kirche und der Handhabung der Autorität in ihr ist eine Entwicklung der neueren Zeit (unter «neuer» verstehen wir die Zeit nach der Reformation). Wir können hier ein seltsames Paradox feststellen: Obwohl der Codex technisch gesehen keine Notiz von den modernen Beförderungs- und Kommunikationsmitteln nimmt, haben erst diese modernen Errungenschaften überhaupt den Versuch einer weltweiten Durchsetzung der starren und unnuancierten Anwendung des Kanonischen Rechtes ermöglicht. So war es zum Beispiel in den Tagen, in denen Monate, ja selbst Jahre erforderlich waren, damit Nachrichten von Rom bis in die Vereinigten Staaten gelangten, unmöglich, daß ein solcher Juridismus das Leben der amerikanischen Kirche beherrschte. Die ersten Bischöfe des

Landes waren gezwungen, die Grundsätze des Kanonischen Rechts mit Ideenreichtum und schöpferischer Vorstellungskraft auf ihre konkreten Situationen anzuwenden. Doch heute, wo Rom Washington näher ist, als zur Zeit von Erzbischof John Carroll Washington Baltimore war, wird es erst möglich, darauf zu bestehen, daß die römische Interpretation des Kanonischen Rechtes starr und buchstäblich derartig spezifisch amerikanischen Ereignissen aufgezwungen wird wie beispielsweise dem Falle der Schwestern des Unbefleckten Herzens von Los Angeles.[2]

Es bedürfte eines Mannes mit größeren historischen Kenntnissen, als sie der Verfasser dieses Beitrages besitzt, um festzustellen, ob es in der Geschichte der Kirche jemals eine Zeit gegeben hat, in der die Kirche zuviel Gesetze hatte. Doch wenn man unter «zuviel Gesetze» Gesetze versteht, die irrelevant sind, Gesetze, die unnötig ins einzelne gehen, Gesetze, die nicht wirklich auf die Würde der menschlichen Person bedacht sind – dann kann man unschwer zu dem Schluß gelangen, daß zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Kirche zuviel Gesetze hat. Entweder wird sie eine neue gesetzliche Ordnung entwickeln, die weniger umfangreich und stärker differenziert ist, oder sie wird sich eines Tages in der Situation sehen, daß sie für alle praktischen Bedürfnisse überhaupt kein Gesetz mehr hat.

[1] Wie zum Beispiel die Praxis des «contract buying» von Häusern in den Vereinigten Staaten, die man als Mittel zur Ausnutzung armer Farbiger verwendet hat.

[2] Glücklicherweise hat die amerikanische Hierarchie, getreu dem Geiste von John Carroll, sich einem derart groben Mißgriff widersetzt.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ANDREW GREELEY

geboren am 5. Februar 1928 in Oak Park (Illinois), 1954 zum Priester geweiht. Er studierte am St. Mary of the Lake Seminary und an der Universität Chicago, ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie und Doktor der Soziologie (1962). Seit 1963 ist er Lektor an der soziologischen Abteilung der Universität Chicago und «Senior Study Director» des «National Opinion Research Center» derselben Universität. Er veröffentlichte neuestens: A Future to Hope in (New York 1969).

Bericht

Ivan Žužek

Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen

Orthodox ist der Begriff, mit dem heutzutage alle nichtkatholischen Christen des Orients bezeichnet werden. Die Kopten in Ägypten, die Äthiopier, die Armenier und übrigen Christen, welche nur die drei ersten ökumenischen Konzile anerkennen, werden als vorchalkedonische Orthodoxe bezeichnet, weil sie amtlich die Christologie verwerfen, die auf dem vierten ökumenischen Konzil in Chalkedon im Jahre 451 definiert wurde. Doch in diesem Beitrag ist der Begriff «*orthodox*», obwohl er irreführend sein kann, auf seine gebräuchliche Bedeutung eingeschränkt, die all jene Kirchen einbezieht, welche die ersten sieben ökumenischen Konzile anerkennen und die folgenden nicht mehr. Man bezeichnet sie auch als Byzantinische Kirchen.

1. Die Autonomie der orthodoxen Kirchen

Diese Kirchen sind autokephal, das heißt, soweit es die Amtsautorität anbetrifft, voneinander unabhängig. Zwar gibt es keine allgemeine Übereinstimmung hinsichtlich der genauen Begrenzungen dieser Unabhängigkeit, doch anerkennen offenbar alle zwei besondere Merkmale, die eine autokephale Kirche auszeichnen: a) das Recht, alle inneren Probleme in eigener Autorität zu lösen, und b) das Recht, ihre eigenen Bischöfe einschließlich des Oberhauptes der Kirche zu bestimmen.[1]

Das Recht der Selbstregierung muß von der Mutter-Kirche gewährt werden, das heißt von der Kirche, der die neuerrichtete autokephale Kirche ursprünglich als Teil angehörte. Doch existiert dieses Mutter–Tochter-Verhältnis tatsächlich zu keinem Zeitpunkt: weder vor der Erlangung der Unabhängigkeit noch nachher. Ist sie einmal autokephal geworden, so wird sie als «Schwester-Kirche» bezeichnet, mit gleichen Rechten, ausgenommen den Ehrenvorrang.

In der Regel zeigt die Mutter-Kirche sich nur sehr widerstrebend bereit, einem unter ihrer Jurisdiktion stehenden Bereich den Status der Autokephalie zu gewähren. Diese Haltung führt häufig zu einseitigen Unabhängigkeitserklärungen und

langen Jahren der Exkommunikation, ehe die Mutter-Kirche schließlich der neuen Schwester-Kirche in aller Form ihre Anerkennung gewährt.

Das Prinzip der Autokephalie basiert auf dem 34. Kanon der Heiligen Apostel, der besagt, daß die Bischöfe jeder Nation (niemand weiß, wie dieses Wort hier zu interpretieren ist)[2] einen Bischof aus ihren Reihen als Oberhaupt über sich anerkennen müssen – und dem 17. Kanon von Chalkedon sowie dem 38. Kanon der Trullanischen Synode, die beide betonen, daß die Struktur der kirchlichen Organisation der der politischen entsprechen soll.

Es gibt 15 kanonisch als autokephal anerkannte orthodoxe Kirchen: neun Patriarchate (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Bulgarien, Serbien, Rußland, Rumänien und Georgien), drei «Erzbischöfliche Kirchen» (Zypern, Griechenland, Finnland), und drei «Metropolitane Kirchen» (Albanien, Polen, Tschechoslowakei). Allein diese 15 Kirchen sind zu den panorthodoxen Treffen der letzten Jahre eingeladen worden. Andere Kirchen, wie die Mazedonische Kirche, die Orthodoxe Kirche in Frankreich oder die «Russian-American Church», sind noch nicht als autokephal anerkannt.

Keine einzelne der 15 Kirchen kann nach der vorherrschenden Meinung der orthodoxen Autoren *die* Orthodoxe Kirche genannt werden. Alle Schwester-Kirchen aber bilden insgesamt die Eine, Heilige, Universale und Apostolische Kirche. Keine steht über der anderen. Der Ökumenische Patriarch ist *Primus inter pares*, das heißt ihm ist ein Ehrenvorrang allen übrigen gegenüber eingeräumt. Ihre Einheit besteht in dem gemeinsamen Besitz des gleichen Credo, der gleichen Grundtraditionen und kanonischen Ordnung der ersten acht Jahrhunderte, der gleichen Liturgie und einer Hierarchie, die unbestritten apostolischen Ursprunges ist. Was die höchste sichtbare Autorität in der Kirche anbetrifft, so vertreten sie einen strengen «Konziliarismus».

2. *Die Änderung alter Kanones*

Für sie ist das ökumenische Konzil die einzige Autorität, die befugt ist, Dogmen zu definieren und allen Kirchen verbindliche disziplinäre Vorschriften zu geben, Kanones früherer Konzile aufzuheben oder zu ändern oder modernen Erfordernissen entsprechende neue zu formulieren. Die Auswirkung dieses Grundsatzes auf das orthodoxe Kanonische Recht ist tiefgreifend: heilsam auf der einen Seite, da er ein einigendes Band unter den Schwester-Kirchen bildet, die durch die gleichen Kanones gebunden sind. Unglücklich auf der anderen Seite, da fast jedes notwendig gewordene «aggiornamento», das die Orthodoxen innerhalb der letzten Jahrhunderte eingeführt haben oder noch einführen möchten, zu einem oder dem anderen der auf dem Sechsten Ökumenischen Konzil, der Trullanischen Synode, dem *Quinisextum*, von 691–692 als verbindlich anerkannten Kanones in Widerspruch steht.

Die Notwendigkeit einer Änderung des Allgemeinen Codex, so wie er auf der Trullanischen Synode im 2. Kanon verkündet wurde, wird von den Orthodoxen als sehr dringlich empfunden. Vor einem Jahr[3] habe ich einige orthodoxe Autoren zitiert, die ich für die besten Repräsentanten der herrschenden Meinung ansehe, daß die Lehre von der Unwandelbarkeit der Kanones «der Verwerfung einer schöpferischen Haltung und Verhaltensweise dem heutigen Leben gegenüber gleichkommt», wie N. N. Afanassieff es formuliert. Die orthodoxen Christen wissen, daß ihre Kirche eine lebendige Kirche ist und unserer modernen Welt angehört, die in ihrem Wesen und allen Einzelbereichen längst über die Lebensbedingungen und Situation der ersten sieben Jahrhunderte, wie sie der Allgemeine Codex widerspiegelt, hinausgewachsen ist. Damit ist nicht gesagt, daß ein «alter Kanon» nicht bisweilen auch für unsere Zeit die «beste Richtschnur» sein kann, doch die vorherrschende Meinung hält – wiederum nach Aussage von Afanassieff – daran fest, daß die Mehrzahl der alten Kanones «nicht länger in ihrem buchstäblichen Sinne auf das moderne kirchliche Leben Anwendung finden kann». Viele von ihnen sind unnötig, reine Wiederholungen, verwirrend, archaisch, ja widersprüchlich, und bisweilen sogar geradezu hinderlich für die Rettung der Seelen. Was soll man zum Beispiel mit dem 11. Kanon der Trullanischen Synode anfangen, der unter Strafe der Exkommunikation verbietet, von Juden eine Medizin anzunehmen oder «irgendwie in freundschaftlichen Verkehr mit ihnen zu treten». Oder was bedeuten heute noch Kanones, die verbieten, «für Geld Zinsen zu nehmen» (10. Kanon der Trullanischen Synode, 44. Apostolischer Kanon), oder Kanones, welche Ehegatten, die von ihren ehelichen Rechten Gebrauch machen, am gleichen Tage, und alle Frauen während der Menstruation von der Kommunion ausschließen (cc. 5, 6, 7, 13 von Gregor von Nyssa)? Wie soll man einander widersprechende Kanones in Einklang bringen? So verpflichtet zum Beispiel ein Kanon

den Mann, der einer Jungfrau Gewalt angetan hat, sie zu heiraten (67. Apostolischer Kanon), während ein anderer in aller Form erklärt, daß «Unzucht weder der Ehe gleich noch der Anfang einer Ehe ist» und daß es daher «das beste ist, Menschen, die im Konkubinat gelebt haben, voneinander zu trennen» (26. Kanon des hl. Basilius). Ferner ist es sinnlos, heutzutage noch zu verlangen, daß kein Bischof ein Militärlager besucht (der einzige Platz, an dem der Kaiser zu finden war) außer dem, der nach Ansicht unseres erhabenen Kaisers zu einer Einladung dorthin geeignet ist» (c. 7 von Serdika); ebenso sinnlos ist für uns heute die Erklärung, daß ein gewisser Eutychianus oder Musaeus den Bischofstitel bekommen oder nicht bekommen soll (c. 18 von Serdika). Alivisatos weist darauf hin,[4] daß für ein und dasselbe Vergehen einige Kanones äußerst strenge Strafen vorschreiben, während andere zumindest in dem Sinne interpretiert werden können, daß der Schuldige völlig straflos ausgeht. Die alten Kanones über die Schismatiker, Häretiker und die Interkommunion müßten, wenn man sie anwenden würde, jede aktive Teilnahme an der ökumenischen Bewegung unmöglich machen, während die zahllosen alten Vorschriften über Fasten und Buße oder die Kanones, die den Frauen verbieten, ihre Haare zu färben oder zu schneiden (c. 17 von Gangra) das heutige Leben schlechthin unmöglich machen würden.

Diese wenigen Beispiele und was wir oben schon darüber gesagt haben, machen es verständlich, daß die orthodoxe Hierarchie auf viele Kanones die sogenannte «ökonomische Interpretation» anwendet. Dabei weiß in der Praxis niemand, was «Ökonomie»[5] in diesem Sinne bedeutet, doch gestattet ihre Anwendung den Bischöfen, die offizielle Gültigkeit der Kanones zusammen mit ihrer Unveränderlichkeit zu wahren und zugleich in ihrer konkreten Kirchenleitung ohne sie zu arbeiten. Es gibt keine festen Vorschriften und Richtlinien für die Anwendung des Prinzips der *Ökonomie*. Die Feststellung, ob ein alter Kanon für die Rettung der Seelen förderlich ist oder nicht (denn ist er dies nicht, so besteht eine Dispens von seiner Beobachtung auf Grund des Prinzips der *Ökonomie*), bleibt jeder Einzelkirche überlassen und oft genug dem «gesunden Menschenverstand» des Einzelbischofs. Leider hat dieser «gesunde Menschenverstand» die Kirchen nicht davor geschützt, sich in Auseinandersetzungen über ihre Anwendung des Prinzips der *Ökonomie* zu verlieren, was wiederum ein Mißtrauen der Hierarchie und eine Mißachtung der Heiligen Kanones generell bewirkt, ja bisweilen, vor allem bei der modernen Jugend, eine direkte Weigerung, irgend etwas, seien es Kanones oder selbst Dogmen, als unwandelbar anzuerkennen.

3. Die Möglichkeit eines neuen Codex

Ein neuer Allgemeiner Codex für alle orthodoxen Kirchen, der von allen im modernen Leben nicht mehr anwendbaren alten Kanones gereinigt ist, erscheint im Lichte des eben Gesagten als einzige Lösung für solche Probleme. Dabei würde diese Reinigung natürlich nur einen kleinen Teil der für die Zusammenstellung eines neuen Codex erforderlichen Arbeit ausmachen, denn dieser müßte viele neue Kanones enthalten, welche die dogmatische, liturgische und disziplinäre Einheit unter den Byzantinisch-Orthodoxen Kirchen aufrechterhielten.

Nach Aussage von Agourides[6] ist die Orthodoxie für manche «nicht mehr als eine *κοινωνία λατρείας*», eine «Gemeinschaft der Anbetung und des Gottesdienstes», die «den Menschen von der Erde in den Himmel emporträgt, in eine Atmosphäre mystischer Erhebung». Wenn das allerdings der Fall ist, bedarf die Orthodoxie natürlich kaum einer gemeinsamen gesetzlichen Ordnung. Manche orthodoxe Denker nähern sich tatsächlich derart antilegalistischen Auffassungen und leugnen nicht allein die Möglichkeit eines gemeinsamen Codex für die Orthodoxie, sondern vertreten sogar den Standpunkt, ein solcher Codex würde eine derartige Vereinheitlichung der Disziplin der Ortskirchen darstellen, wie sie «dem orthodoxen Geist widerspricht» – so Evdokimoff.[7] In einer jüngst erschienenen hochinteressanten Dissertation (der ich mich in diesem Bericht sehr verpflichtet weiß) verweist B. Archondonis[8] bei der Einteilung der Auffassungen orthodoxer Autoren über einen gemeinsamen Codex die eben genannten auf den letzten Platz. Gegenwärtig ist ihre Zahl sehr gering.

Christophilopoulos[9] vertritt die Auffassung, ein einheitlicher Codex für die Orthodoxie widerspreche zwar nicht irgendeinem «Geist», sei aber dennoch unmöglich auf Grund der Autokephalie jeder einzelnen nationalen Kirche. In den Augen von Christophilopoulos stellen diese Kirchen offenbar eine Art *Kirchenbund* dar, eine Konzeption, die den protestantischen Ideen der «Covenant theory» nahekommt. Dieser Autor hat offenbar recht, wenn er erklärt, das orthodoxe Kirchen-

recht könne nur auf dem Weg über vergleichende Studien verstanden werden. Doch das sollte nicht zu der Annahme verleiten, dabei bliebe wenig oder gar nichts übrig von dem alten, gemeinsamen orthodoxen Kanonischen Recht. Zwar mag es wahr sein, daß bis heute jede einzelne Kirche bestrebt war, ihr eigenes Gesetzbuch zusammenzustellen, ohne sich dabei sehr um die Disziplin der Schwesterkirchen zu kümmern, doch besteht unter den orthodoxen Christen eine bedeutend größere rechtliche Einheit, als man für gewöhnlich annimmt. Für sie alle gilt immer noch, daß der auf der Trullanischen Synode erlassene Codex gültig, wenn auch in der Praxis unanwendbar ist. Daher ist in der Praxis jedes neue kirchliche Gesetzbuch der einzelnen Kirchen in aller Form bestrebt, nicht mehr und nicht weniger zu sein als eine moderne Anwendungsform der alten Kanones.

Alivisatos teilt die bedeutend verbreitetere Auffassung, welche die Möglichkeit und Notwendigkeit eines einheitlichen Gesetzbuches für die Orthodoxie vertritt. Dieser hervorragende griechische Kirchenrechtler hat sich bereits seit mindestens 1930 für einen solchen Codex eingesetzt. In diesem Jahr billigte eine vorbereitende Kommission für die geplante (aber noch nicht abgehaltene) Panorthodoxe Synode in dem Kloster Vatopedi auf dem Athos einen Antrag der Vertreter des Patriarchen von Alexandrien, der Synode den Plan für einen gemeinsamen Codex der orthodoxen Kirchen vorzulegen. Wenige Monate später im gleichen Jahre unterbreitete Alivisatos in einem auf dem Dritten Byzantinistentreffen in Belgrad verlesenen Schriftstück den Plan für die Aufstellung eines Ausschusses, in dem Wissenschaftler aller orthodoxen Kirchen vertreten sein sollten. Dieser Ausschuß sollte die Aufgabe haben, einen der panorthodoxen Synode zur Bestätigung vorzulegenden Codex-Entwurf zu erarbeiten. Das Schreiben von Alivisatos wurde im folgenden Jahr in einem zu Ehren des Erzbischofs Chrysostomos Papadopoulos von Athen erschienenen Buch veröffentlicht.[10] Doch auf diesen Plan erfolgte keine weitere Reaktion.

4. Schritte in Richtung auf einen neuen Codex

Auf einem ersten Treffen der orthodoxen Theologen in Athen im Jahre 1936 wiederholte Professor Alivisatos zusammen mit Professor Sesan seinen Vorschlag und erlangte die Zustimmung des Kongresses zu folgender Empfehlung:

«Der Erste Kongreß der orthodoxen Theologen trägt in Anerkennung der Notwendigkeit einer Kodifizierung der Heiligen Kanones den Heiligen Orthodoxen Kirchen den Wunsch vor: sie mögen in gemeinsamem Einverständnis und durch Vermittlung des Patriarchen von Konstantinopel einen Ausschuß von Lehrern des Kanonischen Rechts der theologischen Fakultäten bestellen mit dem Auftrag, diesen Codex vorzubereiten, der ihnen nach seiner Erarbeitung zur Bestätigung vorzulegen wäre.»[11]

Doch wieder wurde kein Ausschuß bestellt. Dennoch betonte Alivisatos weiterhin die Dringlichkeit eines neuen Gesetzbuches für die Orthodoxie.[12] 1960 vertrat Chrysostomos Konstantinidis, Metropolit von Myra, in einem scharfsinnigen Artikel über die Dinge, welche die eine Orthodoxie einigen und in sich differenzieren, die gleiche Notwendigkeit.[13]

Da Metropolit Konstantinidis Sekretär des Heiligen Synods des Ökumenischen Patriarchats ist, läßt dieser Artikel erkennen, daß Konstantinopel endlich ernste Schritte in Richtung auf einen neuen Codex plant. Praktisch gab es in dem *Plan* für die panorthodoxe Konferenz in Rhodos im Jahre 1961 einen Abschnitt über «Kirchenregierung und kirchliche Disziplin»[14] mit einem fast kompletten Entwurf für einen Codex. Der Plan war vom Sekretariat des Heiligen Synods des Ökumenischen Patriarchates vorgelegt. Dieser Abschnitt wurde mit nur geringfügigen Abänderungen auf der Konferenz gebilligt und gehört nun zum Programm für die künftige Pro-Synode der orthodoxen Kirchen. Der Abschnitt lautet folgendermaßen:

III. Kirchenregierung und kirchliche Disziplin.

A. – Kodifizierung der Heiligen Kanones und weiterer kanonischer Vorschriften im Hinblick auf eine künftige Ratifizierung durch ein ökumenisches Konzil, wenn die Zeit dafür gekommen ist.

B. – Rechtsprechung und Strafverfahren.

a) Eine Organisation kirchlicher Gerichtshöfe in der gesamten orthodoxen Kirche mit größtmöglicher Einheitlichkeit.

b) Festsetzung eines Strafverfahrens, das, soweit möglich, für alle Kirchen gleich ist.

c) Berufungsinstanzen.

C. – Bischöfe.

a) Eine Untersuchung über die Art und Weise der Auswahl der Bischöfe, damit sie, soweit möglich, den Kanones gemäß ist.

b) Unterscheidungen unter den Bischöfen auf Grund ihres Amtsbereiches und anderer Gesichtspunkte: 1. Patriarchen, 2. Oberhäupter autoke-

phaler Kirchen, 3. Metropoliten, 4. Erzbischöfe, 5. Titular-Metropoliten, 6. Residierende Bischöfe, 7. Titular- und Hilfsbischöfe, 8. Chorbischöfe.

D. – Mönchtum: Sondierung der geeigneten Maßnahmen, um das orthodoxe Mönchtum unter getreuer Beobachtung der Traditionen und Regeln des Mönchslebens und einer Wiederaufnahme seiner früheren Tätigkeit zu seiner alten Höhe zurückzuführen.

E. – Anpassung der kanonischen Fastenvorschriften an die Erfordernisse unserer Zeit.

F. – Ausbildung des Klerus:

a) Art und Weise, Ziel und Inhalt der Priesterausbildung.

b) Unmittelbare Überwachung der Priesterausbildung durch die Hierarchie.

c) Ausbildung der Priester in der Theologie und in anderen Bereichen.

d) Vorlesungen zur Ausbildung der Priester.

G. – Ehehindernisse: Eine Untersuchung über die gegenwärtige Praxis der Ortskirchen und die kirchliche Befugnis auf diesem Gebiet im Hinblick auf die Erreichung einer einheitlichen Handhabung in der gesamten orthodoxen Kirche, soweit dies möglich ist.

H. – Verhalten und Haltung der Kleriker: ihr Auftreten und ihre Kleidung.

I. – Das Problem des Kalenders: eine Untersuchung dieser Frage auf der Grundlage der Entscheidung des Ersten Ökumenischen Konzils über das Osterfestdatum, mit dem Ziel, zu einer allen orthodoxen Kirchen gemeinsamen Praxis in dieser Sache zu gelangen.»[15]

Die Bestätigung des oben dargelegten Programmes in Rhodos erforderte die Einsetzung einer offiziell anerkannten Gruppe von Wissenschaftlern, ausgerüstet mit allen notwendigen wissenschaftlichen und materiellen Mitteln, die innerhalb einiger Jahre einen praktischen Entwurf für einen Codex zu erarbeiten in der Lage wären. Doch bis heute ist in dieser Richtung erst sehr wenig geschehen. Doch die Theologische Akademie von Athen hat in Zusammenarbeit mit den Professoren der Universitäten von Athen und Saloniki am 5. März 1965 der Presse ihren Beschluß mitgeteilt, eine Kommission für die Schaffung eines neuen orthodoxen Codex aufzustellen. Dieser Beschluß wurde vom Ökumenischen Patriarchen und dem Heiligen Synod der Griechischen Kirche begrüßt. Im September 1966 wurde durch Regierungsverfügung zu diesem Zweck eine Sonderkommission mit einem Vorsitzenden und fünf Mitgliedern errichtet. Sie bekam die Bezeichnung «Arbeitsgruppe zur Sammlung und systematischen Ordnung der Heiligen Kanones». Die Dauer der Arbeitszeit dieser Gruppe wurde auf sechs Jahre veranschlagt. Inzwischen sind drei Jahre vorüber, und man hört keine Voraussage mehr, wann die Arbeit abgeschlossen sein wird.

5. Beschlüsse der interorthodoxen Kommission

Vom 8. bis 15. Juni 1968 trat in Chambésy in der Nähe von Genf eine interorthodoxe Kommission zusammen zur Überprüfung des im Jahre 1961 in Rhodos verabschiedeten Verfahrens zur Vorbereitung der panorthodoxen Synode. In Rhodos war man sich darüber einig geworden, daß jede autokephale Kirche alle Einzelpunkte des Programmes studieren solle (und das waren bedeutend mehr als die in dem oben zitierten «Abschnitt III» enthaltenen). Im Anschluß daran wäre eine Prosynode einzuberufen gewesen. Diese hätte auf der Grundlage eines Vergleiches der Ergebnisse, zu denen jede einzelne Kirche gelangt war, ein vorläufiges Dokument zu erstellen, das der weiteren Bereitung des Weges zur Einberufung der erhofften panorthodoxen Synode dienen sollte. So ideal dieses Verfahren in der Theorie war, in der Praxis erwies es sich als undurchführbar. Der Hauptgrund bestand darin, daß die gestellte Aufgabe die Fähigkeit der meisten autokephalen Kirchen überforderte. Überdies hatten die beiden anderen Konferenzen von Rhodos in den Jahren 1963 und 1964 sowie das Treffen zweier theologischer Kommissionen in Belgrad im Jahre 1967, die sich mit anderen Dingen als dem Codex befaßten, viel Kraft und Zeit erfordert. Die Konferenz von Chambésy im Juni 1968 (mit 25 Teilnehmern, in der Mehrzahl Bischöfe) hatte sich als Hauptaufgabe gesetzt, eine neue Methode zu finden, die zu einem raschen «aggiornamento» der Orthodoxie führen und auf dem Heiligen und Großen Konzil der Heiligen Orthodoxen Kirche des Ostens Anerkennung finden sollte. Unter den vielen Beschlüssen dieser Konferenz[16] dürfte einer der wichtigsten die Errichtung einer ständigen interorthodoxen Vorbereitungskommission sein (mit den zwölf Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Rußland, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Zypern, Griechenland, Polen und Finnland), in die jede Kirche einen Vertreter als Mitglied entsendet, sowie die Schaffung einer ständigen zentralen Arbeitsstelle in Genf unter der Verantwortlichkeit des Ökumenischen Patriarchen, mit der

Aufgabe, die Arbeiten zur Vorbereitung einer panorthodoxen Synode zu koordinieren. Außerdem wurde jeder einzelnen Kirche nur ein Teilgebiet des Programmes von 1961 zum sorgfältigen Studium anvertraut. Einen Bericht über dieses Teilgebiet in Griechisch und Russisch sollte binnen zehn Monaten dem Büro in Genf vorgelegt werden, welches dann die eingegangenen Berichte allen Kirchen zur Stellungnahme vorlegen sollte; diese Stellungnahme sollte dann wiederum binnen sechs Monaten schriftlich in Genf eingereicht werden, und so fort. Es ist sehr zu hoffen, daß diese Termine eingehalten werden und der gesamte Ablauf zu einem erfolgreichen Ende gelangt. Doch der neue gemeinsame Codex kann nicht in einem kurzen Zeitraum erarbeitet werden. Tatsächlich hat die interorthodoxe Konferenz vom letzten Jahr das Studium dieser Frage, das in dem Programm von 1961 gefordert wurde, auf sechs Punkte begrenzt und fürs erste die «Kodifizierung der Heiligen Kanones und kanonischen Vorschriften», die in Abschnitt III des Programmes unter A erscheint, zurückgestellt. Die Konferenz hat sich offenbar auf den Standpunkt gestellt, die praktischen Möglichkeiten der orthodoxen Kirchen gestatteten ihnen noch nicht, die Entwicklung eines vollständigen Codex weiter voranzutreiben. Doch wenn die sechs Punkte innerhalb der angesetzten Zeit erfolgreich durchdacht und geklärt sind, wird sich der Weg zu einem neuen Codex erneut auftun. Diese sechs Punkte sind:

1. Die Quellen der göttlichen Offenbarung;
2. Eine stärkere Teilnahme der Laien am kulturellen Leben der Kirche und an anderen Bereichen;
3. Eine Anpassung der Fastenvorschriften an die Erfordernisse unserer Zeit;
4. Ehehindernisse;
5. Probleme des Kalenders;
6. «Ökonomie» und «Strenge» in der orthodoxen Kirche.

Man sieht gleich, daß diese sechs Punkte für einen künftigen Codex von größter Bedeutung sein würden; einige von ihnen – vor allem die Punkte 3 und 4 – würden bereits seine ersten Teile ausmachen und für alle orthodoxen Kirchen gültig sein. Das Studium des ersten Punktes ist der Kirche von Konstantinopel übertragen; die Bulgarische Kirche ist verantwortlich für Punkt 2 über die Laien; die Fastenfrage hat die Serbische Kirche übernommen; der Russischen und der Griechischen Kirche sind die Fragen der Ehehindernisse und des Kalenders anvertraut, während die Rumänische Kirche die sehr schwierige Aufgabe bekommen hat, Richtlinien zur Frage *Ökonomie* oder *strenge Interpretation* zu entwerfen, das heißt Grundsätze zur Interpretation der Heiligen Kanones.

Einige Autoren haben offenbar den Eindruck, die Orthodoxen hätten sich nicht ernsthaft um einen neuen Codex bemüht. Dieser Eindruck aber beruht auf einer Unkenntnis der tatsächlichen Lage der Dinge. In Wirklichkeit haben zumindest einige Kirchen (die Griechische, Serbische, Rumänische ebenso wie die Russische vor der Revolution) eine beträchtliche Anzahl wertvoller kanonistischer Arbeiten hervorgebracht und sogar Codices, die in technischer Hinsicht und was die praktische Brauchbarkeit anbetrifft, virtuell dasselbe darstellen wie die beiden Codices, welche die katholische Kirche in diesem Jahrhundert für die lateinische und für die orientalischen katholischen Kirchen hervorgebracht hat.

Die Russische Kirche hat in den Jahren 1917 bis 1918 auf ihrer panrussischen Synode einen Codex über Patriarchen, Diözesanverwaltung, Pfarreien, Mönche und verschiedene andere Sachbereiche geschaffen, der das Ergebnis von 15 Jahren Forschung, Studien und Diskussionen war, die wiederum aus einer fünfzigjährigen Entwicklung der kanonistischen Wissenschaft unter der Führung von Professoren wie Pawlow, Benšewič, Berdnikow, Suworow, Gorčakow und anderer schöpfen konnten.[17]

Ein beträchtliches Stück kanonistischer Arbeit hat auch die Serbische Kirche in den letzten vierzig Jahren geleistet. Diese Kirche verfügt vielleicht über den besten und in sich einheitlichsten Codex mit den Sachgebieten: Patriarchat, Synod, Bischöfe, Ehe, Kirchenstrafen usw.[18]

In Rumänien blüht das kirchenrechtliche Studium ebenfalls, wie es zahlreiche tiefschürfende Artikel in einigen ausgezeichneten theologischen Zeitschriften, die von dieser Kirche im Jahre 1948 veröffentlichten Statuten und zwölf in den folgenden Jahren erlassene «Verordnungen (Regulations)» zeigen. L. Stan hat in jüngster Zeit zwei Artikel geschrieben, welche die Entwicklung des Kanonischen Rechts in Rumänien darstellen und die Grundprinzipien für das orthodoxe Kanonische Recht formulieren, die bei der Erarbeitung des neuen Codex als Leitlinien dienen sollten.[19] Nach seiner Auffassung sollte ein orthodoxer Codex auf der Grundlage von acht Prinzipien stehen, die eng mit dem Dogma verbunden sind, und vier weiterer von rein «kanonistischer» Natur. Es sind dies: (1) die göttlich-menschliche Natur der

(2) Universalen Kirche, in der jedes Glied (3) am Werke der Rettung der Seelen mitarbeitet, unter der Leitung (4) einer Hierarchie, die (5) nach einem synodalen System organisiert ist. Die Ausübung der kirchlichen Autorität sollte beherrscht werden von den Grundsätzen (6) der Ökonomie, (7) einer Unabhängigkeit, zugleich aber (8) einer vollen Loyalität der weltlichen Gewalt gegenüber, (9) dem Prinzip der Autokephalie der Kirchen, (10) der Autonomie einer höheren orthodoxen Autorität gegenüber, (11) der Aufnahme staatlicher Gesetze in die kirchlichen Gesetzbücher, das heißt dem «nomokanonischen Prinzip», und schließlich (12) dem territorialen Prinzip, demzufolge die Grenzen der Diözesen und Pfarreien den staatlichen Verwaltungseinheiten entsprechen.

Wir brauchen hier nicht noch einmal die Verdienste der griechischen Kanonisten unseres Jahrhunderts zu erwähnen, der Kirchenrechtler der Universitäten Athen und Saloniki: Männer wie Alivisatos, Kotsonis (der neue Erzbischof von Athen und ganz Griechenland), Mouratides, Christophilopoulos und manche andere. Die Feststellung mag genügen: Angesichts der Codices, die in verschiedenen Kirchen bereits neu bearbeitet worden sind, und der in den letzten Jahren von orthodoxen Kirchenrechtlern veröffentlichten wertvollen Arbeiten scheint ein Pessimismus hinsichtlich der Vorbereitung eines gemeinsamen Codex nicht gerechtfertigt.

[1] Vgl. A. A. Bogolepow, Conditions of Autocephaly: St. Vladimir's Seminary Quarterly, Nr. 3 (1961) 11–37.

[2] Vgl. I. Žužek, The determining structure of the Slavic Syntagma of Fifty Titles: OrChrP 33 (1967) 152.

[3] Vgl. Concilium, Oktober 1968: Aspekte des Sakramentenrechtes, 629; N. N. Afanassieff, The Canons of the Church, Changeable or Unchangeable: St. Vladimir's Seminary Quarterly, Nr. 2 (1967) 54–58.

[4] H. S. Alivisatos, He kodikopoiesis ton hieron kanonon kai he semasia auton, in: Epistemonike Epeteris Theologikes Scholes Panepistemion Athenon.

[5] Vgl. Concilium, Oktober 1968, 629.

[6] S. Agourides, The social character of Orthodoxy: The Orthodox Ethos, hrsg. von A. J. Philippou (Oxford 1964) 210–211.

[7] P. Evdokimov, L'Orthodoxie (Neuchâtel-Paris 1959) 183.

[8] B. Archondonis, Peri ten kodikopoiesin tou dikaiou tes Orthodoksou Ekklesias: Dissertation am Päpstlichen Orientalischen Institut (Rom, Dezember 1968 – unveröffentlicht).

[9] A. P. Christophilopoulos, Hellenikon Ekklesiastikon Dikaion (Athen 1965) 12–17.

[10] A. S. Alivisatos, He kodikopoiesis ton hieron kanonon tes Orthodoxou Ekklesias, Enaisima epi te triakoste pempte epeteridi tes epistemonikes draseos tou Makariotatou Chrysostomou Papadopoulou Archiepiskopou Athenon kai pases Hellados (Athen 1931) 24–27.

[11] Vgl. Procès-Verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes (Athen 1939) 464. Betrifft die schriftlichen Ausführungen von Alivisatos und Sesan, die auf dem Treffen verlesen wurden, aaO. 308–323.

[12] Vgl. sein He kodikopoiesis ton ieron kanonon «ton Anatolikon Ekklesion» tes Romaiokatholikes Ekklesias: Theologia 29 (1958) 475–496; He kodikopoiesis ton hieron kanonon, Orthodoxos Skepsis, 3 (1960) 37.

[13] Semeia henounta kai diaphoropoiounta ten mian Orthodoxian hymon: Gregorios ho Palamas, 42 (1959) 457–479, Nr. 10.

[14] Vgl. Proche-Orient Chrétien 9 (1961) 261–266.

[15] Das Programm ist kurz, aber gut verständlich erläutert von P. Duprey, Les résultats de la conférence interorthodoxe de Rhodes. Le programme du futur prosynode: PrOrCh 9 (1961) 351–378.

[16] Ein guter Kommentar dazu findet sich in PrOrCh18 (1968) 167–184.

[17] Zu dieser Synode vgl. N. Zernov, The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century (London 1963) und The Reform of the Church and the Pre-Revolutionary Russian Episcopate: St. Vladimir's Seminary Quarterly (1962), vol. 6, Nr. 3, 128–138; M. G. Benigsen, The year 1917 in the History of the Russian Church: aaO. (1963) vol. 7, Nr. 3, 115–132; A. Wuyts, Le patriarcat russe au Concile de Moscou de 1917–1918: OrChrA, Nr. 129 (Rom 1941); G. Řezáč, De Monachismo secundum recentiorem legislationem russicam: aaO., Nr. 138 (Rom 1952); M. Prichodiko, Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche (Brixen 1947).

[18] Die beste Abhandlung über dieses Thema ist V. Pospischil, Der Patriarch in der Serbisch Orthodoxen Kirche (Wien 1966); vgl. auch seinen Überblick: OrChP, 32 (1966) 573–575.

[19] L. Stan, La législation de l'Eglise Orthodoxe de Roumanie pendant le patriarcat de sa Béatitude le Patriarche Justinien: Orthodoxia 20 (1968) 276–296 (auf rumänisch), und Peri ton themeliodon kanonikon archon tes Orthodoxias: Theologia 39 (1968), 7–18.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

IVAN ŽUŽEK

geboren am 2. September 1924 in Ljublijana, Jesuit, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am päpstlichen Orientalischen Institut, ist Lizentiat der Theologie und Doktor des kanonischen Rechts (1962), seit 1963 ist er Professor für kanonisches Recht und russische Sprache am päpstlichen Orientalischen Institut.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Menschenrechte

Um zu verhindern, daß eine Dokumentation[1] über Menschenrechte in einer CONCILIUM-Nummer zum Kirchenrecht in eine schiefe Perspektive gerät, sei vorher darauf aufmerksam gemacht, daß im Terminus «Menschenrechte» das Wort «Recht» nicht jene prägnante Bedeutung hat, welche die Wissenschaft voraussetzt, die «Kirchenrecht» heißt. Die am 10. Dezember 1948 von den Vereinten Nationen in Paris feierlich proklamierten Menschenrechte sind eine idealtypische Formulierung für die Stellung, die der Mensch in jedem Rechtssystem einnehmen sollte. Die in Paris formulierten Forderungen sind keine schlechthin erzwingbaren Rechte, sondern mehr die Formulierung des in der Würde eines jeden Menschen begründeten idealen Rechtszustands. Sie drücken nicht so sehr die Fortschritte der menschlichen Kultur auf juridischer Ebene aus, sondern sind eher eine Aufgabe; sie bedeuten einen Appell, die in der *Erklärung* formulierten Rechtsideale für jeden Menschen, jede Rechtsordnung und jede Gesetzgebung zunehmend zu verwirklichen. Die *Erklärung* ist ein lebendiges und dynamisches Dokument, das in zwanzig Jahren für die Aufrechterhaltung und den Schutz der unaufgebbaren Menschenrechte und fundamentalen Freiheiten des Menschen viel zu erreichen wußte.

Diese inspiratorische Kraft der Menschenrechte wird noch größer, wenn sich Staatengruppen in freiem Übereinkommen zu einer engeren Bindung an diese Menschenrechte verpflichten. So gibt es schon mehrere Staatskonventionen – u.a. eine europäische Übereinkunft von sechzehn Staaten –, von denen die formulierten Menschenrechte auch durch einen internationalen Apparat geschützt werden, der die Befolgung der Verpflichtungen garantiert, die diese Staaten so auf sich genommen haben – z.B. der Europäische Gerichtshof (für Menschenrechte) in Straßburg. Alle Länder des Europarats (außer Frankreich und der Schweiz) haben die Europa-Konvention als bindend angenommen. In diesem Rahmen ist auch ein richterliches Vorgehen möglich, nicht nur einzelner Staaten, sondern auch der einzelnen (Klagerecht), allerdings nur gegen Staaten, die das ausdrücklich akzeptiert haben.

So hat die *Erklärung* indirekt großen Einfluß auf die Gesetzgebung der einzelnen Staaten gehabt, obwohl man im allgemeinen zögert, die Formeln der Menschenrechte in den Text der Grundgesetze aufzunehmen. Dies weist wieder auf den eigenen Charakter dieser *Rechte* hin: Sie sind Postulate, die der Gesetzgebung selbst vorangehen, durch diese Gesetzgebung aber nicht mehr negiert oder eingeschränkt werden können. In diesem Sinne kann die Erklärung der Menschenrechte ihren Einfluß auch auf die Rechtsordnung in den Kirchen und die Kodifizierung eines neuen Kirchenrechts ausüben. Deshalb kann es nützlich sein, (I) sich die geschichtliche Entwicklung dieser Menschenrechte vor Augen zu halten; sie sind ja nur ein vorläufiger Endpunkt dessen, was auch die christliche Kultur zustande gebracht hat; (II) nicht zu übersehen, welches Echo die Erklärung in der katholischen Kirche und in den anderen christlichen Kirchen gefunden hat; (III) den Versuch zu wagen, auf mögliche Verbesserungen durch den Einfluß der *Erklärung* auf die geltende Rechtsordnung in der katholischen Kirche hinzuweisen. Vor diesem Hintergrund können einige Richtlinien für die Kirchenordnung der Zukunft aufgezeigt werden.

I. DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG DER ERKLÄRUNG[2]

Der Tenor der *Erklärung der Menschenrechte* ist, daß alle Menschen einzig und allein durch die Tatsache, daß sie Mensch sind, unaufgebbare Rechte haben und in ihrer Würde grundsätzlich gleich sind. Diese grundsätzliche Gleichheit aller Menschen gehört zu den Kernpunkten der christlichen Botschaft und vielleicht zum Revolutionärsten des Evangeliums. Wenn man in der christlichen Überlieferung diese grundsätzliche Gleichheit als «Gleichheit *vor Gott*» interpretiert hat, so kann diese Hinzufügung in der Praxis eine Einschränkung der Menschenrechte bedeuten. Es ist damit aber auch schon ein Anfang mit der Anerkennung der Gleichheit aller Menschen voreinander gemacht, wenn auch die praktische Anerkennung dieser Gleichheit faktisch immer mit Revolution gepaart ging. Man könnte dabei an das Wort von Camus denken: «L'esprit de révolte ne peut exister que dans une société dans laquelle une égalité théorique cache de grandes inégalités de fait» (Der revolutionäre Geist kann nur in einer Gesellschaft bestehen, in welcher eine theoretische Gleichheit

die tatsächlichen großen Ungleichheiten zudeckt). Wo im Lauf der Geschichte von einem Fortschritt in der Formulierung der Menschenrechte die Rede ist, spricht immer die Stimme des Protestes und bricht eine Schau auf menschliche Befreiung durch, so beschränkt sie auch manchmal sein mag. Auch sieht man in der geschichtlichen Entwicklung eine quantitative und qualitative Ausweitung dieser Menschenrechte. Das gilt schon für die *Magna Charta* (vom 15. Juli 1215), die oft als ein geschichtlicher Anfang für die Formulierung der Menschenrechte angesehen wird. Sie verlieh dem feudalen Adel und kirchlichen Amtsträgern Vorrechte gegenüber dem König; die Träger dieser Menschenrechte bildeten gegenüber der Masse der Rechtlosen also nur eine kleine Gruppe. Als das Volk seine eigene Stimme in der Stimme der Kirche nicht mehr wiedererkannte, eroberte es selbst seine Rechte: in der britischen *Bill of Rights* (1689). Die scholastische Lehre vom Naturrecht als Teilhabe am ewigen Gesetz Gottes und die spanische Scholastik, vor allem die Lehre des Vitoria, sowie die Auffassungen des Hugo Groot vom Völkerrecht waren jedes für sich eine theoretische Grundlegung für die Menschenrechte; aber ihre weitere Entwicklung wurde in Europa von der verschärften religiösen Unduldsamkeit blockiert, die von der Theorie des Humanismus hart abstach und dem monarchistischen Absolutismus in die Hand arbeitete. Die Aufklärung schaffte ein günstiges Klima für die Rechte und Freiheiten, vor allem des einzelnen gegenüber der Gesellschaft. In der Neuen Welt lösten sich die Kolonisten vom Europäischen Mutterland (Amerikanische Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 und die amerikanische *Bill of Rights* von 1789), aber die quantitative Verbreitung der Menschenrechte war damals noch nicht so weit, daß man sie auf die kolonisierten Völker selbst anwendete. Die südamerikanischen Staaten waren mit ihrer Gesetzgebung in dieser Hinsicht Nordamerika voraus. Die Menschenrechte, wie sie in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und den Grundgesetzen der Vereinigten Staaten formuliert wurden, galten nur für diejenigen, die von ihren Mitbürgern tatsächlich als Menschen, d.h. als *amerikanische* Menschen angesehen wurden. Dazu gehörten anfangs weder Neger, noch Katholiken, noch Atheisten.

Über Milton, Hobbes und Locke führte die Geschichte der Menschenrechte zum *Contrat Social* des Rousseau, der in der Französischen Revolution politische Realität wurde: Die Menschen haben eine eigene, vom Staat unabhängige, ursprüngliche Würde; ihre Freiheiten und Rechte, niedergelegt in der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, sind unverlierbar: Freiheit, Eigentum, Sicherheit, Widerstand gegen Unterdrückung. Tatsächlich wurden das aber die Privilegien einer erfolgreichen und selbstbewußten Bürgerklasse. Der französischen *Déclaration* von 1789 folgt das *Kommunistische Manifest* und die russische Oktoberrevolution von 1917. In seiner Rede über die *vier Freiheiten*[3] vom 6. Januar 1941 versucht Roosevelt, den Menschenrechten eine neue Dimension zu geben: eine quantitative und qualitative Universalität. Durch die Tatsache, daß einer Mensch ist, gehören ihm diese Freiheiten; das gilt für jeden von Geburt an; seine Rechte beziehen sich auf das ganze menschliche Dasein. Daß damit noch nicht alle Möglichkeiten für eine wirkliche Universalität dieser Rechte erschöpft sind, beweisen u.a. die Universitätsrevolten,[4] bei denen sich vor allem die Jüngeren auf andere, manchmal sehr radikale Dimensionen der Universalität berufen. Man kann die Menschenrechte also nicht als statische Gegebenheit sehen; sie sind eine dynamische Wirklichkeit, die noch immer weiter wirken wird, manchmal auf unerwartete und sogar unerwünschte Weise.

Die bisherigen Formulierungen sind jedoch Postulate, an denen weder nationale Gesetzgebungen noch Rechtssatzungen einzelner Ordensgenossenschaften vorbeigehen können.[5] In den Menschenrechten wird eine fundamentale Würde des Menschen formuliert. Die praktische Anerkennung und Förderung dieser Würde geht der Akzeptierung der *Erklärung* voraus. Das wird aber nicht von allen Staaten, die die *Erklärung* angenommen haben, verwirklicht. Zum Beispiel findet man in den Verfassungen der kommunistischen Länder ebenfalls die Freiheitsrechte – auch die Redefreiheit, die Pressefreiheit, die Koalitions- und Versammlungsfreiheit – erwähnt, aber die von diesen Staaten praktizierte Anthropologie macht aus diesen Freiheiten oft eine Karikatur. Es wäre deshalb auch eine utopische Meinung, daß bei einer neuen Formulierung des Kirchenrechts alles gewonnen wäre, wenn diese *Erklärung* in den neuen Codex aufgenommen würde.

Nachdem nun die Menschenrechte formuliert sind, hört man als Kritik, daß sie zu humanistisch seien (arabische Länder), daß sie zu westlich seien (kommunistische Länder und Entwicklungsländer), oder zu individualistisch (Sowjetblock; sowohl die Länder des Sowjetblocks wie auch die arabischen Länder enthielten sich der Stimme bei

der endgültigen Annahme der *Erklärung*) oder zu wenig religiös (christliche Kirchen). Zu letzterem: Man übersieht dabei wohl die geschichtliche Wirklichkeit, daß die nordamerikanische Gesetzgebung und Rechtsprechung als einzige aus einer christlichen Tradition stammt, während das kanonische Recht in hohem Maße hellenistischen und römischen Einflüssen verpflichtet ist.

II. DAS ECHO DER «ERKLÄRUNG» IN DEN CHRISTLICHEN KIRCHEN

1. In der katholischen Kirche

Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß die südamerikanische Gesetzgebung die *Erklärung* positiv beeinflußt hat und daß der nordamerikanische Episkopat den «vier Freiheiten» Roosevelts schon vor der *Erklärung* sehr positiv gegenüberstand. Bei den Debatten während des Zweiten Vatikanischen Konzils, besonders bei den Diskussionen um die Religionsfreiheit, waren die Menschenrechte unsichtbar anwesend, zumal wenn sich der nordamerikanische Episkopat dazu äußerte. Die Bischöfe wußten sich dabei gestützt von den unzweideutigen Aussagen über die Menschenrechte der Enzyklika *Pacem in terris*, die nach den antimodernistischen Verlautbarungen *Quanta Cura*, *Mirari Vos* und dem *Syllabus*, die seit Leo XIII. schüchterne und zögernde Anerkennung der Menschenrechte entschlossen zu einer überzeugenden Synthese brachte. Die Grundelemente für diese Enzyklika Johannes' XXIII. stammen aus Ansprachen Pius' XII. (vor allem aus den Ansprachen vom 24. Dezember 1942, AAS 35, 1943, 9–24). Die Tatsache, daß die *Erklärung* grundsätzlich von jeder religiösen Grundlegung absieht, gibt ihr in bestimmten kirchlichen Kreisen das Odium eines Erbes der Aufklärungszeit und des Modernismus. Die offizielle Botschaft Pauls VI. an die Konferenz von Teheran bei Gelegenheit des 20. Jahrestages der *Erklärung* beginnt mit einer Erinnerung an diese Vorwürfe und dem Hinweis auf den sichtbaren Bruch zwischen Theorie und Praxis der Menschenrechte. Die Botschaft übt Kritik am dritten Gesichtspunkt der *Erklärung:* Recht auf Widerstand gegen jede Unterdrückung. Positiv bewertet sie, daß die *Erklärung* die Organisation der Weltgemeinschaft fördern kann. Obwohl Paul VI. Worte Johannes' XXIII. benutzt, läßt sich bei ihm eine gewisse Zurückhaltung beobachten: der Versuch, die Menschenrechte ausdrücklich auf Naturrecht und Gott zu begründen und sie für die Ankunft im himmlischen Vaterland als Garantie zu benutzen.[6]

Im allgemeinen ist die Reaktion der katholischen römischen Autoritäten auf die Erklärung der Menschenrechte positiv wohlwollend. Vergleicht man ihre Haltung z. B. mit jener, die die katholischen Autoritäten zur französischen *Déclaration* einnahmen, erkennt man ein merkliches Wachstum der Würdigung. Obwohl sich im Eingang des Konzilsdekrets über die Religionsfreiheit eine deutliche Reserve erkennen läßt, wenn es darum geht, die Religionsfreiheit in Praxis umzusetzen (man betont sie ja vor allem als Sicherung gegen eine Unterdrückung durch den Staat) – in der Praxis der neuen Sekretariate für die Förderung der christlichen Einheit und für die Nichtgläubigen spürt man durchaus eine loyale Anwendung dieser Religionsfreiheit, bei der sich die Kirche auch selbst engagiert weiß.

2. In den anderen christlichen Kirchen

Wenn man die Selbstverständlichkeit außer acht läßt, mit der die Anglikanischen Kirchen die *Erklärung* aufnahmen, und wenn man die große Zurückhaltung unerwähnt läßt, mit der die Orthodoxen sie totschwiegen, darf man sagen, daß die protestantische Seite der *Erklärung* von Anfang an kritisch, aber doch positiv gegenüberstand. Die Formulierung der Rechte stammt ja aus einer religiösen Kultur, die vor allem in angelsächsischen Ländern humanisiert worden war. Beim Nachdenken über die ideellen Hintergründe standen vor allem protestantische Theologen ziemlich zurückhaltend vor dem stillschweigend achristlichen Fundament, das sie unter den Rechten vermuteten, oder sie fürchteten sich vor dem Auftauchen eines getarnten Naturrechts. In den bekennenden christlichen Kirchen hat man oft die Fundierung der Rechte auf einem rein humanistischen Glauben kritisiert (Eingang der *Erklärung*), der die Offenbarung auszuschalten schien.[7]

Bei den Kirchen des Ökumenischen Rates[8] ist das aktuelle Interesse nicht mehr so groß wie zu Anfang. Seit der Genfer Konferenz des Jahres 1966 über die Stellung der Kirche in der Gesellschaft will eine immer noch wachsende Zahl von Gliedkirchen der Entwicklungsländer Problemen, die brennender scheinen als die *Erklärung*, den Vorrang geben. Nur eine dünne Oberschicht der Weltbevölkerung, die kleine Gruppe der Bewohner wirtschaftlicher Wohlstandsinseln, kann ja in Wirklichkeit mehr oder weniger von den Men-

schenrechten profitieren – wie u.a. *R. Shaull* es formuliert, ist in den Augen der jüngeren christlichen Kirchen der Entwicklungsländer das, was frühere Revolutionen an Freiheiten gebracht haben, schon längst wieder zum Establishment geworden. Das sozialethische Denken in vielen Kirchen des ökumenischen Rates bewegt sich seit Juli 1966 «von einer Ethik der Ordnungen zu einer Ethik der Wandlungen» (J.M. Lochmann) und bemüht sich nachdrücklich um eine Theologie der Revolution (P. Lehmann). Von Amsterdam bis einschließlich Uppsala hat sich der Ökumenische Rat der Kirchen jedoch mit den Menschenrechten befaßt. Die theologische Tendenz dieses Interesses könnte man etwa so zusammenfassen: Die Erklärung der Menschenrechte ist ein anthropologisches Minimum; die Theologie ist nicht dazu da, für diese Minimum-Anthropologie eine theologische Rechtfertigung zu leisten und sich damit zufriedenzugeben; sie soll dieses Minimum vielmehr als eine Aufforderung sehen, selbst zu einer noch schärferen Durchdenkung des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und Gemeinschaft überzugehen. Zu einseitig klingt die moralisierende Mahnung, die Kirche solle sich immer mit Scham daran erinnern, daß sie in fast jeder Hinsicht die Lehrerin des totalitären Staates gewesen sei (E. Brunner). In den Texten der Schrift ist der Mensch ein viel problematischeres Wesen, als die optimistische Erklärung der Menschenrechte vermuten lassen könnte. Das gilt auch von der Freiheit, zu der das Evangelium aufruft, gegenüber der Freiheit, die der Tenor der Menschenrechte ist.

Wenn über die Grundlegung der Menschenrechte auch keine Einstimmigkeit zu erreichen ist,[9] oder besser: wenn auch mehrere Wege möglich sind, auf denen man zur Anerkennung der Menschenrechte gelangen kann – das Wichtigste bleibt die *praktische* Anerkennung dieser Rechte.

III. MENSCHENRECHTE UND KIRCHENORDNUNG

Die Bemühung um eine Rechtsordnung, die grundsätzlich auf den Schutz der freien menschlichen Person gerichtet ist, muß auch in einer Kirchenordnung zum Ausdruck kommen. Man darf sogar erwarten, daß eine Kirchenordnung in diesem Punkt beispielhaft ist: Kirchenrecht sollte selbstverständlich lebendige Theologie des Rechtes sein.[10] Einige Beispiele, die die Menschenrechte in die Kirchenordnung hineinzustellen versuchen, sollen das illustrieren.

1. Eigenart der Kirchenordnung

Die Rechtsverhältnisse in der Kirchengemeinschaft haben ihren eigenen Charakter. Die Gläubigen stehen nicht nur in eigener autonomer Freiheit einander gegenüber, sondern in ganz persönlicher Verbundenheit mit dem Herrn und in ganz persönlicher Verantwortung ihm gegenüber. Die konstitutiven Faktoren dieser Gemeinschaft sind Akte, welche die Gemeinschaft im Namen und in der Person des Herrn begeht: Sakramente. Kirchenordnung hat als zentrale Aufgabe und zentrales Ziel, die Glaubensverantwortung des einzelnen und ihre Entwicklung zu schützen und zu garantieren. Kirchengemeinschaft als sakramentale Glaubensgemeinschaft bestimmt die Art und Aufgabe des Kirchenrechts.

2. Einzelne Rechte

a) Gleichheit und Brüderlichkeit.[11] Der erste Artikel der *Erklärung* sagt, daß alle Menschen frei und an Würde und Rechten gleich geboren werden. Sie sind begabt mit Verstand und Gewissen und sollen zueinander im Geiste der Brüderlichkeit stehen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Bedürfnis gehabt, die Tatsache des Evangeliums von der fundamentalen Gleichwertigkeit aller Gläubigen ausdrücklich neu festzustellen.[12] Die heutige bürgerliche Gesellschaft duldet es nicht, daß bestimmte Menschen Rechte haben, die eine persönliche Überlegenheit über andere bedeuten könnten. Von Rechts wegen anerkannter Personenkult wird abgelehnt. In diesem Punkt ist die Kirchenordnung nicht exemplarisch. Schüchterne Versuche der letzten Zeit,[13] einige Ansprüche auf Überlegenheitssymbole zu reduzieren, machten die Rückständigkeit der Kirchenordnung kaum kleiner. Die Kirchenordnung müßte aber alle Ansprüche, die eine prinzipielle Ungleichwertigkeit der Gläubigen (welche Aufgabe sie auch haben mögen) nahelegen könnten, radikal und entschieden ablehnen. Ansprüche auf Symbole mit liturgischer Bedeutung können nicht zu personverehrenden Symbolen, und erst recht nicht zu personverherrlichenden Symbolen ausgeweitet und erniedrigt werden.

b) Keine Diskriminierung! In Artikel 2 lehnt die Erklärung jede Form von Diskriminierung ab.[14] Zu diesem Punkt präsentiert sich die Kirchenordnung im allgemeinen viel günstiger. Rasse oder Hautfarbe sind im Kirchenrecht völlig irrelevant, und zwar rechtens. Zumal seit Pius XI. wird der

Aufbau eines volkseigenen Klerus und einer volkseigenen Hierarchie stark gefördert. Das kann für die Entwicklung junger Völker zu politischer Selbständigkeit mit Recht exemplarisch genannt werden. Geburt oder gesellschaftliche Abstammung geben rechtens nicht den geringsten Anspruch auf irgendwelche Vorrechte; bei Ernennungen und Wahlen für kirchliche Ämter und Aufgaben wird darauf auch in Wirklichkeit keine Rücksicht genommen. Das faktische Übergewicht der Italiener in den Kurienämtern ist rechtens durch internationale Besetzung zu ersetzen.[15] Eine kirchliche Diskriminierung wegen politischer Überzeugungen ist heute rechtens für illegitim erklärt, seitdem die Autonomie der Laien auf politischem Gebiet anerkannt worden ist.[16]

Wo es um Diskriminierung aufgrund des Geschlechts geht, fällt das Urteil über das Kirchenrecht weniger günstig aus. Die Stellung der Frau in der Kirchenordnung, vor allem auch der Ordensfrauen,[17] ist immer noch als schlechthin diskriminierend zu bezeichnen. Es ist dringend zu fordern, daß die noch immer bestehende, im Kirchenrecht verankerte Vormundschaft weltpriesterlicher Ordinarien oder Ordensoberen über Ordensfrauen, bis in Fragen des Ausgangs und der Kleidung, radikal abgeschafft und der Ordensfrau eine den männlichen Ordensangehörigen gleichwertige Stellung gegeben wird.

c) Gleicher Rechtsprechungsschutz.[18] Das Kirchenrecht kennt zwar den Grundsatz, daß zum Schutz jeden Rechts, das eine Person innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft hat, vor einem kirchlichen Gericht ein Prozeß angestrengt werden kann (Kanon 1667). Das vierte Buch des kirchlichen Gesetzbuchs enthält eine ausführliche Einteilung des Gerichtswesens und der Prozeßführung. Daß man vor dem Richter nicht gegen Verwaltungs- und Leitungsverfügungen der Ordinarien klagen kann (Kanon 1601), ist jedoch eine drastische Beschränkung dieses Prozeßrechtes. Theoretisch wird behauptet, daß dies lediglich bedeute, man könne vor dem Richter nicht gegen Verfügungen der Ordinarien wegen vermeintlich falscher Anordnung klagen, wohl aber wegen Verletzung eines Rechtes. In der Praxis kommt das aber nie vor. Gegen die Verfügung einer Leitungsinstanz kann man lediglich bei einer höheren Leitungsinstanz Beschwerde einlegen, also bei einer römischen Kardinalskongregation. Gegen die Entscheidung einer Kongregation konnte man bisher nur eine neue Verhandlung des Prozesses durch die Kongregation selbst beantragen; seit der letzten Kurienreform ist es jedoch möglich, gegen das Urteil eines römischen Kurienorgans Klage bei der Apostolischen Signatur zu erheben, wenn man meint, durch die Entscheidung in seinen Rechten verletzt worden zu sein.[19] Die Folge dieser ganzen Regelung war, daß die kirchlichen Gerichte vor allem Eheprozesse führten: Prozesse über echte Rechtsdifferenzen waren und sind äußerst selten.

Hinzu kommt, daß die Rechtspflege – wenn auch nicht nach der Theorie, wohl aber in der Praxis – sich wie eine Gunst der Obrigkeit gibt, ohne die Betroffenen vor sich geht und sehr oft in der Mitteilung eines nicht näher begründeten Urteils endigt. Damit wird die Rechtspflege unsauber. In einer sakramentalen Glaubensgemeinschaft ist es dringend erforderlich, daß für jedes Kirchenglied gegen jeden andern (wer er auch sei) und gegen jede Instanz ein deutlicher und offener Rechtsweg zum Schutz der eigenen kirchlichen Rechte offensteht. Auch der Grundsatz «Prima Sedes a nemine iudicatur» (Kanon 1556: Der Papst, die höchste Instanz in der Kirche, kann von keiner menschlichen Gewalt vor Gericht gezogen werden) ist in diesem Zusammenhang mehr zu nuancieren, wie bereits die Einsetzung der Apostolischen Signatur als Richter über Akte der römischen Kurienorgane andeutet.[20]

d) Unparteiische Rechtsprechung. Die Existenz und das gute Funktionieren unabhängiger und unparteiischer Rechtsprechung[21] ist ein Dienst an beiden Parteien und verhindert die Entstehung vieler Konflikte, die sonst unlösbar sind. Wenn z. B. der Bischof einen Konflikt mit einem seiner Priester hat und dieser meint, dadurch in seinem Recht verletzt zu sein, so ist es praktisch unmöglich, diesen Konflikt durch den Bischof selbst oder durch eine andere, vom Bischof abhängige Instanz beizulegen. Eine auch für die Gemeinschaft befriedigende Lösung des Streitfalls kann nur durch eine vom Bischof unabhängige, unparteiische richterliche Instanz gegeben werden. In dieser Hinsicht ist es fachlich nicht recht befriedigend, daß die apostolische Signatur – ein Kardinalskollegium – über die Handlungen von Kardinalskongregationen zu Gericht sitzt.

Was die *Erklärung* in Artikel 11 fordert, schließt im Kirchenrecht die Abschaffung der Amtssuspension «ex informata conscientia» ein (Kanones 2186 bis 2194). Für strafrechtliche Prozesse vor der Kongregation für die Glaubenslehre sind bei der Kurienreform einige dementsprechende Regeln gegeben worden.[22]

e) Achtung vor dem Privatleben. Garantie für die

Unverletzlichkeit des Privatlebens, wie sie in Artikel 12 der *Erklärung* formuliert wird, lenkt die Gedanken wieder auf die Ordensleute, vor allem die Ordensfrauen, die in der Kirchenordnung durch das Recht sehr ungenügend vor einer manchmal geradezu totalen Einmischung in ihre Privatdinge geschützt sind oder die unter Umständen und nach Regeln leben, die sogar ein Minimum an Privatleben unmöglich machen.

f) Gedankenfreiheit, Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit. Zu Beginn dieser Dokumentation wiesen wir schon darauf hin, wie Artikel 18 der *Erklärung* das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit beeinflußt hat. Das Konzil hat den Grundsatz der Religionsfreiheit als Freiheit von jedem gesellschaftlichen Zwang seitens der Obrigkeit bejaht. Die Erklärung spricht aber nicht von den Folgen dieses Grundsatzes für die innerkirchlichen Verhältnisse. Sie wird wenigstens zur Folge haben müssen, daß die kirchliche Gemeinschaft auf jede Berufung an den weltlichen Arm verzichtet (vgl. Kanon 2198).

Kirchenrecht als Ordnung sakramentaler Glaubensgemeinschaft setzt die freie Annahme des Glaubens voraus. Auch die Geltung des Kirchenrechts beruht auf dieser freien Glaubensannahme. Es ist sinnlos, ein Kirchenrecht Menschen als bindend aufzuerlegen, die an diese Bindung nicht glauben und an dieser Gemeinschaft keinen Anteil haben wollen.

g) Meinungsfreiheit und Freiheit der Meinungsäußerung. Wie diese Freiheit in Artikel 19 formuliert wird, setzt sie auch das Recht auf Information voraus.[23] In diesem Zusammenhang darf die Frage gestellt werden, ob die übliche kirchliche Politik, die zumal auf der Ebene der zentralen Kirchenleitung die Geheimhaltung als notwendig voraussetzt und nur bei Gelegenheit die Öffentlichkeit zuläßt, nicht besser umgekehrt werden sollte: so daß also die Öffentlichkeit als Notwendigkeit angenommen wird und Geheimhaltung nur bei Gelegenheit aus zwingenden Gründen auferlegt wird.

h) Koalitions- und Versammlungsfreiheit. Dieser in Artikel 20 der *Erklärung* formulierte Grundsatz ist im Kirchenrecht genügend gesichert. Im allgemeinen ist die Freiheit persönlicher Entscheidungen garantiert, vor allem für die Wahl des Ehepartners, die Wahl des geistlichen Standes und des Ordensstandes (Kanon 214; 542 § 2; 552 § 2; 572 § 1, 4; 973 § 2; 1020 § 2; 1074; 1081 § 1; 1087: 2352 und 2353). In der Konstitution über die Kirche und im Dekret über das Laienapostolat sind die Grundsätze über Koalitionsfreiheit, wie sie im Kirchenzusammenhang gelten, noch einmal ausdrücklich dargelegt.[24]

i) Demokratie. Das Recht, an der Regierung des Landes teilzunehmen und gleichberechtigt zu den Behördendiensten zugelassen zu werden, wie es in Artikel 21 der *Erklärung* formuliert wird, ist von der geltenden Kirchenordnung insoweit anerkannt, daß es keine Diskriminierung für die Zulassung zu den Leitungsdiensten gibt, mit Ausnahme der noch ungeklärten Frage nach der Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt. Das einzige Kriterium für die Zulassung zum Leitungsdienst ist übrigens die Eignung.

Von maßgeblicher Seite wurde die Erwartung ausgesprochen, daß sich auch in der Kirchenordnung demokratischere Regierungsformen entwickeln werden.[25] Dafür gibt es schon deutliche Anzeichen wie Konsultation von Klerus und Volk vor der Ernennung eines Bischofs, Beratung aller Ordensmitglieder vor der Revision einer Verfassung kirchlicher Ordensgemeinschaften,[26] die Einsetzung der Bischofssynode[27] sowie der Priesterräte und Seelsorgeräte.

Die Spannung zwischen der notwendigen Einheit miteinander und der Verbundenheit aller mit Christus kann durch keine Macht aufgehoben werden, auch nicht durch die demokratische Macht der Hälfte plus einem. Unentbehrliche Vorbedingung für eine Weiterentwicklung der demokratischen Leitungsformen in der Kirche ist denn auch die Weiterentwicklung des persönlichen Verantwortungsbewußtseins eines jeden vor dem Herrn.

j) Teilnahme am kulturellen Leben. In der Linie des Artikels 27 der *Erklärung* und der Ziffern 4 und 5 der *Christian Freedoms* liegt folgende Überlegung. Die Kirche als sakramentale Glaubensgemeinschaft sieht als Aufgabe der Beziehungen der Gläubigen untereinander und der Regelung dieser Beziehungen in einer Kirchenordnung die Entwicklung des Glaubenslebens in den einzelnen Gläubigen und in ihrer Gemeinschaft. Diese Entwicklung vollzieht sich zunächst in den Menschen selbst und in den Gemeinden, in welchen sie ihren Glauben gemeinsam bekennen. Die zentrale Leitung wird nur so weit regelnd für alle Kirchen auftreten, wie das für die Aufrechterhaltung der notwendigen Einheit erforderlich ist. Der Geist des Herrn hat die Freiheit, alle Kirchen zu inspirieren, wie er will. Die zentrale Leitung in der Kirche hat dieser Inspiration zu folgen und sie anzuregen; sie soll diese Inspiration nicht durch eigene Initiative ersetzen. Allerdings ist zu erwarten, daß die Koordination lokaler Entwicklungen in der einen Weltgemein-

schaft eine kritische Stellungnahme der zentralen Leitung zu dieser Entwicklung erforderlich macht. Bei Aufrechterhaltung aller rechtmäßigen Ansprüche auf Freiheit und Eigenart sollen die örtlichen Gemeinschaften für diese delikate Aufgabe der zentralen Leitung Verständnis haben und nicht zu einseitig die bremsenden oder (besser) die kritischen Wirkungen dieser Aufgabe als Konservativismus abstempeln. Die Verantwortung für die Entwicklung der katholischen Weltgemeinschaft liegt sicherlich auch bei jeder örtlichen Kirchengemeinschaft; aber gerade diese Verantwortung verlangt den Dialog und die Zusammenarbeit mit der zentralen Führung. In dieser Richtung kann die *Erklärung der Menschenrechte* inspirierend wirken, nicht nur bei einer neuen Kodifizierung der Rechte der Christen in einer neuen Kirchenordnung, sondern auch für das Wachstum eines Gemeinschaftsrechts, das sie schon vielen nationalen Gesetzgebungen inspiriert hat.

[1] Für diese Dokumentation hat das Generalsekretariat eine Studiengruppe gebildet mit den Herren J. Donders, Prof. P. Huizing und J. Rietmeijer.

Für die Dokumentationen über kirchliches Recht wird das von Prof. René Metz und Jean Schlick an der Straßburger Universität errichtete CERDIC unentbehrlich sein: Centre de Recherche et de Documentation des Institutions Chrétiennes. Beginnend im September 1969, läßt dieses Dokumentationszentrum jährlich eine Bibliografie über kirchliche Einrichtungen mit Stichworten in fünf Sprachen erscheinen. Dafür sowie für die Auswertung der Artikel wird man sich des Computersystems bedienen. Auch anglikanische, orthodoxe und protestantische Veröffentlichungen werden in diese Untersuchung einbezogen. Außerdem organisiert das CERDIC jährlich ein Kolloquium über die brennendsten juridischen Probleme. Im Mai 1970 soll es dabei um das Eheband gehen. – Adresse: CERDIC, Strasbourg (Frankreich), Place de l'Université 67.

[2] Zur Entstehungsgeschichte der Erklärung: Ph. de la Chapelle, La déclaration universelle des Droits de l'homme et le Catholicisme (Paris 1967) VIII und 490 (apologetische Tendenz); Commission of Human Rights, Report on the 21st Session (29. Jan.–19. Febr. 1968) (New York 1968) und seit 1946 das Yearbook of the United Nations; R. M. MacIver, Great expressions of human rights (New York 1950); G. Östreich, Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Wolfenbüttel 1961); J. P. Roche u. a., All men are created equal = The Franklin memorial lectures (Detroit 1966); P. Modinos, Introduction à l'étude des droits de l'homme (Straßburg 1963); L. Rubio Garcia, Hacia un nuevo orden internacional (Madrid 1968); über spezielle Organisationen und einzelne Konventionen s. die Liste im Bulletin of the International Commission of Jurist 32 (Dezember 1967) 8; ferner Human Rights and the United Nations Family (New York 1968); N. Luhmann, Grundrechte als Institution (Berlin 1965) weist darauf hin, daß die Pluriformität der Gesellschaft differenzierter wird, je mehr sich die Menschenrechte in unserer Gesellschaft ausdehnen und je tiefer sie in der sozialen Ordnung verankert werden, und daß trotzdem die Gesellschaft selbst – bei aller wachsenden Verschiedenheit – einen hohen Grad von Integration haben kann.

[3] Zwei Arten von Freiheit werden in dieser Aufzählung zusammengenommen: Freiheit *zu* (Punkt 1 und 2) und Freiheit *von* (Punkt 3 und 4), freedom of speech and expression; freedom of every person to worship God in his own way; freedom from want; freedom from fear.

[4] Vgl. unsere Dokumentation über das ethische Problem der Universitätsrevolution: Concilium 5 (1969) 405–415. Oft droht hier die Forderung eines Rechts auf alles und für jeden ein neuer Mythos zu werden: vgl. Le droit à la santé – mythe ou réalité = Sondernummer der Cahiers Laennec (März 1967).

[5] Dossier sur les droits de l'homme: Doc. Cath. (1949) 401–428; 478–490; ebd. November 1968, S. 1999; Sondernummer Lumen Vitae 23,4 (1968) 593–674; J. Maritain, Les droits de l'homme et la loi naturelle (New York 1943); L. de Naurois, Introduction à l'étude des droits et libertés de l'homme: Revue de Droit Can. 14 (1964) 221 bis 240; C. van Boven, Rechten van de mens op nieuwe paden (Deventer 1968); R. R. K. A. Gardiner, Christianity and Human Rights: The Ecumenical Review 20 (Oktober 1968) 404–409; O. F. Nolde, Human Rights in Retrospect – a contemporary appraisal: ebd. 395 bis 403; Sister Marg. Row, Cloistered Human Rights: New Christian 83 (Nov. 1968) 6; A. Messineo, La promozione dei diritti dell'uomo: Civiltà Cattolica 119, 2843 (Dezember 1968) 478–482; Bene commune e diritti del'uomo alla 39a Settimana sociale dei Cattolici Italiani: ebd. 2840 (Okt. 1968) 105–109. Wegen ihres positiven Einflusses auf die Redaktion der Erklärung müssen unbedingt zwei katholische Organisationen ausdrücklich genannt werden: die Weltorganisation der katholischen Frauen, vertreten durch O. Schäffer und M. de Romer, und die internationale Vereinigung christlicher Gewerkschaften, vertreten durch A. Vanistendael.

[6] Message du Pape Paul VI à la conférence de Téhéran: Doc. Cath. 1517 (19. Mai 1968) 881–884; Sacramentum Mundi – Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. 3 (Freiburg 1969) 418–424 bietet aus der Feder von J. M. Diez Alegría einen interessanten Übersichtsartikel, in dem er die Menschenrechte mit den Enzykliken vor allem von Leo XIII. und Pius XII. in Verbindung bringt. Gleichzeitig wird hier deutlich, wie mit «Pacem in terris» Johannes' XXIII. eine lange und schwierige Dialektik zwischen dem kirchlichen Denken und den Ideen der Aufklärung und der Französischen Revolution zu einer positiven Synthese reift, die ihr Echo in verschiedenen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils findet (Mission, Religionsfreiheit, nichtchristliche Religionen, Gaudium et Spes).

[7] Der Delegierte des Libanon, der orthodoxe Ch. Habib Malik, hat bei der Redaktion der Erklärung ohne Unterlaß darauf bestanden, daß die Formulierung der Erklärung in Übereinstimmung sein müsse mit der Auffassung von der menschlichen Würde; A. Verdoodt, Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme (Löwen 1964).

[8] Message from the president of the World Council of Churches for Human Rights Day: The Ecumenical Review 21,2 (April 1969) 167–168; U. Scheuner, Zum Jahr der Menschenrechte: Luther. Monatshefte (1968) 616–619; J. de Graaf, Theologische achtergronden van het manifest van de rechten van de mens: Rondom het Woord 11,1 (Februar 1969) 47–57; A. J. Rasker, De universele Verklaring aangaande de rechten van de mens – axioma of experiment?: De Rechten van de Mens (Leiden 1968); O. F. Nolde, «Free and Equal» (Genf 1968); W. Dantine, Verantwortung für das Recht als Forderung des Glaubens: Evangelische Theologie 29,1 (Jan. 1969) 24–40.

[9] Wie verschiedenartig die Meinungen über die Grundlegung der Menschenrechte sind, kann man am besten in Le fondement des Droits de l'homme – Actes et entretiens de l'Aquila vom 14. bis 19. Sept. 1964 erkennen (Florenz 1966), vor allem in den Beiträgen von C. Perelman, N. Bobbio, L. J. Russel, A. G. M. Melsen und J. Hyppolite. Eine vorherige Befragung der Teilnehmer ergab, daß niemand das Fundament in einer natürlichen oder transzendenten Ordnung sehen wollte. Jeder war aber ebensosehr davon überzeugt, daß diese Rechte nicht nur durch ihren historischen Charakter gerechtfertigt werden können. Von sowjetischer Seite wird größerer Nachdruck auf die gesellschaftlichen Grundrechte gelegt als auf die Freiheitsrechte; siehe R. Cassin, Twenty years after the Universal Declaration: Journal of the International Commission of Jurists (Dez. 1967) 6–7.

[10] A. M. Rouco Varela, Was ist «Katholische Rechtstheologie»?: Archiv für kath. Kirchenrecht 135 (1966) 530–543.

[11] Die zusammenfassenden Titel sind dem Werk von Ph. de la Chapelle entlehnt, aaO.

[12] Dogmatische Konstitution über die Kirche (Zweites Vatikanisches Konzil) Nr. 32.

[13] Der lateinische Text «Ut sive sollicite» erschien im Osservatore Romano vom 6. April 1969; s. auch Doc. Cath. 51, Nr. 1538 (20. April 1969) 364–366.

[14] CLSA (Canon Law Society of America), A Symposion on a Declaration of Christian Freedoms sponsored by CLSA and The Cath. University of America: Washington DC (Oktober 5–6, 1968), Towards a Declaration of Christian Freedoms: «All members of the Church are entitled to all rights and freedoms of Christians without discrimination on the basis of race, color, sex, birth, language, political opinion, national or social origin»; J. Beyer, De iuribus humanis fundamentalibus in statuto iuridico christifidelium assumendis: Periodica 58 (1969) 29–58; J. Delanglade, Nécessité et urgence de la réforme du droit canon: Études (Juni 1969) 894–905. Interessant ist die Feststellung, daß die Kommission für die Erklärung der Menschenrechte Schwierigkeiten hatte, als sie die juridische Gleichwertigkeit ehelicher und unehelicher Kinder erklären wollte. Den Vorschlag, unehelichen und ehelichen Kindern dieselben Rechte zuzuerkennen, konnte sie nicht durchsetzen, obwohl die sowjetischen Länder, die skandinavischen Staaten und Südamerika dafür waren; sie hat sich schließlich mit dem gleichen sozialen Schutz (Art. 25,2) zufriedengeben müssen. Siehe dazu V. Saario, Study of discrimination against persons born out of wedlock (New York 1967) 16–20 und 191–193.

[15] Apostolische Konstitution «Regimini Ecclesiae Universae»: Doc. Cath. 49 (3. Sept. 1967) 1500, 1442–1473; Decretum de Pastorali Episcoporum munere in Ecclesia «Christus Dominus»: «... optantur ut eorum membra, officiales et consultores necnon legati Romani Pontificis... ex diversis Ecclesiae regionibus assumantur» (Nr. 10).

[16] Dekret über das Laienapostolat Nr. 7, 13, 14.

[17] M. Rowe, Cloistered human Rights: New Christian aaO.; V. M. Walsh, Pacem in terris, the religious sister and the revision of canon Law: The Jurist (1966) 460–464.

[18] Declaration of Christian Freedoms: «All members of the Church have a right to effective remedies for the reddress of grievances and the vindication of their rights» (Nr. 10).

[19] Apostolische Konstitution «Regimini Ecclesiae universae» (Nr. 106); Doc. Cath. 49 (3. September 1967) 1500, 1468.

[20] K. A. Fink, Zum Thema: Papstabsetzung im Mittelalter: Theol. Quart. 149,2 (1969) 185–189.

[21] Die Artikel 9–11 der Erklärung zeigen eine auffallende Ähnlichkeit mit der Verteidigung der Freiheit der Theologie, die von einigen Theologen dieser Zeitschrift Concilium ausging.

[22] Apostolische Konstitution usw. (Anm. 19), Nr. 36.

[23] Es gibt schon mehrere Erklärungen über die Freiheit der Christen. Wir haben in dieser Dokumentation bereits mehrere Male auf die abgewogenen Formulierungen der Canon Law Society of America hingewiesen. Daneben ist man auch zu einer Formulierung der Rechte des Theologen übergegangen; es gibt eine Formulierung von Stanley I. Stuber, der dreizehn Jahre Vorsitzender der Commission on Religious Liberty der Baptist World Alliance war: Universal Declaration of Rights for theologians, die es schwer haben wird, anerkannt zu werden, da sie außer Rechtsformulierungen auch bestimmte theologische Auffassungen voraussetzt. In Spanien hat man sowohl von konservativer wie von fortschrittlicher Seite aus Erklärungen über die Freiheit der Theologen verbreitet, nach Muster und aus Anlaß der Erklärung über «Die Freiheit der Theologen und der Theologie» vom 13. Dezember 1968, die vom Concilium ausging: M. Acalá, Declaraciones de teologos: Razón y Fe 854 (März 1969) 246–252. Eine gewisse Nüchternheit bei der Abfassung neuer Erklärungen scheint geboten zu sein, wenn man nicht zum Gegenteil von dem kommen will, was man anfangs beabsichtigte; vgl. ders., La Iglesia y la información: aaO. Nr. 852 (Januar 1969) 14–17; Freiheit des Denkens im kirchlichen Raum: Wort und Wahrheit 24 (Mai/Juni 1969) 195–205.

[24] «Lumen Gentium», Nr. 37; Dekret über das Laienapostolat, Kap. 5; Otto ter Reegen, Die Rechte des Laien: Concilium 4 (Oktober 1968) 568–574.

[25] H. Küng, Mitentscheidung der Laien in der Kirchenleitung und bei kirchlichen Wahlen: Theologische Quartalschrift 149,2 (1969) 147–165. In scharfem Widerspruch zu der hier vorgetragenen Theorie und dem oben unter c) Behandelten stand die Liste, die Illich vorgelegt wurde: J. M. D(omenach), Illich au Saint Office: Esprit 37,5 (Mai 1969) 922–924; Le questionnaire «Illich»: La Revue Nouvelle 25,3 (März 1969) 313–324; Nat. Cath. Rep. 5,16 (12. Februar 1969) 6.

[26] Motu Proprio «Ecclesiae Sanctae» vom 6. August 1966.

[27] F. Klostermann, Die überstaatlichen Bischofskonferenzen: Concilium 4 (Oktober 1968) 609–612.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Strategie - europäisch?

Möglichkeiten einer deutsch-französischen und europäischen Verteidigung: Beiträge von General Paul Stehlin · General Johann A. Graf Kielmansegg · General André Dulac · Oberst H. Buksch · Oberst Michel Garder · General Gerd Schmückle ·
U. a. lesen Sie von Michel Drancourt: Eine Moral für das industrielle Zeitalter ·
Léo Moulin: Gegen die Verleumdung der Verbrauchergesellschaft

Dokumente

Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit

Heft 4 · 25. Jahr · August 1969 · Einzelheft 3.– DM

Jährlich erscheinen 6 Hefte · Umfang je 96 S. · Jahresbezugspreis 15,– DM, Schüler und Studenten 10,– DM zuzügl. Versand · Auf Wunsch kostenloses Probeheft bei Ihrem Buchhändler oder Verlag der Dokumente.
5 Köln 1, Hohenstaufenring 11

Vorwort

«Die Vorstellungskraft ist die Stimme der Kühnheit. Wenn in Gott etwas Göttliches ist, dann daß er gewagt hat, alles in seiner Vorstellungskraft zu ersinnen.»[1] Ich bin nicht sicher, ob viele Gläubige diese Erklärung von Henri Miller unterschreiben würden. Das Bild, das sie sich von Gott machen, paßt viel besser zu Begriffen wie Vernunft und Gesetz als zur schöpferischen Vorstellungskraft. Doch Ereignisse der jüngsten Vergangenheit geben Anstoß zur Überlegung: Die Vorstellungskraft erhebt Anspruch auf erneute Anerkennung. Sie ist keine niedere Form des Herantretens an die Wirklichkeit, die Welt oder den Mitmenschen, sondern eine notwendige Form unserer Ausdrucks- und Kommunikationsweisen. Unsere Zivilisation ist zu rational und technisiert, sagt man. Und nun erinnert man sich daran, daß der Mensch nicht nur und ausschließlich Vernunft ist. Das vorliegende Heft ist der Aufwertung der Vorstellungskraft, des bildlich-anschaulichen Denkens, gewidmet. Es hat nicht die Absicht, Studentenunruhen und marcusianische Theorien zu einem Ansatzpunkt für eine Apologetik zu machen. Es will – viel ehrlicher – zeigen, daß wir als Gläubige von einer Säkularisierung angefressen sind, die uns dazu bewogen hat, aus Konformismus aufzugeben, was in jeder Gottbegegnung mitbeschlossen liegt, gleich wie ihr konkreter kultureller Ausdruck sein mag: die Zweckfreiheit, die der ästhetischen und poetischen Erfahrung verwandt ist.

Das Wort «Säkularisierung» ist modern. Es bezeichnet eine objektive und kollektive Bewegung, in der die Menschheit sich für ihre individuellen und sozialen Verhaltensweisen von den kirchlichen Vorschriften frei macht oder – noch radikaler – jede transzendente Norm für die Ausrichtung ihres Denkens und Lebens aufgibt. Zweifellos ist die Säkularisierung zum guten Teil eine berechtigte Befreiung von ungebührlichen Nötigungen von seiten der Kirchen oder religiöser Ideologien. Dieses Phänomen ist in dem Maße für das Christentum ein Segen, in dem es uns zwingt, dem wahren Gott alle Götzenmasken abzureißen, die wir ihm aufgesetzt haben. Doch wäre es naiv, wollte man an die Neutralität des Phänomens der Säkularisierung glauben: Seine Mehrdeutigkeit rührt nicht, wie viele Männer der Kirche allzu gern glauben, von der Befreiung von der kirchlichen Autorität her, sondern von dem gleichsam totalitären Überwiegen einer einzigen Form des Herantretens an die Wirklichkeit: der Form der wissenschaftlich-technischen Vernunft.

Dieser Motor der Säkularisierung in den westlichen Ländern entwertet die übrigen Ausdrucksformen des menschlichen Geistes. Gültigkeit und Wert werden hinfort an dieser modernen Herrschaft der Vernunft gemessen. Das hat Folgen, die in jüngster Zeit stark hervorgehoben worden sind: den Aufbau einer ganzen Zivilisation um Schlüsselbegriffe wie Produktivität, Rentabilität, Leistung. Geben wir zu, daß aus politischen oder anderen Beweggründen manche Leute dazu neigten, Ergebnisse partieller Analysen zum Slogan zu machen. Doch bleibt die Tatsache, daß das eben charakterisierte Übergewicht den Menschen um gewisse Ausdrucksformen bringt, die ihm ebenso notwendig erscheinen wie das Brot.

In Anpassung an diese Haltung verwandeln die Gläubigen Glauben in Aktion und liturgische Feier in Unterweisung. So werden wir Gefangene einer rationalen Form, für die Zweckfreiheit Sinnlosigkeit bedeutet. Unter diesem Einfluß einer einzigen Form der Beziehungen zur Welt und zu den Mitmenschen wird die alles beherrschende Umwandlung der Säkularisierung zum «Säkularismus»: Gott wird ausgeklammert. Die Grenzen der «Säkularisierung» unter rationalistischem Vorzeichen werden immer wieder von der Öffnung des sprachlichen Ausdruckes zum Symbol vor Augen geführt. Vielleicht könnten die Kirchen, wenn sie dafür Zeugnis geben, daß der Mensch nicht von der «Vernunft» noch von der Produktion allein lebt, auch heute noch einen kulturellen Einfluß geltend machen. Ich muß an das denken, was Henri Miller von seinem Freund Ulrich schreibt – wünschen wir, man könnte dasselbe von jedem Gläubigen sagen –: «Ich danke Gott, daß er niemals seine Fähigkeit zu verehren und anzubeten verloren hat. Denn selten sind die geborenen Anbeter.»[2]

CHRISTIAN DUQUOC[3]

[1] H. Miller, Sexus (Paris 1968) 452.
[2] Ders., Plexus (Paris 1962) 14.
[3] Kurzbiographie Seite 726.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Beiträge

René Rémond

Die geistige Krise in der Konsumgesellschaft

Seit einigen Jahren werden die Gesellschaften, die wirtschaftlich am besten dastehen und kulturell am meisten fortgeschritten sind, von Revolten erschüttert, die von Land zu Land sich gleichen. Unsere Zivilisation macht offensichtlich eine tiefe Krise durch, die ihre Grundlagen und Anschauungen in Frage stellt. Unter den verschiedenen Zügen, die unsere Gesellschaften charakterisieren, tritt einer hervor, der nach allgemeiner Ansicht entscheidend ist und um den sich alle kritischen Bemerkungen kristallisieren: die Bedeutung des Konsums. Darum äußert man bis zum Überdruß immer wieder den Gedanken, daß die Konsumgesellschaft heute kontestiert werde. Konsum und Kontestation bilden somit das Begriffspaar, um das sich sowohl die für die heutige Welt konstitutiven soziologischen Phänomene als auch die ideologischen Strömungen drehen, die sie erschüttern.

Uns Christen ist es aufgegeben, die geistige Bedeutung jedes Ereignisses zu entziffern und die «Zeichen der Zeit» zu prüfen, und so fragen wir uns mit Recht nach den tiefern Ursachen dieser Krise und nach ihren allfälligen Auswirkungen auf religiösem Gebiet. Bei vielen Christen ist der Gedanke – oder die Hoffnung – verbreitet, daß es sich um eine geistige Krise handelt. Die Sympathie, die einige den Revolten entgegenbringen, entspringt sicherlich stark dieser Sicht der Dinge. Aber gerade deshalb, weil die Christen von Natur aus dazu neigen, alle möglichen Phänomene, obwohl diese zuweilen nichts mit dem Christentum zu tun haben, ohne weiteres zu «taufen», wird man sich davor hüten, allzurasch auf den geistigen Charakter der jetzigen Krise zu schließen. Auf jeden Fall darf die Interpretation nicht der Analyse vorauseilen. Erst auf Grund einer vorurteilslosen Betrachtung der Dinge wird man es wagen dürfen, Hypothesen über den metaphysischen Sinn der Krise unserer Gesellschaft aufzustellen. Damit ist der Weg für unser Vorgehen vorgezeichnet: Erstens müssen wir die objektiven Wesenszüge der heutigen Kontestation herausarbeiten und insbesondere bestimmen, welche Aspekte der modernen Gesellschaft am radikalsten in Frage gestellt werden; sodann müssen wir versuchen, die psychologischen Komponenten der Kontestation zu ermitteln. Wir werden somit von der Soziologie auf die Sozialpsychologie und auf die Ideologie übergehen; diese werden uns vielleicht an die Schwelle einer eigentlich religiösen Reflexion führen.

I. Die objektiven Wesenszüge der heutigen Kontestation

Weil die Infragestellung in Mode ist, wollen wir unsere Kritik mit einer Überprüfung des Begriffs der Konsumgesellschaft beginnen. Daß dieser Ausdruck aufgekommen ist und sich in kürzester Zeit als der Begriff durchgesetzt hat, der die heutige Gesellschaft am treffendsten kennzeichnet, reicht nicht hin, ihn intellektuell zu legitimieren. Man ist berechtigt, zunächst in Zweifel zu ziehen, daß er den entscheidendsten Aspekt der heutigen Gesellschaftsrealität in ihrer spezifischen Neuheit zum Ausdruck bringt, und man kann sich sodann fragen, ob sich die Kontestation gerade gegen diesen Wesenszug richte.

1. Die unbegrenzte Produktionskapazität

Wir brauchen uns nicht lange dabei aufzuhalten, daß diejenigen, die den Platz, den der Konsum in unsern Gesellschaften einnimmt, am schärfsten kritisieren, nicht unbedingt die sind, die davon am wenigsten profitieren. Diese Art der Kontestation ist nun einmal gang und gäbe und beweist noch nicht, daß die erhobenen Forderungen nicht doch berechtigt sind. Beachtenswerter hingegen ist der Widerspruch, der darin liegt, daß man dem Konsum den Prozeß macht und anderseits darnach trachtet, alle an ihm teilnehmen zu lassen. Den Konsum einschränken, heißt alle zur *austerity* verurteilen. Alle Gesellschaften, und gerade auch die primitivsten, sind Konsumgesellschaften. Die am weitesten entwickelten Gesellschaften zeichnen sich eben dadurch aus, daß sie imstande sind, einen Teil der Güterproduktion dem unmittelbaren Verbrauch zu entziehen, um ihn zu investieren und für die Zukunft aufzusparen. Mehr als durch den Konsum ist die moderne Gesellschaft durch die unbegrenzte Produktionskapazität, durch die Möglichkeit, neue Güter zu schaffen, charakterisiert. Die Verbrauchszunahme ist nur die Kehrseite der Produktionszunahme und wird durch den Fortschritt der Technik und der Industrialisierung er-

möglicht. Im Konsum das entscheidende Wesensmerkmal der heutigen Gesellschaft sehen, heißt den Teil für das Ganze nehmen und eine bloße Folge mit den eigentlich konstitutiven Faktoren verwechseln. Mit dem gleichen Recht könnte man auch von technisierter Gesellschaft, Industriegesellschaft oder verstädterter Gesellschaft reden.

2. Konsum als Symbol

Mit dieser wenn auch so notwendigen Klärung des Begriffs ist dieser nicht gänzlich zurückgewiesen. Wenn auch das Konsumphänomen nicht das entscheidendste ist, so hängt es doch mit den andern Phänomenen zusammen und bildet in den Augen der öffentlichen Meinung deren Inbegriff. Daß diese es für wichtiger hält als die andern Merkmale, ist bezeichnend: wenn auch nicht Ursache, ist es doch Symptom einer Lage der Dinge, die Kritik und Revolten hervorruft. Nur dürfen wir uns nicht darauf beschränken, bloß den Konsum zu analysieren und zu deuten, betrifft doch gerade die Kritik, die dem Protest gegen die sogenannte Konsumgesellschaft zugrunde liegt, andere Aspekte.

3. Das Rentabilitätsdenken

Die Kritik richtet sich im Grunde gegen eine Gesellschaftsordnung, worin die meisten Tätigkeiten von der Forderung bestimmt sind, daß sie rentieren müssen. Gleichgültig um welche Gesellschaftsform es sich handelt, ist die Entstehung der modernen Volkswirtschaft dadurch charakterisiert, daß man von einer Hauswirtschaft, worin kleine Gemeinschaften nach Möglichkeit selbst für das elementar Notwendige sorgten, zu einer Handelswirtschaft überging, worin der Güteraustausch durch den Mechanismus des Geldes geregelt wird. Dies bildet auf der Ebene der Güterproduktion das Gegenstück zu dem, was für die zwischenmenschlichen Beziehungen in der staatlichen Gesellschaft der Übergang von einem Netz persönlicher Beziehungen zur Errichtung einer von einem unpersönlichen Apparat verwalteten Rechtsordnung war, worin für alle ohne Unterschied der Person die gleichen Regeln gelten. In dieser Parallele liegt mehr als eine bloße Analogie: die Kritik, die sich gegen die sogenannte Konsumgesellschaft richtet, betrifft zugleich das wirtschaftliche und das politische Denken. Sie wirft beidem vor, die Einmaligkeit der Person zu mißachten und diese in ein anonymes System zu zwingen, das als unmenschlich empfunden wird, weil es die individuellen Besonderheiten nicht berücksichtigen will.

Die Situation wird noch erschwert durch die Entwicklung auf dem Gebiet der Wohnverhältnisse. Die Konzentration großer Menschenmassen auf einem begrenzten Raum, die Bildung dessen, was man mit einem bezeichnenden Wort die großen Wohnblöcke nennt, die Ersetzung des Privathauses durch die Mietwohnung führen zu einer psychischen Mutation. Wenn auch der Zusammenbruch der traditionellen kleinen Gemeinschaften den Einzelmenschen von der oft drückenden Bevormundung sowie dem Zwang zum Konformismus befreit und seiner Initiative freien Spielraum gibt, so verschärft sich anderseits das Gefühl der Isolierung. Dies ist das den Soziologen vertraute Phänomen der «solitären Menge». Die Kontestation erwächst nicht nur aus dem Anreiz zum Konsum, sondern auch aus dem schmerzlichen Gefühl des Alleinseins. Sie lehnt sich ebensosehr gegen die Unstimmigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen auf wie gegen ihre Unterordnung unter die Sachwelt. Wenn wir für einmal von der Reihenfolge der Etappen, die wir auseinanderhalten wollen, absehen und bereits einen Blick auf die geistige Lage richten, so ist dieses Aufbegehren gegen die Unmenschlichkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen von diesem Gesichtspunkt aus nicht der uninteressanteste Aspekt.

4. Die Phänomene psychologischer Ordnung

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: zum Aufkommen des Gelddenkens, zur Forderung der Rentabilität. In unserem Wirtschaftssystem ist die Rentabilität das ausschlaggebende Kriterium. Es geht hierbei um Leben und Tod: ein Unternehmen, das keine Rendite mehr herauswirtschaftet, ist dem Untergang geweiht. Im Wettstreit zwischen Regionen und Nationen, den der unablässige technische Fortschritt immer hektischer werden läßt, ist das gleiche der Fall. Darum wird alles diesem Imperativ untergeordnet, dem niemand sich entziehen kann. Doch nicht nur dieser objektive Zwang wirkt sich zugunsten eines größeren Leistungsstrebens aus, das oft jede andere Rücksicht ausschließt. Der Einfluß psychologischer und ideologischer Faktoren wirkt in der gleichen Richtung. In dieser Beziehung ist in den letzten Jahrzehnten in unseren alten Gesellschaften ein großer Wandel eingetreten (dieser macht sich weniger bemerkbar in einer Gesellschaft wie der der Vereinigten Staaten, auf der nicht das Gewicht einer mehrere Jahrhunderte alten Tradition lastet).

Während Jahrhunderten trugen unsere Gesellschaften immer noch stark das Gepräge ihrer bäuerlichen Ursprünge und der Überlieferung der griechisch-lateinischen Zivilisation. Beide wirkten zusammen, um ein Ideal der Stabilität und der Dauer hochzuhalten, das allzu rasche und allzu tiefgreifende Veränderungen ausschloß. Die Weisheit stellte das Sein über das Haben, die Moral lehrte, nicht von den Dingen abhängig zu sein und sich mit Wenigem zu begnügen; zum Vorbild hingestellt wurde der Bauer, der selbst für seine Bedürfnisse aufkam und weder etwas borgte noch einen Kredit aufnahm. Nun aber haben die Industrialisierung, die stets wachsende Wichtigkeit des Kredits für die Ankurbelung der Wirtschaft nachträglich zu einer Revolution der Geisteshaltung geführt: die endlose Expansion ist zum Ziel der Gesellschaft geworden. Statt der überlieferungsgemäßen Stabilität gilt jetzt der Einsatz der verfügbaren Mittel als Ideal, statt des Beharrens der Fortschritt, der sich nach der wachsenden Quantität der verfügbaren Mittel richtet. Auch das Wertsystem hat sich dem produktiven Leistungsstreben untergeordnet.

Dort, wo sich die technischen Anforderungen der modernen Industriewirtschaft mit den psychologischen Konsequenzen dieser Revolution der Geisteshaltung treffen, ist das Phänomen des Konsums angesiedelt. Einerseits ruft die Produktion dem Konsum. Mehr: sie bedarf seiner. Ein Nachlassen der Nachfrage zieht unweigerlich eine Einschränkung der Produktion und die fortschreitende Lähmung der ganzen Maschinerie nach sich. Darum muß man zu größerem Verbrauch anreizen. Anderseits wird die Möglichkeit, zu konsumieren, d. h. der Besitz genügender Mittel, um sich soviel leisten zu können, als man Lust hat, für die Einzelperson immer mehr zum Maß des gesellschaftlichen Aufstiegs und der Selbstentfaltung.

5. Das Publikationswesen

Dieses Zusammentreffen von Notwendigkeiten technischer Ordnung und Phänomenen psychologischer Ordnung ist nirgends deutlicher wahrzunehmen als auf dem Gebiet des Publikationswesens. Es ist kein Zufall, daß die Kontestation sich besonders aggressiv gegen die Massenmedien gewandt hat. Zweifellos ist die Reklame für den guten Gang der modernen Wirtschaft unerläßlich, und selbst diejenigen Wirtschaftssysteme, die sich als von den Zwängen des liberalen Kapitalismus befreit ausgeben, sind verpflichtet, sie zu verwenden, um den Güterverkehr zu sichern und zwischen Angebot und Nachfrage, Produktion und Konsum eine Verbindung herzustellen. Selbst wenn es nur Ausdruck einer funktionellen Notwendigkeit ist, weist das Publikationswesen einige Charakterzüge unserer Gesellschaft auf und die gegen es vorgebrachte Kritik deckt auch ein ganzes Bündel von Aspirationen auf. Die Reklame reizt dazu an, mehr zu konsumieren. Sie weckt Bedürfnisse oder macht sie bewußt. In der Vergangenheit kritisierte man sie besonders vom wirtschaftlichen Standpunkt aus. Man machte ihr den Vorwurf, die Einzelperson zu überflüssigen Käufen zu verleiten und die Mittel, von denen man einen bessern Gebrauch machen könnte, für unnütze und unproduktive Ausgaben zu vergeuden. Gerade deswegen, weil sich heute die Kritik gegen die wirtschaftlichen Imperative wendet, sind ihre Motive jetzt weniger wirtschaftlicher als psychologischer Natur und beziehen sich mehr auf die Person als auf die Dinge. Das Publikationswesen wird für gefährlich angesehen, weil es die Ausübung unserer Freiheit bestimmt: es schafft Bedürfnisse, zu deren Sklaven es uns macht. Die wachsende Bedeutung, zu der das Reklamewesen im täglichen Leben gelangt, erscheint gleichsam als Symbol der Abhängigkeit der Einzelperson von Nützlichkeitserwägungen.

6. Das Bildungswesen

Ein anderer Punkt des Feldes der Gesellschaftsinstitutionen und -praktiken, das Bildungswesen, zieht ebenfalls einen ansehnlichen Teil der an der sogenannten Konsumgesellschaft geübten Kritik auf sich. Man verdächtigt es, Verbraucher heranziehen zu wollen, Kunden zu züchten, die mit dieser Ordnung einiggehen. Haben nicht einige, die offensichtlich von der Geschichte der Unterrichtsinstitutionen keine Ahnung haben, sich sogar eingeredet, die Examina seien eine Erfindung der liberalen Gesellschaft, um schon möglichst früh das Konkurrenzstreben einzupflanzen? Der schulische Wettstreit wäre demnach nur das Einspuren in die Reflexe der Marktwirtschaft. Gehen wir über das maßlos Übertriebene einer solchen Deutung hinweg und merken wir uns nur, woher sie inspiriert ist: sie zeugt von einer Geisteshaltung, die bis in die von der Wirtschaft abgelegensten Gebiete hinein die Gefahr wittert und sich dagegen wehrt, daß das Streben nach möglichst großer Produktivität, Rendite und Leistung, das die modernen Gesellschaften charakterisiert, ausschließliche Geltung hat.

II. DER GEISTIGE SINN

Wir haben einige Hauptvorwürfe gegen die sogenannte Konsumgesellschaft namhaft gemacht und gleichzeitig einzelne Grundzüge genannt, die diese Gesellschaft charakterisieren. Somit ist der Zeitpunkt gekommen, um zur zweiten Etappe unserer Abhandlung überzugehen: zur Frage nach dem geistigen Sinn dieser radikalen Infragestellung der Formen und Postulate unserer kollektiven Existenz.

1. Die gesellschaftlich-politische Bedeutung

Auch wenn dadurch unsere Schlußfolgerungen weiter hinausgeschoben werden, ist es doch methodisch angezeigt, vor der Beantwortung der Frage nach dem geistigen Sinn die gesellschaftlich-politische Bedeutung zu prüfen. Man kommt um diese Ebene der Zwischenwirklichkeit nicht herum. Für gewöhnlich ist es nicht das Geistige, das unmittelbar die Kritik hervorruft; selbst wenn dem Prozeß gegen unsere Gesellschaft geistige Erwägungen zugrunde liegen, so werden diese von den daran Beteiligten nicht immer bewußt wahrgenommen. Und ob sie sich nun dessen bewußt sind oder nicht, liegt ihre Kritik in einer politischen Perspektive und Sinnrichtung, die ihre Orientierung ändern können.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist es ohne Zweifel entscheidend, daß die Kritik gegenüber der Wohlstandsgesellschaft ambivalent ist, d. h. daß sie gegensätzlich interpretiert werden kann und daß sich aus den von ihr vorgebrachten Gründen entgegengesetzte Folgerungen ziehen lassen. Die Infragestellung der Ziele und Handlungsweisen unserer Gesellschaft kann gewiß Sprungbrett zu einem Aufschwung zu einer menschlicheren, für die Entfaltung der Person günstigeren Gesellschaft sein. Wenn sie aber nicht sich selbst und ihren Postulaten gegenüber ebenso scharf kritisch ist wie der bestehenden Ordnung gegenüber, so kann sie ebensogut Ausgangspunkt einer Oppression sein, welche die Tätigkeit des Geistes erstickt. Das gleiche ist zu sagen inbezug auf den Fortschritt der Gesellschaft: In der gegenwärtigen Krise tritt der Wille zutage, die Gebrechen der heutigen Gesellschaft zu überwinden; es kann sich aber darin ebensogut ein Widerstreben gegen die vorzunehmende Anpassung und ein Sehnen nach der Rückkehr der früheren Lage der Dinge äußern. Diese Krise wäre nicht die erste dieser Art; jedesmal, wenn die Gesellschaft in rascher Umgestaltung begriffen war, hat ihre überstürzte Mutation ähnliche Reaktionen hervorgerufen. Gewisse Äußerungen der gegenwärtigen Krise gleichen auffallend den Reaktionen, die einst durch den Übergang zum Industriezeitalter hervorgerufen wurden. Die summarische Verurteilung des Publikationswesens oder der Rendite erinnern an die Gewalttätigkeiten gegen die Maschinen. Solche Reaktionen, die durchaus verständlich sind, dürfen nicht zum Vorbild erhoben werden. Sie sind nicht zukunftsträchtig, sondern anachronistische Verhaltensweisen, primitive Reaktionen. Daß man diese Ambivalenz anerkennt, ist nicht ohne Bedeutung für die geistige Bewertung des Phänomens. Der Christ hat nicht das Recht, gänzlich vom Zusammenhang abzusehen, der dem, was er beurteilt, seinen Sinn verleiht. In der Vergangenheit haben die Christen aus Nachsicht gegenüber einer Geisteshaltung, mit der sie liebäugelten, sich allzuoft auf aussichtslose Unternehmungen eingelassen.

2. Die geistigen Wurzeln

Wir haben nun noch kurz nach den geistigen Wurzeln der heutigen Krise zu forschen. Es macht dabei wenig aus, ob diese Wurzeln den Betreffenden klar bewußt sind oder nicht. Bekanntlich liegt in den personalen Motivierungen und Haltungen mehr, als ihre Urheber darüber wissen und darüber sagen könnten. Nur eines ist erfordert: daß die geistige Interpretation nicht Motive unterschiebt und daß das apologetische oder apostolische Bemühen nicht darauf ausgeht, Tendenzen oder Haltungen, die dem Christentum von Grund auf fremd sind, für dieses in Anspruch zu nehmen. Unter dieser Voraussetzung erscheint es als unzweifelhaft, daß die Krise unserer Gesellschaft und namentlich die gegen sie gerichtete Kritik eine echt geistige Dimension aufweisen. Die Unzufriedenheit, von der sie auf ihre Art zeugen, verrät, daß für den Menschen nicht nur das gilt, was er zustande bringt, mag dieses noch so vollkommen sein. Bemerkenswerterweise ist diese so streng kritisierte Gesellschaft eben diejenige, deren Errungenschaften man einst bewunderte. Es sind nicht einzig, ja nicht einmal in erster Linie ihre Mängel, welche die Kritik hervorrufen, sondern es ist ihr Unvermögen, einige Urbedürfnisse des Menschen zu stillen: sein Verlangen nach Freiheit, nach Selbstausdruck und Selbstentfaltung. Unsere Krise gibt uns wichtige Lehren im Hinblick auf eine echte Anthropologie.

3. An der Schwelle einer religiösen Reflexion

Diese echte Anthropologie zeigt auf, daß der Mensch nicht reine Rationalität ist. Das Hauptcharakteristikum der modernen Gesellschaft liegt zweifellos darin, daß sie versucht hat, in die Gütererzeugung wie in die Leitung der Menschen die gleiche Rationalität hineinzubringen wie in die Welterkenntnis. Die Schaffung einer organisierten, geplanten Wirtschaft und die Bildung des modernen Staates bilden innerhalb ihrer Ordnungen die Entsprechungen zur Konstituierung des wissenschaftlichen Wissens. Gegen eben diese fortschreitende Rationalisierung der gesellschaftlichen Beziehungen sträubt sich der Mensch von heute: seine Revolte gegen die Gesellschaft, die er fälschlich Konsumgesellschaft nennt, ist mehr eine Revolte des Irrationalen gegen das Rationale, der Spontaneität gegen die Organisation, der Mächte des Instinkts und des Gefühls gegen die ordnende Vernunft. Der Protest richtet sich gegen die so verbreitete Bereitschaft, die Finalität der kollektiven Anstrengungen einzig und allein vom Rationalen her zu definieren. Ein Ausspruch, der im Mai 1968 an eine Wand gekritzelt wurde, scheint mir in dieser Hinsicht sehr bezeichnend: «Man liebt nicht mit einer Wachstumsrate von 5% und selbst nicht von 5,5%.» Diese Maxime ist besonders deshalb bedeutungsvoll, weil sie auf einer Mauer des Instituts für politische Studien in Paris zu lesen war, die u.a. die Funktion hat, die hohen Funktionäre und die Führungskader der Volkswirtschaft heranzubilden, deren gesellschaftliche Daseinsberechtigung und deren Haupttätigkeit ebendarin besteht, die Gesellschaft möglichst zu rationalisieren. Man könnte nicht besser zum Ausdruck bringen, daß die Gesellschaft nicht einzig und allein um einer Steigerung der Leistungen willen da ist.

a) Die Finalität der Gesellschaft

Die Kontestation dreht sich um diesen Leistungsbegriff. Wir verweisen auf das, was wir über den Kult der Rendite, über das an den Gestehungskosten bemessene Rentabilitätskriterium, über den Ertrag und das Geld gesagt haben. Man ist berechtigt, in dieser Kritik einen konfusen Appell wahrzunehmen, der in einer humaneren Sicht des Daseins und der Gesellschaft enthalten ist. Sofern die Kontestanten der Konsumgesellschaft im persönlichen Verhalten aus der Verurteilung des Profits und des Wohllebens die logischen und moralischen Konsequenzen ziehen, können sie sich mit der vom Christentum verkündeten Forderung nach dem Geist der Armut treffen. Die Kontestation kann für die Christen zum Anlaß werden, den Sinn der Armut neu zu entdecken und für sie Ausdrucksformen zu finden, die sich für unsere Zeit eignen. Es liegt hier eine Möglichkeit vor, die nicht immer in die Wirklichkeit übergeführt wird: der Protest gegen die Herrschaft des Geldes geht zu oft mit einer Ausnützung der Bequemlichkeiten einher, die das Geld verschafft. Auch fehlt der Kontestation das Denken an die Armen: das Denken an die benachteiligten Klassen in den entwickelten Gesellschaften und das Denken an die unterentwickelten Völker in planetarischer Sicht. Sie übersieht manchmal, daß die Ankurbelung der Produktion die Vorbedingung dafür ist, daß alle wenigstens über das Minimum verfügen, ohne das die Personen sich nicht entfalten können. Wir stoßen hier auf einen weitern Punkt, worin eine unbedachte Kritik an der heutigen Gesellschaft zu widersprüchlichen Konsequenzen führt und im Grunde genommen die Hoffnungen auf eine humanere Gesellschaft zunichte macht.

b) Gibt es höhere Werte als die Aktion?

Mit dieser Weigerung, die Finalität der Gesellschaft im bloß Rationalen zu sehen, stellt die Kontestation fest, daß es an einer Finalität fehlt, die von Werten bestimmt ist, die höher sind als die Aktion. Der technische Fortschritt, die wirtschaftliche Entwicklung, die Expansion reichen nicht hin, die gesellschaftliche Existenz zu legitimieren. Sie selbst müssen auf höhere Ziele hingerichtet werden, die sich selbst rechtfertigen. Die gegenwärtige Krise bringt es an den Tag, daß gemeinsame Werte fehlen. Indem die Säkularisation den persönlichen religiösen Glauben und die gesellschaftliche Existenz voneinander trennte, hat sie die Gesellschaft der Bezüge beraubt, die während Jahrhunderten zu ihrer Rechtfertigung gedient hatten. An die Stelle dieser religiösen Werte haben die modernen Gesellschaften zunächst ihr eigenes Wohl gesetzt: die Staatsraison, die nationale Größe, die Verteidigung des Vaterlandes. Auch diese Werte sind nun in Frage gestellt. Seit ungefähr zwanzig Jahren sind sie abgelöst worden von der zweckdienlichen Nutzung der Produktionsgüter des Landes, von der Modernisierung und der Veränderung. Wie wir sahen, richtet sich die heutige Kritik am schärfsten gerade gegen diese Begriffe und Imperative. Weil es an Werten fehlt, die von den Bürgern einmütig bejaht werden, erscheint die Gesellschaft sinnlos.

Die Kontestation ist zum Teil eine Revolte gegen die Sinnlosigkeit und ein Versuch, der Gesellschaft einen neuen Sinn zu geben.

c) Symptome eines geistigen Suchens

So treten in den Äußerungen der Krise, welche die Konsumgesellschaft durchmacht, die Symptome eines echt geistigen Suchens zu Tage. Es sind wenigstens die Elemente wahrzunehmen, die eine geistige Deutung zulassen und den Christen herausfordern. Will dieser antworten, wird er gut daran tun, auf zwei Dinge zu achten, die beide Gebote der Klugheit sind. Erstens muß er sich davor hüten, das, was bis zu einer gründlichen Abklärung wesentlich negativ bleibt, voreilig zu taufen. Nicht jede Kritik an der bestehenden Ordnung ist ipso facto Ruf nach einer christlichen Antwort. Die Christen haben in der Vergangenheit diese, wenn wir so sagen wollen, Hohlform der Apologetik gebraucht und mißbraucht. Zweitens hat die Ambivalenz der Gesellschaftsphänomene ihre Entsprechung in zwei christlichen Traditionen, die sich durch die Geschichte hinziehen. Die christliche Spiritualität war in den vergangenen Jahrhunderten um zwei widersprüchliche Haltungen bemüht: um die Evasion aus dieser Welt und um den Einsatz in dieser Welt zum Aufbau des Reiches Gottes. Wenn das richtige Christentum im Gleichgewicht zwischen diesen beiden Ausrichtungen liegt, die im Grunde weniger einander widersprechen als einander ergänzen, welches ist dann diesen beiden großen Tendenzen gegenüber der Sinn der Kritik an der heutigen Gesellschaft? Neigt sie nicht eher zu einer Flucht vor den irdischen Wirklichkeiten als zu deren verantwortlichen Übernahme? Sie entfacht auch von neuem den Konflikt zwischen dem Prophetentum und dem Institutionalismus. So läßt uns die Krise der Konsumgesellschaft erkennen, daß jedes derartige Phänomen der christlichen Reflexion entscheidende Fragen stellt; es verpflichtet diese, die objektiven Komponenten des Problems hellsichtig zu prüfen und sich zugleich zu den eigenen innern Reichtümern zurückzuwenden. Unter der Bedingung, daß es diesen beiden Forderungen nachkommt, kann das Christentum dem Sehnen, das im Herz der Gesellschaft wie im Herz des Menschen schlummert, eine Antwort geben, wie dieses sie braucht und erwartet.

Übersetzt von Dr. August Berz

RENÉ RÉMOND

geboren am 30. September 1918 in Lons-le-Saulnier, Katholik. Er studierte an der École Normale Supérieure und an der Sorbonne in Paris, ist Agrégé in Geschichte, Doktor der Philosophie und Professor für Zeitgeschichte an der Philosophischen Fakultät von Paris-Nanterre. Er veröffentlichte mehrere Aufsätze über den französischen und europäischen Katholizismus.

Gijs Bouwman

Heutige Möglichkeit für eine biblische Spiritualität

Hermeneutische Überlegungen zu den Korintherbriefen

Die folgende Überlegung befaßt sich mit der Frage: Kann die Bibel für einen Christen des 20. Jahrhunderts noch Richtschnur des Lebens sein? Diese Frage stellt zunächst eine andere, nämlich die hermeneutische Frage. Die Bibel ist ein Schriftstück, und solange ich ein Schriftstück nicht verstehe, hat es mir nichts zu sagen. Aber die Bibel will mir etwas sagen. Die Kirche hat die Bibel zur Norm und Richtschnur ihres Lebens gewählt (das ist die ursprünglichste Bedeutung des Wortes «Kanon»). Damit wird eine hermeneutische Frage zu einer Lebensfrage.

Es gibt genug Gründe, diese alte Frage neu zu stellen. Zunächst ist die Hermeneutik eine noch junge Wissenschaft; die Theologie hat die Erkenntnisse dieser neuen Disziplin noch lange nicht verarbeitet. Bis vor kurzem verstand man unter Hermeneutik die Sammlung von Regeln, die man anwandte, wenn man sich bei der Lesung eines Textes festlief. Es war eine Hermeneutik des Mißverstehens. Aber seit *Schleiermacher* wissen wir, daß dieser Ausgangspunkt falsch ist. Wenn ich mich bei der Lesung festlaufe, beweist das, daß ich bisher falsch gelesen habe. Die neue Hermeneutik will universal sein: so weit wie der Text selbst.[1] Das Lesen ist ein Problem für sich geworden.

Diese neue Sicht auf die Hermeneutik ist von wesentlicher Wichtigkeit für die Exegese und im Anschluß daran auch für das Verständnis der Dogmen. In einer Studie über Historizität und Inter-

pretation der Dogmen wirft *P. Schoonenberg* die Frage auf, ob es heute und in Zukunft wohl noch Sinn habe, sich mit derart von der Vergangenheit geprägten Formulierungen zu befassen, wie es die Dogmen sind.[2] Das gilt in noch höherem Maße für die Schrift, die einerseits weit mehr von der Vergangenheit geprägt und anderseits längst nicht so sorgfältig in der Wahl ihrer Formulierungen ist.

Damit kommen wir zum zweiten Grund, warum wir die Frage nach der Möglichkeit einer modernen biblischen Spiritualität neu stellen müssen. Die moderne Hermeneutik geht von der Fremdheit aus, in der mir der Text erscheint. Diese Fremdheit muß aufgehoben werden; denn solange der Text mir fremd ist, hat er mir nichts an Wahrheit mitzuteilen.[3] Je mehr wir uns aber chronologisch und kulturell von der biblischen Zeit entfernen, desto fremder wird uns der Text. Die Exegese selbst trägt zu dieser Verfremdung bei. Zwanzig Jahrhunderte Bibelstudien haben den Text nicht unberührt gelassen. Es ist gerade eine Grundthese heutiger Hermeneutik, daß der Leser nicht außerhalb des Leseprozesses bleiben *kann*. Er tritt also an den Text heran, beladen mit der exegetischen Arbeit ungezählter Menschen vor ihm. Der ungeschulte Leser fragt sich fassungslos beim Anblick der stets wachsenden Flut biblischer Literatur, ob es denn so schwierig ist, das Wort Gottes zu verstehen. Im Laufe der folgenden Darlegung werden noch mehr Fragen auftauchen, die genau so grundlegend sind. Für den Anfang genügen aber diese beiden.

Wir beschränken uns in diesem Artikel auf Literatur des Neuen Testaments. Die neutestamentlichen Autoren befanden sich übrigens gegenüber ihrer Bibel in ähnlicher Lage. Auch für sie war die Schrift Lebensnorm. Auch für sie war die Bibel ein jahrhundertealtes Buch, das intensiv studiert wurde. Wir werden von ihnen also lernen können, wie wir unsrerseits das Neue Testament gebrauchen sollen. Als weitere Beschränkung erlegen wir uns auf, ausschließlich die Korinther so zu behandeln, insbesondere den Ersten Korintherbrief. Absichtlich wählen wir ein Stück Literatur, das in seiner Anlage deutlich als vorläufig gekennzeichnet ist. Es ist ja allgemein bekannt, daß Paulus ab 1 Kor 7,1 Antwort auf Fragen der Gemeinde geben will, die sich auf aktuelle Probleme beziehen. Daß diese Briefe jemals Teile einer Heiligen Schrift werden könnten, ist Paulus niemals in den Sinn gekommen.

In jeder Beziehung ist also die Frage berechtigt: Was können wir mit solchen Antworten anfangen? Können sie wohl noch zur Lösung unserer heutigen Fragen beitragen? Eine flüchtige Einsicht in die Problematik lehrt uns schon, wie sehr diese durch allerlei zufällige Faktoren bestimmt ist: durch die Eigenart des Paulus; die Glaubenssituation seiner Zeit, zumal bezüglich der Parusie-Erwartung; den Gegensatz zwischen jüdischer und griechischer Anthropologie; die noch nicht ausgebaute Kirchenstruktur usw. Außerdem werden Fragen behandelt, die auch in unsrer Zeit noch heiße Eisen sind: Ehe und Jungfräulichkeit (Kap. 7); die Stellung der Frau in der Kirche (Kap. 14,34f); Charisma und Autorität (Kap. 12–14); die Auferstehung (Kap. 15). Die Möglichkeiten für Kurzschlüsse liegen also zum Greifen nah; deshalb eignet sich der Erste Korintherbrief besonders gut für eine prinzipielle Behandlung der infrage stehenden Probleme. Andererseits kommt eine Anzahl Fragen zur Sprache, die vollkommen der damaligen Zeit angehören: das Essen von Opferfleisch (Kap. 8–10); der Schleier der Frau (11,2–16); die Agapen (11, 17–22); die Glossolalie (Kap. 12–14). Diese und ähnliche Fragen vergrößern das Problem noch, das wir uns gestellt haben: Kann die Schrift wohl noch eine Antwort auf die Lebensfragen des modernen Menschen geben, und was ist der Sinn der Schriftlesung? Der Gang der Darlegung ist einfach. Wir beginnen mit einer Reihe ausgewählter Probleme, um einige hermeneutische Grundsätze herauszuschälen. Dann betrachten wir die Hermeneutik des Apostels selbst: Wie bedient *er* sich des Alten Testaments? Welchen Wert hat für ihn ein Bibelzitat? Schließlich kommen wir zur eigentlichen Frage, die oben formuliert wurde.

1. Die drei Dimensionen der Hermeneutik

Die erste Voraussetzung, die sich die Hermeneutik bereits seit Aristoteles gesetzt hat, ist das Verstehen des Textes.[4] Mit Recht; denn der Text ist die einzige Brücke, die mich mit einem Autor der Vergangenheit verbindet. Man könnte das die *grammatikalische* Interpretation nennen, wobei man *gramma* in seiner weitesten Bedeutung nehmen müßte: als Gegenüber des Geistes (2 Kor 3,6). Zum Verstehen ist nicht nur ein gut überlieferter Text nötig, sondern außerdem Sprachkenntnis, Kenntnis des Stils eines Autors, Kenntnis des literarischen Genus usw. Diese Forderung ist so selbstverständlich, daß sich jede weitere Darlegung dazu erübrigt. Wir geben lediglich (der Kuriosität halber) ein einziges Beispiel aus 1 Kor 4,6: «Von uns sollt ihr die Regel lernen: ‹Nicht über das hinaus, was geschrieben steht›, damit sich keiner zugunsten des

einen auf Kosten des andern aufblähe.» Man könnte den von Paulus angeführten Satz als eine Grundregel der Hermeneutik ansehen: Nicht mehr in den Text hineinlegen, als in ihm steht! Leider haben wir aber hier (aller Wahrscheinlichkeit nach) mit einem sehr alten Fall von Textverderbtheit zu tun. Wir sagen «sehr alt», weil die Auslegung, die wir geben, aus der handschriftlichen Überlieferung nicht verantwortet werden kann, also eine reine Konjektur ist. Man muß jedoch mit der Möglichkeit rechnen, daß die vorhandenen Manuskripte nicht auf die Urschrift des Paulus zurückgehen, sondern auf eine bereits verderbte Abschrift. Der Satzteil «Nicht über das hinaus...» ist wahrscheinlich die Glosse eines Abschreibers, der in seiner Kopie das Wörtchen «nicht» (in unserer Übersetzung mit «niemand» aufgelöst) über dem Buchstaben A der Partikel *hina* fand. Sein Vorgänger hatte es offenbar zuerst vergessen und später ergänzt. Gewissenhaft setzte der spätere Abschreiber die Bemerkung an den Rand: Das «nicht» ist über das A geschrieben (*to mè hyper a gegraptai*).[5]

Es geht also, wie schon Paulus anmerkte, nicht um den Buchstaben, sondern um den Geist. Das «buchstäbliche» Verstehen ist nur ein erster Schritt. Neben die grammatikalische Interpretation muß die *psychologische* Interpretation treten. Für *Schleiermacher*, den Bahnbrecher dieser Sicht, ist Interpretieren eine «Nacherzeugung», eine Rekonstruktion des Gedankenganges eines Autors. Nichtverstehen ist eine Folge der Tatsache, daß der Autor ein anderer ist. Ich kann aber seine Psyche auf Grund meiner Kongenialität mit ihm rekonstruieren; dank meiner mit ihm gemeinsam menschlichen Natur.

Auch das ist ein allgemein akzeptiertes Prinzip: Um ein Kunstwerk zu verstehen, muß ich mich in die Person seines Schöpfers «einleben». Erst ein langwährender geistiger Kontakt mit ihm macht mich fähig, ihm nachzuempfinden. Der Erste Korintherbrief des Paulus liefert mehr als nur ein Beispiel für das gegenseitige Mißverstehen infolge verschiedener Persönlichkeitsstrukturen.

Fast komisch kommt diese Tatsache an den Tag im Streit um die Glossolalie (1 Kor 12–14). Wir dürfen das Phänomen des ekstatischen Redens hier wohl als bekannt voraussetzen. Es ist übrigens durch die «happenings» wieder aktuell geworden. Paulus schlug dieses Charisma offenbar nicht gerade hoch an. «Und wenn ich mit Zungen der Engel und Menschen redete, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nicht mehr als ein tönendes Erz oder eine scheppernde Schelle» (1 Kor 13,1). In der Liste der Charismen nennt er die Glossolalie denn auch an letzter Stelle (1 Kor 20, 10.28), und in Röm 12,1–7 fehlt diese Geistesgabe sogar ganz. Vor allem Frauen sollen sich (meint Paulus) lieber nicht mit solcher Art Reden befassen; denn da gehe es sicher schief (1 Kor 14,33–35).[6] Aber wenn der Apostel dann konkrete Anweisungen gibt, zeigt sich, daß er von der ganzen Sache nichts begriffen hat, obwohl er behauptet, daß er (Gott sei Dank!) die Sprache des Geistes nicht weniger beherrsche als andere (1 Kor 14,18). Sie solle nämlich nach einer bestimmten Ordnung geschehen, meint er, von höchstens zwei oder drei und der Reihe nach (1 Kor 14,27). Man kann sich vorstellen, wie die frommen Ekstatiker von Korinth darauf reagiert haben; denn so etwas ist natürlich vollkommen unmöglich. Die Glossolalie ist gerade ein Gemeinschaftsgeschehen schlechthin. Möglicherweise hat der Apostel sogar empfunden, daß seine Anweisung nicht auf guten Boden fallen würde; denn er schließt mit dem harten Satz: «Wenn jemand prophetische oder andere Gaben zu haben meint, muß er auch einsehen, daß meine Worte ein Gebot des Herrn sind. Wer es verwirft, wird selbst verworfen» (1 Kor 14,37 f). Das ist ein typisches Beispiel psychologischer Interpretation. Wenn ich mit jemandem diskutiere und er nimmt meine Argumentation nicht an, gehe ich zur psychologischen Interpretation über: Du bist rechthaberisch, du willst es nicht einsehen usw. Ein solches Argument trifft natürlich immer. Wenn der andere abstreitet, rechthaberisch zu sein, werde ich antworten: «Da hast du es: Du kannst dein Unrecht nicht zugeben.»

Dies ist für *Gadamer* gerade der Beweis, daß die psychologische Interpretation nicht genügt. Zu diesem Mittel greife ich erst, wenn ich mit dem andern nicht einig bin. Es ist ein Notausgang, den ich erst benutze, wenn andere Auswege verschlossen sind. Also doch wieder eine Hermeneutik des Mißverständnisses, die Schleiermacher gerade vermeiden wollte.[7]

Die Interpretation des Textes kann also anscheinend nicht völlig und endgültig an die Absicht des Autors geknüpft werden. Natürlich ist diese psychologische Analyse nötig, wenigstens für das Verstehen eines Kunstwerkes. Aber für das Lesen eines medizinischen Handbuches oder alter historischer Inschriften ist keine psychologische Analyse nötig.[8] Wenn Fakten und Ereignisse in Schrift gebracht werden, beginnen sie ein eigenes Leben zu führen; sie werden von der konkreten Wirklichkeit losgelöst. Die Schrift an die Absicht des Autors festbinden würde bedeuten, daß wir ihr

jeden «volleren Sinn» absprechen. «Versteht man unter Sinn eines Textes die *mens auctoris*», sagt Gadamer, «tut man den Autoren des Neuen Testaments eine falsche Ehre an. Ihre eigentliche Ehre dürfte gerade darin liegen, daß sie von etwas künden, das ihren eigenen Verständnishorizont übertrifft – auch wenn sie Johannes oder Paulus heißen.»[9] Wenn wir einen Text wie die Schöpfungserzählung lesen und dabei nach der Absicht des Hagiographen fragen, bleibt wahrscheinlich nicht mehr als ein Brocken primitiver Kosmogonie übrig. Seinen eigentlichen theologischen Sinn bekam der Text dann erst, als man ihn von seiner ursprünglichen Bedeutung löste und nicht mehr als Bericht vom tatsächlichen Gang der Dinge ansah. Der Redaktor der Genesis muß das übrigens schon geahnt haben, sonst hätte er nicht zwei verschiedene Schöpfungserzählungen aufgenommen. Das ist ein allgemeines Gesetz: Je mehr sich der Text von seiner ursprünglichen Situation entfernt, steigt seine Kapazität, ein Mehr an Wahrheit aufzunehmen. Die Lesung schenkt dem Text nämlich ein Mehr an Wahrheit. Dieser Satz stammt von Hermann *Berger*.[10] Er definiert damit, was die Exegeten schon seit langem *sensus plenior* nennen. Jeder Leser, fährt er fort, ist als individueller Mensch in seiner Neuheit und Ursprünglichkeit ein echter Wahrheitsquell. Interpretation ist pluriform, vielgestaltig wie die echten Leser. Auch hier erkennt der Exeget einen alten Streitpunkt wieder: die Mehrdeutigkeit des Textes. Es wäre übrigens ein fesselndes Studium, einmal die Hermeneutik der Kirchenväter mit den Erkenntnissen der Philosophie zu vergleichen. Nachdem die Fakten der patristischen Exegese gesammelt und geordnet sind, liegt hier ein neues Arbeitsgebiet vor uns.

Aber kehren wir zur paulinischen Interpretation zurück. Damit sind wir bei der Behandlung der dritten Dimension der Hermeneutik angekommen, bei der *existentialen* Interpretation. Statt einer gewissen Kongenialität mit dem Autor ist notwendige Bedingung für das Verständnis, daß der Interpret ein «Lebensverhältnis zu der Sache» hat, die in dem Text – direkt oder indirekt – zu Worte kommt.[11] Die Frage, was ich tun muß, um gerettet zu werden (Apg 16,30), hat nur Sinn, wenn ich vom «Heil» oder von der «Rettung» irgendeine Vorstellung habe, sagt Bultmann.[12] Natürlich läßt sich diese Vorstellung ergänzen und korrigieren, sonst brauchte ich die Frage nicht zu stellen. Aber diese Korrektur ist nur möglich, wenn es etwas zu korrigieren gibt. Oder, um noch einmal Hermann Berger das Wort zu geben, ich kann die Sache, die im Text zur Sprache kommt, erkennen, selbst wenn mir die Sache im Text fremd erscheint, weil es eine *erkannte* Wahrheit ist, die ich als fremd erfahre.[13] Diese Fremdheit aufzuheben, indem man die Wahrheit annimmt und integriert, bedeutet wirklich interpretieren. Bei einem sorgfältigen Studium der Art und Weise, wie Paulus das Alte Testament in sich aufgenommen hat, zeigt sich, daß seine Interpretation tatsächlich existential ist.

2. Die paulinische Interpretation des Alten Testaments

Auf den ersten Blick ist der paulinische Schriftbeweis von zweifelhaftem Wert. Nehmen wir einige Fälle sorgfältig unter die Lupe. In 1 Kor 9,9 zitiert der Apostel Dt 9,9 zum Beweis für seinen Anspruch auf Lebensunterhalt: «Man soll einem dreschenden Ochsen nicht das Maul verbinden»; denn (so argumentiert er) es geht Gott doch nicht um die Tiere, sondern um den Menschen. Aber im Deuteronomium geht es um das Tier. Der Apostel versteht den Text jedoch aus den Auffassungen seiner Zeit, die wir bei Philo, im Aristeasbrief und später im Barnabasbrief wiederfinden. Über die Vorschriften für die Opfertiere schreibt *Aristeas:* «Verfalle nun nicht in die schon lange widerlegte Auffassung, Moses habe diese Gesetze mit Bezug auf Mäuse, Wiesel und dergleichen Getier gegeben.»[14] Aus späterer Zeit kennen wir einen ähnlichen Gebrauch desselben Textes: «Eine Frau, die nach den Leviratsgesetzen einem Mann zugewiesen wird, hat das Recht zum Widerstand; denn es heißt ja: Du sollst einem dreschenden Ochsen nicht das Maul verbinden.»[15]

Nicht viel besser ist die Beweisführung in 1 Kor 11,7: «Der Mann darf mit unbedecktem Haupt beten; denn er ist Gottes Ebenbild und ein Abglanz seiner Herrlichkeit, während die Frau wiederum Abglanz des Mannes ist.» Das ist deutlich eine Anspielung auf Gen 1,27: «Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach Gottes Bild schuf er ihn.» Offenbar liest Paulus hier statt «Mensch» (h'adam) den Eigennamen Adam, und so wird allein der Mann und nicht auch die Frau nach Gottes Bild geschaffen.

Noch ein letztes Beispiel: 1 Kor 14,21 arbeitet mit Is 28,11–12. Gemeint ist wohl, daß die Glossolalie einen Außenstehenden zum Lachen reizt. Für ihn gleicht der Ekstatiker einem Betrunkenen oder Wahnsinnigen (Apg 2,13; 1 Kor 14,21). Nur ein Mensch, der in den Enthusiasmus aufgenommen wird, begreift etwas davon; ihm sagt sie etwas. Dieses Verstehen nennt Paulus die Prophetie. Er

schließt: «Die Glossolalie ist also ein Zeichen für die Ungläubigen, nicht für die Gläubigen; die Prophetie dagegen ist nicht für die Ungläubigen bestimmt, sondern für die Gläubigen.» Aber in Is 28,11 heißt es: «Durch Menschen mit einer unverständlichen Sprache und die einen fremden Dialekt sprechen, werde ich zu diesem Volk reden, und selbst dann werden sie nicht auf mich hören.» Der Prophet spricht offenbar auch manchmal in Ekstasen, und seine Gegner äffen ihn spottend nach: «Wem will denn der Unterricht geben; wem will der die Offenbarung auslegen? Kindern, die eben der Milch entwöhnt sind; die gerade erst von der Brust genommen wurden? Denn es ist nur: Saw la saw, saw la saw, kaw la kaw, kaw la kaw...» Tatsächlich entgegnet der Prophet: Ihr werdet noch Freude daran haben! Und dann folgt der von Paulus zitierte Vers, womit die Sprache des assyrischen Eroberers gemeint ist. Auch dieser «Beweis» ist also nicht gerade zwingend.

Aber was sollen diese Zitate? Was tut Paulus, wenn die Gemeinde ihm die Frage vorlegt, ob eine christliche Frau die grundsätzliche Gleichheit der Geschlechter so auffassen darf, daß sie den Schleier ablegt? Befragt er dann seine Bibel, was Gott dazu sagt? Im Gegenteil, er beruft sich auf den gesunden Menschenverstand: «Urteilt selbst: Ist es schicklich, daß eine Frau mit unbedecktem Haupt zu Gott betet? Lehrt euch nicht die Natur selbst, daß es für einen Mann eine Schmach ist, das Haar lang zu tragen, daß es hingegen der Frau zur Ehre gereicht... Wenn aber einer meint, es bestreiten zu müssen: *Wir* kennen einen solchen Brauch nicht und die Gemeinden Gottes ebensowenig» (1 Kor 11,13–16). Ähnlich argumentiert Paulus auch in den anderen oben erwähnten Fällen.

Da ist eine wichtige Feststellung. Im Prinzip sind Mann und Frau gleich. «Für den Herrn gilt, daß weder die Frau etwas ohne den Mann ist, noch der Mann ohne die Frau: wie die Frau aus dem Manne ist, so ist der Mann durch die Frau, und alles ist aus Gott» (1 Kor 11,12). Aber für die Konsequenzen in der Praxis gibt die Schrift keine Auskunft. Was konkret getan werden muß, soll der Christ mit seinem gesunden Menschenverstand selbst herausfinden: das bestimmt das Leben mit all seinen Facetten selbst. Wenn dann nach menschlichen Überlegungen feststeht, daß ich so oder so handeln muß, ist das für mich eo ipso christliche Pflicht – oder anders gesagt: es ist für mich Gottes Wille. Gerade das – Gott will es von mir! – wird durch das Schriftzitat ausgedrückt. Aber die Schrift trägt dazu keinen eigenen, neuen Beweis bei, der neben oder vor die obenstehenden Überlegungen tritt. Der Prozeß ist ähnlich dem Handeln Gottes in der Schöpfung. Als Glaubender interpretiere ich den Gang des Weltgeschehens in meinem eigenen Leben als einen Verlauf nach Gottes Willen. Ausdrücke wie «Gott lenkt mein Leben», «Gott handelt» u. dergl. sind Interpretationen aus dem gläubigen Bewußtsein, daß diese Welt und dieses Leben nicht *die* Welt und *das* Leben sind. Sobald ich jedoch das Handeln Gottes auf eine Linie mit innerweltlichen Faktoren setze, im Stil von «Gott ist auch noch da», so verfalle ich ins mythische Denken.

Was hier vom Gebrauch des Alten Testaments gesagt wurde, gilt natürlich auch für das Neue Testament. Zwanzig Jahrhunderten Kirchengeschichte zum Trotz müssen wir schließen, daß 1 Kor 11 für die Frage, ob der Mann oder die Frau mit bedecktem oder unbedecktem Haupt beten sollen, nicht entscheidend ist. Wenn es in einem bestimmten Land, z. B. in Indonesien, ein Zeichen der Ehrfurcht ist, wenn der Mann sein Haupt bedeckt hält, dann muß er dort seine Kopfbedeckung in der Kirche aufbehalten.[16]

Das ist natürlich keine lebenswichtige Frage, wenn sie in südlichen Ländern auch noch heiß diskutiert wird. Aber dasselbe gilt auch für wichtigere Fragen, z. B. für die Struktur der Kirche. Die Urkirche hat sich nach zeitgenössischen Modellen strukturiert, die von Land zu Land verschieden waren. Damalige Ordensgemeinschaften oder auch weltliche Genossenschaften gaben dafür das Modell ab. Man hat diese Entwicklung auf die oben skizzierte Art religiös als «von Gott gewollt» interpretiert. Löst man aber diese Interpretation, also die Meinung des Schriftstellers, wie ein versteinertes Gesetz vom Leben, das er interpretieren wollte, schneidet man jede weitere Entwicklung in der Kirche ab. Es ist im Gegenteil unsere Aufgabe, das eigene Leben gläubig zu deuten und die Schrift aus unserm Lebensgefühl heraus zu lesen und zu deuten.

Nicht ohne Grund spricht Paulus hier von einem Verhärtungsprozeß (2 Kor 3,14). Wenn man die Interpretation vom Leben löst, führt das unwiderruflich zu einer Art Sklerose: Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig (2 Kor 3,6). Paulus denkt dabei bekanntlich an das mosaische Gesetz. Die Gesetze Israels sind, wie alle menschlichen Gesetze, spontan aus dem Volksdasein selbst gewachsen. Das Volk Gottes hat diesen Prozeß als gläubige Gemeinschaft religiös gedeutet: Gott gibt sein Gesetz vom Sinai herab. Und tatsächlich kann der

Mensch so sprechen; denn wenn er sein Dasein durch Gesetze und Abmachungen regelt, wirkt er mit dem Heilsplan Gottes. Aber dieses göttliche Geschenk wird zu Gift, wenn man die Interpretation vom Leben löst. Denn das Leben geht weiter; es verlangt neue Gesetze, während alte Bestimmungen überflüssig werden. Hat man aber einmal das Gesetz Gottes verselbständigt, ist man zu allerlei Formalismus gezwungen, um dieses göttliche Gesetz in Übereinstimmung mit dem Leben zu bringen. Dann wird daraus ein Buchstabendienst (2 Kor 3,6).

Man könnte denken, die psychologische Interpretation könne hier einen Ausweg bieten. Diese hermeneutische Methode versucht ja das Band zwischen Leben und Deutung wiederherzustellen, indem sie das Leben rekonstruiert. Aber abgesehen davon, daß dies unmöglich ist, lehrt die Erfahrung, daß auch diese Methode zur Erstarrung führt. Wer den Inhalt eines Textes auf die ursprüngliche Absicht des Autors begrenzen und beschränken will, fährt sich unwiderruflich in seinem *eigenen* Denken fest. Das scheint ein Widerspruch zu sein. Oben haben wir gezeigt, daß der Mensch erst dann seine Zuflucht zur psychologischen Interpretation nimmt, wenn der Text in Gegensatz zur eigenen Sicht gerät. Tatsächlich verbreitert man also seine eigene Denkspur nicht – man lehnt mit der psychologischen Interpretation lediglich ab, was nicht in den eigenen Rahmen paßt. Wirklich lesen bedeutet trotzdem, daß man das Fremde im Text nicht beiseite schiebt, nicht verdrängt, sondern unbehindert auf sich zukommen läßt. Nur in einem solchen Dialog wird die Fremdheit wirklich aufgehoben, indem ich mir das Fremde selbst zu eigen mache, indem ich es assimiliere.

Hermann Berger hat seinem neuen Buch den Titel «De progressieve en de conservatieve mens» gegeben, weil offenbar geworden ist, daß zwischen diesen zwei Geisteshaltungen und den verschiedenen Verständnissen des Textes ein Zusammenhang besteht. Der konservative Gläubige meint der Schrift treu zu sein, aber er assimiliert sie nicht; er wählt nur diejenigen Teile des Textes aus, die seine eigene Meinung bestätigen. Der progressive Mensch begegnet dem Text aus seiner eigenen Welt heraus. Er durchlebt das Sprachereignis aufs neue – nicht in dem Sinne, daß er den Prozeß des Autors rekonstruiert, sondern indem er diesen Prozeß selbst neu durchmacht. Um unsertwillen ist das alles geschrieben, sagt Paulus (1 Kor 9.9; vgl. Röm 15,4). Deshalb die *parresia*, die Freimütigkeit, die er bei seiner Schriftinterpretation an den Tag legt (2 Kor 3,12): Die Schrift ist *sein* Buch geworden, sein eigenes Wort. Er benutzt sie nicht, um zu erforschen, was Gott hier und jetzt von ihm fordert, sondern um seine zeitgemäße Lebensauffassung zu interpretieren und zu formulieren.

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist sein Gebrauch des Wortes *diathéke* (2 Kor 3,4–18). In Vers 6 benutzt er das Wort noch im überlieferten Sinn von «Bund». Israel hat seine eigene Gotteserfahrung als *ius talionis:* wer dem Leben treu ist, dem ist das Leben treu; oder religiös gedeutet: Wenn der Mensch Gottes Gesetz treu ist, wird auch Gott zu seinem Wort stehen. Diese Bundestheologie hat ihren Niederschlag in einem Buch gefunden, im Alten Testament. Aber damit beginnt dieses Wort ein eigenes Dasein zu führen, es kann von neuem aufgenommen und interpretiert werden, und so wird das Testament zum Buch (Vers 14). Und diejenigen, die dieses Buch geschrieben haben, verstehen es nicht mehr, weil ihr Denken erstarrt ist und über ihren Augen ein Schleier liegt. Die einzige Verantwortung für die Tatsache, daß wir dasselbe Buch immer wieder von neuem lesen können, liegt darin, daß es immer wieder unser Buch wird. Beim Lesen wiederholt sich der Prozeß der Interpretation; das wußten schon die Väter von Antiochia.[17] «Derselbe Gott, der gesagt hat: ‹Aus Finsternis soll Licht aufleuchten›, ist in unsern Herzen aufgeleuchtet, um die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes aufstrahlen zu lassen, die auf dem Antlitz Christi liegt» (2 Kor 4,6).

3. Versuch einer existentiellen Interpretation

Zum Schluß wollen wir die drei Arten zu interpretieren auf eine Stelle anwenden, die für die christliche Spiritualität immer von besonderer Bedeutung gewesen ist: auf das Wort von der Torheit des Kreuzes (1 Kor 1, 18, –2,5). «Was die Welt für töricht hält, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen; was die Welt für schwach hält, hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen, und was in der Welt ohne Adel dasteht und nichts gilt, was nichts ist, das hat Gott auserwählt, um das, was etwas ist, zunichte zu machen, damit kein Fleisch sich vor Gott rühme» (1 Kor 1,27–29). Man kann ohne weiteres sagen, daß dies als roter Faden durch die ganze Bibel hindurchgeht; vor allem kommt er im Restgedanken zum Ausdruck. Immer wenn es mit dem Volke Gottes gründlich daneben gegangen ist, beginnt Gott von neuem mit dem kläglichen Rest, der übrig ist. Ist das Christentum also eine Elendsreligion, die nur bestehen kann dank

der menschlichen Schlappe? Ist Gott auch noch da, wenn wir Menschen nur sündigen? Ist Religion das Opium für das Volk, das mit ihr sein Elend tragen kann? Kurz: Ist das Leiden der eigentliche Schöpfer der Religion?

Nimmt man diese Stelle aus dem Ersten Korintherbrief buchstäblich, so muß man wohl zu diesem Schluß kommen. Dann müßte die Kirche noch am heutigen Tag jede Entwicklungshilfe stoppen; sie müßte jeden Versuch aufgeben, aus Menschen etwas zu machen, die nichts sind. Dann hätte «Populorum progressio» niemals geschrieben werden dürfen, denn diese Enzyklika ist geradezu die Umkehrung von «Selig die Armen». Das alles ist natürlich unmöglich. Wir werden also zur *psychologischen* Interpretation übergehen müssen. Wir müssen versuchen, die Situation, in der Paulus dies schrieb, zu rekonstruieren. Der Apostel selbst sagt, er habe sich bei seiner Ankunft in Korinth niedergeschlagen und unsicher gefühlt (1 Kor 2,3). Die Gründe dafür kennen wir: Sein Auftreten in Athen war eine totale Niederlage gewesen (Apg 17, 22–34). Da hatte er es mit Beredsamkeit und Gelehrsamkeit versucht (vgl. 1 Kor 2,1). Er hatte Dichter und Philosophen zitiert (Apg 17,28). Davon war er nun für immer geheilt. Er hatte sich entschlossen, in Zukunft keine andere Wissenschaft mehr zu bringen als die von Jesus Christus und seinem Kreuz (1 Kor 2,2); die aber ist gerade das Ende allen Wissens, denn das Kreuz ist ein grauenhaftes Mysterium. Der Grund für dieses Scheitern lag dennoch nicht in der Form der Verkündigung, sondern in ihrem Inhalt: Die zu leiblich aufgefaßte Auferstehung reizte die Lachlust der Athener.

Wenn Paulus mit seiner gelehrten Predigt in Athen Erfolg gehabt hätte, wäre auch in Korinth alles anders verlaufen. Dann wäre diese Stelle des Korintherbriefs nie geschrieben worden. Nach dieser Überlegung ist aber eigentlich der praktische Wert dieses Textes gleich null. Man kann sich daraus nicht mit der Bemerkung retten, es stehe nun einmal in der Schrift und die Schrift sei das Wort Gottes. Es geht ja um die Interpretation dieses Wortes. Wir könnten dann aus dieser Passage höchstens lernen, daß wir – wie Paulus – das Leben aus Gottes Hand annehmen und in den unvermeidlichen Widerwärtigkeiten den Finger Gottes sehen sollen. Dabei wäre dann zu bedenken, daß Paulus bestimmte Hindernisse auf seinem Weg manchmal als Fingerzeig Gottes (vgl. Apg 16,7) und manchmal als Werk des Teufels (1 Thess 2,18) sieht. Abgesehen davon ist es aber doch wohl ein mageres Ergebnis der Schriftlesung. Zu diesem Schluß könnten wir als gläubige Menschen auch ohne Paulus kommen. Darin besteht ja gerade das Gläubigsein. Im günstigsten Falle wäre die Bibel dann ein Quell der Inspiration für das christliche Leben, eine Art Katalysator, der einen Prozeß in Gang bringt, aber selbst nicht zu diesem Prozeß gehört.

Die Lesung kann aber erst dann ein wirklicher Wert für mich werden, wenn ich durch das Gelesene in der Wahrheit *wachse*. Das geschieht nicht durch eine Buchstabenanalyse. Ebensowenig geschieht es durch die Rekonstruktion der Situation, in welcher der Text entstanden ist; denn die Vergangenheit ist unwiderruflich tot, genau so tot wie der Buchstabe. Das kann allein geschehen, indem ich den Text in mein Leben aufnehme. Aber ich bin nicht ängstlich und niedergeschlagen wie Paulus; ich bin kein religiös Ausgestoßener wie der Samariter; ich bin kein Kollaborateur wie der Zöllner; ich kann in einem Wohlstandsstaat nicht arm sein... Ebenso wenig kann ich diese psychische, religiöse, politische oder soziale Situation künstlich ins Leben rufen. Und doch muß es in all diesen Randfiguren etwas Gemeinsames geben, was sie für das Reich Gottes geeignet machte. Es muß in ihnen etwas gewesen sein, was Jesus anzog und umgekehrt sie zu Jesus zog. Etwas Gemeinsames, meine ich, wie die Freiheit und Schöpferischkeit des Menschen, der nichts zu verlieren hat. Der arme Mensch ist schöpferisch und erfinderisch. Er ist nicht auf das Bewahren ausgerichtet, denn er hat nichts zu bewahren. Der Samariter konnte der Eingebung seines Herzens folgen, weil er sowieso unrein war.[18] Er braucht nicht wegen einer eventuellen Unreinheit besorgt zu sein, wie der Priester und der Levit; deshalb ist er frei für die Liebe. Der Zöllner kann getrost in einen Baum klettern, um Jesus zu sehen, und die öffentliche Sünderin kann seine Füße küssen; sie sind als Sünder bekannt. Aber Nikodemus muß in der Nacht kommen, denn er gehört zur geistig und gesellschaftlich etablierten Gruppe. Es steckt ein großes Stück Wahrheit in der Auffassung von Paul *van Buren*, daß Jesus der *freie* Mensch ist.[19] Er hatte um sich her ein Klima der Freiheit geschaffen, in dem all diese Menschen wieder atmen konnten, und so war er für sie ein Erlöser.

Auch Paulus muß sich zuerst von seiner Angst vor den Menschen befreien. Wenn er sagen kann «Mir bedeutet es gar nichts, daß ich von euch oder von einem menschlichen Gerichtstag gerichtet werde» (1 Kor 4,3), so bedeutet dies noch nicht, daß ihm diese Freiheit angeboren ist. Er war von Beruf Schriftgelehrter und konnte es in dieser Be-

ziehung gut mit Apollos aufnehmen, der nach Apg 18,24 ein in den Schriften belesener Mann war. Aber er mußte zuerst vom Todesdienst loskommen, der in Buchstaben auf Steinen eingegraben ist (2 Kor 3,7). Dann erst konnte dasselbe Wort für ihn eine göttliche, geheimnisvolle Weisheit werden, die seit Ewigkeit verborgen war (1 Kor 2,7; Kol 1,26). In der Schrift liegen wie in jedem Text unvermutete Reichtümer, die aber erst freiwerden, wenn man alle Schiffe der traditionellen Interpretation hinter sich verbrannt hat.

Arend Th. *v. Leeuwen* hat in seinem großartigen Werk «Christianity in World History» den Terminus *ontocratie* eingeführt.[20] Unter dem ontokratischen Modell versteht er eine Gesellschaftsform, die auf der völligen Gleichsetzung der gesellschaftlichen Ordnung mit der Ordnung des Kosmos beruht. Die Interpretation des Kosmos als Schöpfung Gottes und die Deutung der menschlichen Gesellschaft als Gesetz Gottes sind tatsächlich deutliche Parallelen. Die große religiöse Bedeutung Jesu ist, daß er diese Ontokratie zerbrochen hat. «Mit ihm (sagt Hoekendijk) sind die Zeiten voll. Das soll heißen: Es ist nun vorbei mit der Lebensweise, in der wir uns durch Religion und Gesetz selbst zu erhalten versuchen. Die geschlossene Ordnung, in der allen Menschen und allen Dingen ein fester Platz angewiesen war, hat keine Zukunft mehr. Dieser ganze Akt ist zum Anachronismus geworden. In Jesus werden Menschen in eine Geschichte freier Menschen eingeführt, wie es nie vorher gewesen ist.»[21]

Folgerung

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen. Wenn Paulus eine konkrete Frage vorgelegt wird, z. B. über die Stellung der Frau in der Kirche, so schlägt er nicht zuerst seine Bibel auf, um darin nach der Lehre der Schrift zu forschen. Er befragt den gesunden Menschenverstand und das allgemeine Empfinden in der Gemeinde Gottes (1 Kor 11,13–16). Steht dieses Urteil einmal fest, ist es für ihn auch Gottes Wille; und diesen Willen kann er dann auch in einem Schriftzitat ausdrücken. Dies soll trotzdem nicht heißen, daß er ohne die Schrift zu seiner Positionsbestimmung kommt. Auf unerklärliche Weise, die ihm selbst wie ein Rätsel, wie ein Geheimnis vorkommt, hat das alte Buch in ihm neue schöpferische Kraft gewonnen.

Auch der Christ von heute kann in seiner Bibel keine Antwort auf konkrete Fragen wie Rassendiskriminierung, Entwicklungshilfe, Krieg und Frieden usw. finden. Man kann aufgrund der Schrift auch die Rassentrennung verteidigen, wie man es in Südafrika tatsächlich tut: «Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt» (Röm 9,13). Wenn ich mich gegen Rassentrennung wende, dann aus menschlichen Gründen. Das heißt jedoch nicht, daß meine religiöse Haltung mit dieser Entscheidung nichts zu tun habe. Alle oben genannten Probleme kann man mit der menschlichen Vernunft verschieden beantworten. Ich kann mit Vernunftüberlegungen auch zu dem Schluß kommen, daß tatsächlich nicht alle Menschen gleich sind. Was mich bestimmt, für oder gegen etwas zu entscheiden, wird letztlich von einer Reihe von Imponderabilien bestimmt, unter denen meine religiöse Bildung ein wichtiger Teil ist. Und gerade bei der Bildung dieses endgültigen Urteils wird die existentielle Schriftinterpretation eine ausschlaggebende Rolle spielen können. Gerade weil ich auf diese Weise die Schrift in das Ganze meiner eigenen Lebenshaltung aufnehme, wird sie – wenn auch nicht im einzelnen nachweisbar – tatsächlich mein Leben bestimmen.

[1] H. Berger, De progressieve en de conservatieve mens (Nimwegen/Utrecht 1969) 75. Vorliegender Artikel ist aus einem Hermeneutik-Kolleg erwachsen, das ich zusammen mit meinem Kollegen Berger gehalten habe. Es ist mir unmöglich, für jede Einzelheit auszumachen, wo ich ihm verpflichtet bin. Aber ich verdanke ihm sehr viel.

[2] P. Schoonenberg, Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas: ders., Die Interpretation des Dogmas (Düsseldorf 1969) 58–110.

[3] H. Berger aaO. 61.

[4] R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik: Glaube und Verstehen II (Tübingen ^{3}1961) 212.

[5] Der nachfolgende Abschreiber hielt das A also für das Relativpronomen neutrum *ha*; vgl. L. Alonso Schökel, Probleme der biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart = Die Welt der Bibel 11 (Düsseldorf 1961) 65 f.

[6] Man kann daraus also nichts ableiten über das Recht der Frau in der Kirche zu reden. Es geht um eine ganz bestimmte Form des Redens, die Glossolalie; vgl. 1 Kor 11,5.

[7] H. Berger aaO. 82.

[8] R. Bultmann aaO. 215.

[9] H.-G. Gadamer, Martin Heidegger und die Marburger Theologie: Zeit und Geschichte (Dankesgabe an R. Bultmann: Tübingen 1964) 489: «Versteht man unter Sinn eines Textes die *mens auctoris*..., dann tut man den Autoren des Neuen Testaments eine falsche Ehre an. Ihre eigentliche Ehre dürfte gerade darin liegen, daß sie von etwas künden, das ihren eigenen Verständnishorizont übertrifft – auch wenn sie Johannes oder Paulus heißen.»

[10] H. Berger aaO. 87.

[11] R. Bultmann aaO. 217.

[12] R. Bultmann aaO. 232.

[13] H. Berger aaO. 83.

[14] Aristeas, Epist. Nr. 144.

[15] Vgl. K. H. Schelkle, Hermeneutische Regeln im Neuen Testament: Wort und Schrift (Düsseldorf 1966) 33.

[16] Die heutige Gewohnheit der Juden, beim Beten den Kopf zu bedecken, scheint erst seit dem 4. Jahrhundert allgemein Brauch geworden zu sein. In den Zeiten des Paulus bestand darüber keine einheitliche Auffassung (Strack/Billerbeck III, 423 ff). Langes Haar zu tragen war in den Tagen des Paulus für den jüdischen Mann sicherlich keine Schande.

[17] Vgl. Diodor von Tarsus: «Man spricht auch von Prophetie, wenn jemand die Worte eines Propheten erklärt» (K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster i. W. 1933, 106).

[18] Vgl. F. J. Leenhardt, La parabole du Samaritain. Schéma d'une exégèse existentialiste: Aux sources de la tradition chrétienne (Neuchâtel/Paris 1950) 135: «Il (le Samaritain) a bien lu Moïse, comme d'autres, mais autrement».

[19] P. van Buren, The Secular Meaning of the Gospel (London [2]1965) passim.

[20] A. Th. van Leeuwen, Christianity in World History (London 1964).

[21] J. C. Hoekendijk, De kerk binnenste buiten (Amsterdam 1964) 163.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

GIJS BOUWMAN

geboren am 10. Juli 1918 in Schwalkwijk, Mitglied der Gesellschaft vom Göttlichen Wort, 1945 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana, am Bibelinstitut und am Institut für christliche Archäologie in Rom sowie an der Universität Nimwegen. Er ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Bibelwissenschaften und Professor für neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät von Tilburg.

Fons D'Hoogh

Beten in einer säkularisierten Welt

«Ebenso wie Gott tot ist, ist auch das Gebet für eine große Zahl unsrer Zeitgenossen tot.»[1] Die beste Zeit für Gottesglauben und Gebet scheint vorbei zu sein. Mit der Macht aller Selbstverständlichkeiten werden rhetorische Fragen gestellt: Wie in Gottes Namen kann man heutzutage noch Christ sein? Wie in Gottes Namen kann man heute noch an Gebet denken? Die Phrase «in Gottes Namen» ist mit einem oberflächlichen Wortgebrauch zwar noch hängengeblieben, wie ja auch das Wörtchen Gott in Kraftausdrücken und Flickwörtern noch zu hören ist. Aber wir leben und denken eigentlich «in des Menschen Namen». Die Zeit des selbstverständlichen Gottgläubigseins und des selbstverständlichen Betens ist endgültig vorbei. Sogar Priester und Ordensleute wagen nur zögernd zu bekennen, daß sie noch zu beten versuchen. Die Haupttendenz des Säkularisierungsprozesses ist eindeutig Emanzipation durch Entsakralisierung. Der Mensch ist sich seiner eigenen Möglichkeiten und seiner eigenen Verantwortung bewußt geworden. Er weiß, daß die ganze Welt seine eigene Stadt werden muß (Cox) und daß er selbst zugunsten einer lebbaren Metropolis Vorsehung organisieren muß.

Hat Beten noch Sinn?

Es ist charakteristisch, daß das Büchlein von Luise Rinser «Hat Beten einen Sinn»? im Niederländischen den Titel trägt: «Hat Beten wohl noch Sinn?»[2] Die Veränderung der Frage weist auf eine Verkehrung der Selbstverständlichkeit hin. Übersetzer und Herausgeber haben damit deutlich auf das Gefühl des Unbehagens angespielt: auf die Lebensfrage vieler Christen, die das Beten noch nicht mit ruhigem Gewissen aufgegeben haben. Lesern, die von außen her, ohne eigene Erfahrung eine entscheidende Antwort auf ihr Unbehagen erwarten, antwortet die Autorin mit einer Aufmunterung, selbst, mit eigenem Einsatz und aus eigenem Erlebnis den Sinn des Betens existentiell zu erfahren: Bete nur, und du wirst entdecken, daß Beten Sinn hat – und anders als durch Beten wirst du es nie entdecken.[3]

Diese Antwort mag viele enttäuschen. Sie kann den Eindruck erwecken, daß die Scheinheiligkeit und Unechtheit eines «so tun, als ob» empfohlen werden. Trotzdem enthält dieser klassische Rat aus den Handbüchern des geistlichen Lebens eine Weisheit, die gerade auch in einer säkularisierten Welt höchst aktuell ist: Eigene Erfahrung ist der beste Lehrmeister. Wie kann man Sinn für Musik oder Poesie bekommen und kultivieren? Notenlernen und Grammatik, Analysen und Besprechungen können zwar als vorbereitende Schritte bis an die Schwelle führen; aber wirklichen Sinn für Musik und Poesie wird nur finden, wer sich über die Schwelle wagt: wer sich bis dahin begibt, wo man sich der Welt der Musik oder der Dichtung hingibt. Deshalb ist der Rat von Luise Rinser keineswegs nur billiges frommes Gerede oder ein Argument, das mundtot machen soll, sondern ein Stück lebensechter Weisheit.

Die eigentlichen Fragen nach dem Beten in unsrer neuen Situation sind Tiefenfragen. Es geht um weit mehr als um die Frage, ob mein Beten – das man meistens minimalistisch als Bittgebet auffaßt – *er*hört wird, sondern um die andere Frage, ob unser Beten *ge*hört werden kann. Die Fragen nach Gebetsformen und Gebetselementen werden gegenüber der Frage nach dem Sinn des Betens nebensächlich. Es geht um den Grund des Betens selbst: ob Gott als persönlich angesehen werden kann und darf. Läßt sich Gott als ein Du von der

Tiefe unserer zwischenpersönlichen Beziehungen und unserer aktiven Bezogenheit auf die Bewohnbarmachung der Welt unterscheiden? Wir meinen, daß darauf mit Umsicht und Vorsicht bejahend geantwortet werden kann, und daß es Sinn hat, sich ausdrücklich an dieses Du zu wenden. Bischof Robinsons Warnung steht uns zwar vor Augen. Indem wir uns im Gebet an Gott wenden, setzen wir dieses unsichtbare Du leicht an die Stelle jener Du, die sich an uns wenden.[4] Beten kann zur Flucht aus der einen menschlichen Wirklichkeit werden. Die Hinwendung zum Über-Du kann ein Alibi werden, in dem man sich der wirklichen Verantwortung entzieht. Robinson nennt das ein «telstar-Beten, das vor allem im Bittgebet leicht zur Methode werden kann, um der direkten Kommunikation oder dem direkten Tun zu entrinnen».[5]

Er ist kritisch genug, um anzuerkennen, daß diese Flucht keine notwendige Implikation der «theistischen Projektion ist, in welcher Gott als besondere Person gesehen wird, an die wir unsere Gebete aus der Welt heraus wenden».[6] Er unterscheidet sich deutlich von den Radikaltheologen. Er ist von der «Realität Gottes» sowie von Notwendigkeit und Wert des Gebetes und der Liturgie überzeugt.

Für radikale Theologen können die Fragen nach einem persönlichen Gott und damit die Fragen nach Gebet und Gottesdienst überhaupt nicht sinnvoll gestellt werden. «Mir ist nicht einsichtig, wie Predigt, Gottesdienst, Gebet und Einsetzung von Amtsträgern von radikalen Theologen ernst genommen werden können.»[7]

Wir halten es mit jener Neigung im modernen theologischen Denken, das zwar für Autonomie und Verantwortung des Menschen für seine ganze Welt empfänglich ist, aber gleichzeitig auch empfänglich ist für die Tiefe des göttlichen Mysteriums, das im menschlichen Engagement miterfahren wird. Diese Neigung ist für die Treue zu diesem menschlichen Engagement höchst empfindsam. Kritische Fragen, die sich aus dieser Sorge um Treue ergeben – oder negativ ausgedrückt: dieses Mißtrauen gegenüber allem, was als Flucht gelten könnte, betrifft sowohl die Möglichkeit, diesem Tiefenmysterium, das als gegenwärtig miterfahren wird, zu begegnen, wie auch es zu benennen.

Erfahrung und Benennung Gottes

Wir setzen uns klar von der Auffassung ab, daß es einen eigenen religiösen Wirklichkeitssektor gibt, außerhalb dessen keine Gottbegegnung möglich wäre und in den man sich hineinbegeben muß, um zu Gott zu kommen. Schillebeeckx hat mit Nachdruck überzeugend dargelegt, daß Fideismus eine unüberbrückbare Kluft zwischen der Welt der menschlichen Erfahrung und jenem Raum schafft, in dem sich Gott dann losgelöst und abrupt dem Menschen aufdränge. «Weil Gott sich – der Definition nach – als absolute Wirklichkeit der direkten Erfahrung ganz entzieht, ist vor einem rationalen Verständnishorizont ein menschlicher sinnvoller Gottesglaube erst dann möglich, wenn unsere menschliche Wirklichkeit einen realen Verweis auf Gott enthält, der dann auch erlebt wird.»[8] Menschliche Wirklichkeit ist – der Definition nach – lagebestimmte und historische Wirklichkeit. Die Empfindsamkeit für die Tiefe oder das Unbedingtheitsmoment unsrer menschlichen Erfahrung wird sich denn auch mit der sich wandelnden Lebenswelt ändern. Menschliche Wirklichkeit ist – eben in dem Maße sie menschlicher wird – auch sehr persönlich. Nicht jeder Mensch wird an derselben Stelle, in denselben Lagen die Offenheit für die göttliche Mitanwesenheit erfahren. In den verschiedensten menschlichen Erlebnissen kann ein Mensch mit dieser Mitanwesenheit konfrontiert werden. Eine beherrschende Tendenz im theologischen Denken macht uns besonders auf positive Erfahrungen «mitten im Leben» aufmerksam und warnt uns vor negativen Erfahrungen in Grenzsituationen wie Schuld, Leid, Unglück und Tod. Die Erfahrungen von Liebe, Vergebungsbereitschaft, stets neuer und so oft unverdienter Dialogbereitschaft, die Erfahrung eines Urvertrauens, das uns trotz aller Negativität, ja trotz uns selbst[9] trägt und neu beginnen läßt, bieten dem heutigen Menschen bevorzugte Momente von «disclosure», von Empfänglichkeit für das Tiefere, das Transzendente, das als tragender Grund, als mitanwesend erfahren wird. Aus dieser Empfänglichkeit wird aber anscheinend manchmal zu schnell ein böses Licht auf den möglichen disclosure-Gehalt von Grenzerfahrungen geworfen, die in unsrer heutigen Welt so massenhaft und brutal zum Greifen nahe liegen. Weit mehr als der positive oder negative Inhalt einer Situation ist die *Intensität* unsres Einsatzes in dieser Situation entscheidend. «Die Erfahrung einer vertikalen Dimension – eines Mehr und eines Tieferen – ist engstens mit der Engagiertheit der Person verbunden, durch die der Selbsterfahrung eine Tiefe gegeben wird, die zum Staunen führt und an ein unverdientes Geschenk denken läßt.»[10] Dürfen wir es wagen, dieses «Mehr und Tiefer» Gott zu nennen? Wäre das nicht eine unerhörte Extrapolation,

eine unerträgliche Projektion? Diese Fragen brauchen nicht von einem oberflächlichen Agnostizismus eingegeben zu sein; sie drängen sich ebenso sehr aus der Furcht vor dem niemals adäquat zu fassenden und in Worten zu formulierenden Mysterium auf. Wir verstehen, daß Christen vorschlagen, eine Zeitlang von diesem Gott zu schweigen. «Aber in der Menschengemeinschaft muß gerade das Unaussprechliche laut zur Sprache kommen; die Menschheit selbst schaut danach aus. Eigentlich ist nur das Unaussprechliche des Besprechens wert; es gibt uns stets von neuem zu denken.»[11]

Wenn Menschen dazu ausgerüstet und dazu aufeinander verwiesen sind, um sich gegenseitig in allen Formen der Sprache zu bereichern, müssen wir auch unsre Erfahrungen formulieren und austauschen. Dann dürfen wir versuchen, unsere Erfahrung in Worte zu fassen, unsere Tiefsicht mitteilbar zu machen und andern anzubieten: in der Hoffnung, daß sie sich selbst darin wiedererkennen und dadurch bereichert werden. Wenn wir es wagen, diese unauslotbare Tiefe, die sich mitten in unserm Leben mit zu erfahren gibt, Person und Vater zu nennen, stützen wir uns dabei auf Jesus und die lebendige Tradition von Menschen, die Jesu offenbarendes Wort bis in unsre Tage lebendig gehalten haben. Wir bekennen ausdrücklich, daß wir als Christen unser menschliches Dasein mit all seinen Erfahrungen und Deutungen im Lichte Jesu von Nazareth sehen. Nicht nur unsre Formulierung, sondern unsre Erfahrung der Tiefe selbst ist von Grund auf durch ihn gezeichnet. Unsere Daseinserfahrung mit unsrer Empfänglichkeit für den Offenbarungsgehalt des Daseins ist von Grund auf gezeichnet und mitbestimmt von Jesus, den wir als Gottes Erscheinung-in-Menschlichkeit erkannt haben. Wir kommen nicht nur durch eigene Daseinserfahrung zu Gott als der persönlichen Tiefe unsres menschlichen Daseins; wir kommen zu dieser Erfahrung und zu ihrer Benennung auch durch unser Vertrauen auf das Licht, welches Jesus ist. Es scheint uns, daß Robinson die Implikationen unsres Jesusglaubens nicht immer genügend herausgestellt hat.

Ein überholter Theismus?

Nach einer Arbeitshypothese Robinsons ist gerade die theistische Vorstellung von Gott daran schuld, daß das Beten in eine Sackgasse geraten ist.[12] Mit ihm vertreten viele andere die Auffassung, daß der alte Theismus überlebt sei.[13] Will man am Gott eines bestimmten Theismus vorbei, vorbei an «bestimmten kindlichen Abhängigkeitsvorstellungen»,[14] wie Lukken nahezulegen scheint, oder «vorbei am Gott des Theismus», wie es ein Titel Robinsons formuliert?[15] Genügt es, auf die Bibel zu verweisen, auf die Reden Jesu und das Beten Jesu im Neuen Testament, um jeden Versuch, am Theismus vorbeizukommen, als unchristlich und unorthodox abzuweisen? Ist ein nichttheistisches, transtheistisches Christentum möglich? Bleibt nach der ganzen Entmythologisierung «trotzdem als Kern der biblischen Offenbarung der lebendige Gott als persönliches Gegenüber unantastbar»?[16] Oder soll man noch weitergehen und zugeben, daß sich durch die Säkularisierung die Erkenntnissituation dermaßen gewandelt hat, daß man beim Aussprechen der geeichten christlichen Formeln und Formulierungen im Augenblick ohnehin etwas anderes sagt als vierhundert oder neunhundert Jahre vorher»?[17] Warum sollte man dann für das noch ältere biblische Reden vom persönlichen Gott eine Ausnahme machen?

Robinson ist, wie man zur Genüge weiß, sehr empfänglich für die Inwesigkeit Gottes, ohne daß er deshalb Gott mit den «Tiefen der Seele» oder dem «Tiefenmittelpunkt» identifizierte.[18] Er wendet sich nicht gegen eine «Projektion», sondern gegen die Risiken einer «theistischen Projektion». Er meint die Verbundenheit von Immanenz und Transzendenz besser durch eine «panentheistische» Projektion sichern zu können; aber aus der Geschichte kommt er zu dem Bekenntnis: «Die über den Gott des Theismus hinausgehen wollten, kamen für gewöhnlich unter ihm aus; und die nach einer persönlichen Gottheit strebten, kamen schließlich meistens bei einem Gott aus, der nicht einmal ganz persönlich ist.»[19] Er warnt denn auch mit Recht: «Wenn die einzige Alternative zu einem persönlichen Gott ein unpersönliches Absolutum ist, dann wollen wir alles tun, um an ersterem festzuhalten.»[20] Von der Feststellung her, daß viele Zeitgenossen unmöglich an einen persönlichen Gott glauben können, es sei denn in der alten (von Robinson etwas allzu pejorativ theistisch genannten) Vorstellung, will Robinson weiter. Dieser Versuch ist jedenfalls höher zu schätzen als der Vorschlag, eine Zeitlang nicht mehr von Gott zu sprechen. Seine missionarische Sorge geht darauf aus, Gott auf glaubwürdige Weise zur Sprache zu bringen. Er will Gott ebenso wenig totschweigen wie totreden.

Wir persönlich halten an einer geläuterten theistischen Gottesvorstellung fest, weil wir keine bessere Alternative wissen. Wir können Gott nicht aus-

sprechen, wir können nur *über* ihn oder *zu* ihm *hin*sprechen. Wir können Gott nicht be-greifen, wir können lediglich nach ihm tasten (penser Dieu – penser à Dieu). Wir sind überzeugt davon, daß Ausdrücke wie «Person», «Du», «Liebe» im Zusammenhang mit Gott durchaus geeignet bleiben, weil sie die intensivste und tiefste menschliche Erfahrung formulieren. Ermahnt durch das Vorbild Jesu und unterrichtet durch seine Predigt, dürfen wir auch weiter von Gott und zu Gott als Vater, als Du sprechen. Da es in diesem Beitrag um das Beten geht, werden wir noch auf die Frage zurückkommen müssen, ob auch in einer transtheistischen Gottesvorstellung noch von Gebet die Rede sein kann. Sowohl für den Theisten wie für den Trans-Theisten gibt es eine gemeinsame Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit des Gebets als ausdrücklicher Hinwendung zu dem als Mitanwesenden oder Mitanwesendes erfahrenen andern oder erfahrene andere.

Beten als gesonderte menschliche Tätigkeit

Hiermit haben wir eine Definition des Gebets riskiert, in welcher die ausdrücklich gottgerichtete Aufmerksamkeit als gesonderte menschliche Tätigkeit in der Mitte steht. Damit berühren wir eine äußerst empfindliche Stelle des säkularisierten Christen. Beten und Liturgie werden als *gesonderte* menschliche Tätigkeiten aus dem Verlangen heraus, dem täglichen sorgenden Dasein treu zu sein, beargwöhnt. Das «Beten mit den Händen» wird so ziemlich als die einzig verantwortbare Form des Gebets betrachtet, und der Kultus der Nächstenliebe ist der einzig zu verantwortende Gottesdienst. Wir können damit nicht einverstanden sein: nicht nur, weil diese Art von Vorstellung allzu oft nur eine Rationalisierung ist, um das Unvermögen zu beten oder das Fehlen des Gebetes zu bemänteln. Viel zu selbstverständlich wird angenommen, das ganze Leben sei Gebet. Wir sind überzeugt, daß das ganze menschliche Leben auch religiöse Bedeutung und religiösen Wert hat: als Mitwirkung mit dem immer tätigen Schöpfer und dem alles erneuernden Erstgeborenen der ganzen Schöpfung.[21] In diese Mitwirkung mit Gott und dem verherrlichten Jesus, der aufgenommen ist zu Gott, also in das Herz aller Wirklichkeit,[22] wird wirklich Gottbegegnung gelebt. Diese nichtthematisch durchlebte Mitwirkung und Begegnung wird mit Recht vom Gläubigen als Gottes-Dienst aufgefaßt.

Trotzdem wäre es ein verwirrender und falscher Sprachgebrauch, diese allgemeine und implizite Religiosität nun auch Gebet zu nennen. Beten als gesonderte menschliche Tätigkeit braucht nicht notwendig zu einer Flucht aus dem vollen Leben zu einer fernen fremden Gottheit zu entarten. Sich ausdrücklich an Gott wenden als den immer Gegenwärtigen und das von allen anderen Wirklichkeiten verschiedene Du braucht kein Verrat zu sein. Wir kennen doch vergleichbare «gesonderte» menschliche Tätigkeiten. Das eine menschliche Leben ist ein unablässiger Strom gesonderter, voneinander unterschiedener Tätigkeiten. Ist nicht das ganze menschliche Leben vom rhythmischen Wechsel zwischen spontan Erlebtem und thematisch Ausdrücklichem durchzogen? Sind beide Momente nicht dialektisch notwendig, um auf menschlicher Ebene zu leben? Ich kann beständig von Farbe und Klang umgeben sein, und doch kann ich mich durchaus sinnvoll dem Be-trachten von Farben oder dem Be-horchen einer Melodie als gesonderter Tätigkeit hingeben, ohne daß damit eine Flucht aus dem Leben bezeichnet wäre. Als Sozialarbeiter oder als Priester kann ich meine Aufmerksamkeit ganz ausdrücklich auf diesen oder jenen Mitmenschen richten, ohne daß ich deshalb alle anderen, für die ich ebenfalls mitverantwortlich bin, im Stich lasse oder ihnen entfliehe, wenn auch meine ausdrückliche und gesonderte Bezogenheit auf diesen einen Menschen tatsächlich ein geschickt maskiertes Alibi sein kann. Ich kann in der Zusammenarbeit mit einem Mitmenschen ab und zu auch zum Gespräch mit ihm kommen, ohne daß meine geteilte Aufmerksamkeit meiner persönlichen Beziehung zu ihm oder meiner sachlichen Beziehung zu unserer Aufgabe notwendig schaden müßte. Der Inhalt dieses Miteinander-Sprechens kann von der sachlichen Information bis zu streng persönlichen Vertraulichkeiten variieren. Aber ich werde nicht behaupten wollen, daß Zusammenarbeiten dasselbe ist wie Zusammensprechen. Sprechen-mit ist eine eigene Tätigkeit, auch wenn sie gleichzeitig mit anderen Tätigkeiten erlebt wird. Das Gesonderte hat nicht notwendig Beziehung auf Zeit oder Raum, wohl aber notwendig auf die Intention oder Ausrichtung.

Ob jemand mehrere Intentionen gleichzeitig aufnehmen kann, hängt sowohl von den inneren Erfordernissen dieser Intention selbst ab wie auch von der individuellen Psyche der betreffenden Person. Eine Mutter kann während der üblichen Haushaltsarbeit ebenso intensiv an einem Gespräch ihrer Kinder teilnehmen, aber beim Schreiben eines Briefes oder eines Zeitschriftenartikels wird sie ihre Kinder vielleicht auf die Straße schicken, damit sie

sich auf diese eine Haupttätigkeit konzentrieren kann. Streng genommen beweisen diese Vergleiche nichts (*comparatio non est ratio*): Sie werden auch nur denjenigen ansprechen, der *glauben* kann, daß es Gott als «Ich bin, der da sein wird» gibt. Oft wird der betende Mensch vom Eindruck bedrückt, daß er vor einer Leere steht. Beten bleibt eine Glaubenswirklichkeit, die immer wieder von der Unsichtbarkeit unsres Gottes angefochten wird. Beten wird dann: Warten auf Gott, Ausschauen nach ihm, Durchhalten zu ihm hin.

Innerer Sinn des Betens

«Beten ist sicherlich mehr als ein *Hilfsmittel*, um unser Engagement in der Welt zu befruchten; als ausdrückliche Hinwendung zu Gott, den wir aus unserm Engagement und aus der Tiefenlotung Israels und Jesu als den Vater erfahren haben, hat es auch *Sinn in sich selbst*. Echtes Beten wird zwar auf unser ehrliches und fachliches Engagement befruchtend wirken, obwohl es auch immer mehr als eine Besinnung darüber oder eine Planung dafür bleibt.»[23] Wir können das Gebet zwar zu einem praktisch ethischen Mittel funktionalisieren, um unsern Einsatz für Mitmenschlichkeit und Bewohnbarmachung dieser Erde anzuspornen. «Eine solche Verethisierung des Glaubens nimmt dem Kultus seinen Sinn und seine Freude und beraubt den Glauben selbst... seiner inspirativen Kraft... Der Glaube an Gott und seinen Gesandten hat seinen fundamentalen Wert und seine Bedeutung in sich selbst als inneren Raum, in dem Gott unser Gott und unser Heil sein will und wir mit all unserm Guten und Bösen uns als sein Volk betrachten dürfen. Mit dieser Grundbedeutung wird der Glaube in erster Linie in Liturgie und Gebet bekannt und erlebt. Die Erfahrung lehrt, daß der Glaube in dieser Grundbedeutung entkräftet wird, wenn man ihn einseitig zugunsten des Ethos mobilisiert, als wäre er nur ein Mittel, um eine bessere Gesellschaft zu verwirklichen.»[24] Die Behauptung, daß der Glaube an Gott und also auch das ausdrückliche Erlebnis dieses Glaubens im Gebet seinen Sinn in sich selbst hat, hängt wesentlich mit der Anerkennung Gottes als transzendenter Person zusammen, mit dem Bekenntnis, daß Gott nicht identisch ist mit der Tiefe unseres weltlichen Engagements. Auch in anderen Sektoren ist der Mensch durch eine verarmende Funktionalisierung unterschiedener Wirklichkeiten bedroht, die rhythmisch und dialektisch miteinander verbunden sind. Man denke an das Spannungsverhältnis zwischen Arbeit und Ruhe. Wer seine Arbeit nur tut, um die damit zu erkaufende und zu nutzende Ruhe intensiv genießen zu können, oder wer die arbeitsfreie Zeit nur als Erneuerung von Kräften mit Blick auf die Arbeitsaufgabe wertet, verarmt und entkräftet damit den eigentlichen *inneren* Sinn jedes der beiden Momente. Wenn Ehepartner sich zu Gespräch und ehelicher Intimität nur frei machen, um ihre familiäre und berufliche Aufgabe danach mit größerer Ruhe erfüllen zu können, entwerten sie die *innere* Sinnfülle der Liebesgemeinschaft. Auch gerade aus den Empfindungen einer säkulären, d.h. mündigen und selbstverantwortlichen Lebensgesinnung müssen wir einen solchen praktischen «Gebrauch» des Betens ablehnen. Solcher «Gebrauch» wäre übrigens ein überflüssiger und riskanter Umweg. Überlegung, die zur Planung, Zeiteinteilung und Überprüfung führt, genügt völlig, um unser Engagement wirksam zu machen, obwohl es jammerschade wäre, wenn ein Mensch sich nicht zu andern, weniger pragmatischen Formen der Besinnung begibt, die zu Lebensweisheit und Staunen führen können. Aber Beten bleibt, aus seiner zentralsten Intention heraus, eine (von innen her sinnvolle) konzentrierte Aufmerksamkeit für den lebendigen Gott.

Beten im Leben

Jeder Durchschnittschrist weiß theoretisch, daß er nicht in die Kirche zu gehen braucht, um Gott zu begegnen. Wenn Robinson so stark betont, daß Gott «mit, in und unter dem Alltäglichen» zu finden ist, dann spricht er damit seine Sorge für den Zusammenhang zwischen der Gottbegegnung im alltäglichen Leben und der Gottbegegnung in den ausgesprochenen Gebetselementen aus. Er will das Gebet definieren «mit Ausdrücken des Weiterdrängens durch die Welt hindurch zu Gott, statt mit Ausdrücken des Rückzugs aus der Welt zu Gott».[25] Besonders kritische Geister werden ihre Schwierigkeit haben, «durch die Welt hindurch» und «aus der Welt fort» scharf zu unterscheiden. Trotzdem ist es wichtig, einen sehr scharfen Sinn für Zusammenhänge zu kultivieren: Gott, an den wir uns im Gebet (als gesonderter menschlicher Tätigkeit) ausdrücklich wenden, muß derselbe sein, dem wir in unsern vielgestaltigen sozialkulturellen Tätigkeiten ohne Unterlaß, wenn auch nicht auf ausdrückliche Weise, begegnen und dienen. Wir beten noch nicht notwendig vom Leben her, wenn wir in unsern Selbstbespiegelungen oder Tagebuchbetrachtungen hier und da hinter das

Wörtchen «Herr» oder «Gott» ein Ausrufzeichen setzen, obwohl ein Außenstehender – wie meistens auch der Beter – schwerlich anhand des Inhalts der gebrauchten Worte ausmachen kann, ob die eigene Intention des Betens wirksam ist. Alles kann ja zum Inhalt der Gebetsintention werden. Ob das, was wir von unsern täglichen Sorgen und Freuden vor Gott zur Sprache bringen – dankend, klagend, fragend, im Schuldbekenntnis –, auch mit Recht Beten genannt wird, kann nur mit einiger Aussicht auf Sicherheit aus der Art und Weise klar werden, wie wir uns unser alltägliches Leben selbst zu Herzen nehmen. Echte, ehrliche Hingabe an unsere Aufgabe, Vergebungsbereitschaft und Demut zum Neubeginn, schöpferische Haltung und Empfindsamkeit, um neue Aufforderungen zu bemerken und ihnen zu entsprechen, die Sorge, um lebensmögliche Weite und Zukunft für so viele Mitmenschen wie möglich zu schaffen, sind sowohl die Offenbarungen wie die Garantien echter Ausrichtung auf Gott, auch in den Ausdrücklichkeitsmomenten, die wir Gebet nennen. Die Sorge für ein lebensechtes, wahrhaftes Gebet kommt hoffnungslos zu spät, wenn sie erst im Augenblick des Gebets beginnen will. Sorge für das Beten setzt trotzdem ebensosehr eine Reihe von Absprachen mit sich selbst und mit anderen voraus: Training, Übung und Beharrlichkeit. Wird der Akzent nicht zu einseitig auf Spontaneität und Schöpferischkeit gelegt? Wagen wir uns noch um eine erneuerte Gebetskultur zu mühen? Aus der Erfahrung mit Seminaristen, mit Konfratres und einer kleinen heterogenen Lebensgemeinschaft in einem Besinnungszentrum sind wir, nach einer Zeit fast totaler Spontaneität, von neuem und von Grund auf vom positiven Wert eines zwar anpassungsfähigen, aber doch regelmäßigen Gebetsrhythmus überzeugt, wobei nicht allein auf die persönliche Fülle des Augenblicks gerechnet wird. Wenn wir uns gemeinsam zum Beten begeben, brauchen wir nicht originell oder sensationell zu sein; wir können uns der Glaubensformulierung der anderen anvertrauen und uns in ihr Gebet mitnehmen lassen. Wir haben auch erfahren, daß das persönliche und gemeinsame Beten durch neue Psalmenübersetzungen unterstützt wird, durch Dichtungen und Gesänge, die in ein geschmeidiges Grundschema eingefügt werden. Wir haben die Wichtigkeit eines eigenen Gebetsraums neu entdeckt, der in der Hauptsache dem gemeinsamen Beten vorbehalten ist, wenn er auch gelegentlich zu anderem benutzt wird, und wenn auch normalerweise gemeinsam im Wohnraum gebetet wird. Diese persönliche Erfahrung hat selbstverständlich durchaus keinen zwingenden Wert. Wir wollen lediglich die Notwendigkeit unterstreichen, immer wieder nach einer eigenen Gebetskultur zu suchen und sich nicht der Formlosigkeit übertriebener Spontaneität auszuliefern. Allzu oft endigt diese nach kurzer Zeit mit dem Fortfall aller Gebetsversuche überhaupt.

Bittgebet

Im Lichte des Vorhergehenden macht das Bittgebet nicht weniger und nicht mehr Schwierigkeiten als Anbetung, Lobpreisung oder Danksagung. Der gemeinsame Nährboden für alle Gebetsformen – das Bittgebet eingeschlossen – ist das Bewußtsein, daß alles Gabe ist; daß nichts schlechthin selbstverständlich aus eigener Leistung oder vom fatalistischen Ablauf der Naturgesetze abzuleiten ist.

«Gerade weil wir begreifen, daß wahrhaftes Menschsein in der Welt immer Gabe ist, Gnade ist, daß es uns geschenkt wird – deshalb ist die am meisten gerechtfertigte Wortwerdung dieses Bewußtseins das bittende Beten... Die Bitte um Vergebung bedeutet doch, daß wir hinter die Selbstverständlichkeit der Vergebung ein Fragezeichen setzen. Das Gebet um Brot und Gesundheit setzt ein Fragezeichen hinter die Selbstverständlichkeit unseres Wohlergehens und unserer Wohlfahrt.»[26] Für was sonst sollten wir danken – welche anderen Gründe hätten wir für die Anbetung Gottes, es sei denn der Glaube, daß Er als der stets wirksame und gutgünstige Zukunft schenkende Gott immer da ist? Aus diesem selben gläubigen Vertrauen heraus können wir um alles bitten, ohne magischen Druck auszuüben, ohne im Bitten ein Alibi für unsre Faulheit zu suchen: bitten nicht nur, damit *wir* zurecht kommen und unsre Verantwortung wagen, sondern auch bitten, daß Er sein Reich näherbringe, daß Er seinen unwiderruflichen Willen durchführen möge und alle eins seien und die ganze Schöpfung zur Vollendung komme.

Wir glauben, daß psychische Kraft vom Bittgebet ausgeht: sowohl auf den betenden Menschen selbst, der sich vor Gott seiner Verantwortung bewußt wird, die Nöte, für die er betet, auch wirksam ins Herz und in die Hand zu nehmen, als auch auf den Mitmenschen, der von dieser bittenden Aufmerksamkeit für sich weiß. Wir meinen den Dialog zwischen Gott und Mensch so ernst nehmen zu müssen, daß wir auch eine eigene Tätigkeit Gottes selbst annehmen, wenn wir uns auch keine Vorstellung von der Art und Weise machen können, wie Gott seine wohlwollende persönliche Sorge an

uns geschehen läßt. Wir sind darin bedingunglos mit Schillebeeckx einig, sowohl in den Motiven wie auch in der Zurückhaltung: «Wenn man im Glauben die wirkliche Interpersonalität zwischen Gott und Mensch bejaht und überzeugt ist, daß Gottes Menschenliebe keine ‹relatio rationis› ist, sondern sein lebendiges Wesen selbst, und deshalb eine ‹relatio realis› in transzendent-relationalem Sinn, braucht es keineswegs absurd zu sein, daß Gott wirklich absolut überraschende Initiativen setzt... daß Gott die Natur in ihrem Bereich souverän läßt und er die Geschichte, die Menschen machen, in dem, was wir daraus machen, ebenso souverän läßt – daß er aber nichtsdestoweniger in Natur und Geschichte (wie der Pilot mit seinem Flugzeug) geschehen lassen kann, was er will: zum Besten für die, welche ihn lieben (s. Röm 8,28). Vielleicht lasse ich mich hier von meiner dominikanischen Erziehung mitreißen, die auf der *sola gratia* fußt und auf dem Wort ‹Alles ist letztlich Gnade›. Ich glaube aber, daß dies *christliche Weisheit* ist, die uns von Jesus vorgelebt und von uns im christlichen Versuch nur gebrochen und stammelnd nachgesprochen wird.»[27]

Trans-theistisches Beten

Was wir vom Beten als Element der ausdrücklichen Aufmerksamkeit für den persönlich anwesenden und miterfahrenen Gott gesagt haben, wird dem trans-theistisch empfindenden Zeitgenossen vielleicht zu eng klingen. Wenn dieser Zeitgenosse wirklich säkulär denkt, wird er jedoch ebenso wohlwollend wie Robinson für die mögliche Echtheit des Glaubens Sinn haben, der in dieser für ihn weniger annehmbaren theistischen Vorstellung wirksam sein kann. Er wird uns zwar auch weiterhin die Frage stellen, ob *er* in unsern Augen auch Christ sein kann, wenn er das Mysterium oder das Göttliche oder das Unbedingte, das auch er als Grund seines Lebenseinsatzes erfährt, nicht als ein Du zu nennen oder anzusprechen wagt. Er wird uns fragen, ob wir sein ausdrückliches Verweilen bei seinen Tiefenerfahrungen, bei Heiligkeit oder Unbedingtheit auch als Beten ansehen können – mit andern Worten: ob wir tolerant genug sein können, ihm *seine* Form des «Betens» zu gönnen, ohne sie zu diskreditieren.

Vielleicht können wir nur hin und her *hoffen*, daß sowohl unsre eigenen Gebetsversuche wie die unserer trans-theistischen Mitchristen echt sind. Die Kriterien zur Beurteilung dieser Echtheit werden manchmal zu ausschließlich auf seiten der theologischen Formulierungen gesucht, also auf Seiten der Orthodoxie. Wenn anders empfindende Mitchristen bei ihrer schweigenden oder redenden Andacht vor dem Göttlichen nicht so oft oder überhaupt nicht die Worte «Du», «Herr, unser Gott», «Vater» gebrauchen, braucht das ebensowenig ein Beweis für den Mangel an echt christlichem Beten zu sein, wie ein häufiges Vorkommen dieser Worte ein Beweis für echt christliches Beten ist.

U.E. bieten die Orthopraxie eines wirklich hingebungsvollen Lebenseinsatzes und der Ernst, mit dem man sich um die ausdrückliche Andacht vor den anwesenden göttlichen Mysterien bemüht, Kriterien, die den Kriterien der Orthodoxie wenigstens gleichwertig sind. Auf die Frage, ob theistische und trans-theistische Christen dann noch *gemeinsam* beten können, möchten wir gern mit ja antworten: in der Hoffnung, daß gegenseitig genügend Achtung aufgebracht werden kann für die eigene Sprache, in der jeder seine gläubige Empfänglichkeit für das selbe göttliche Mysterium formuliert. Der theistische Christ wird dann nicht durch das Fehlen der Worte «Du», «Herr», «Vater» gehindert sein, und der trans-theistische Christ wird sich nicht gezwungen fühlen, wenn er diese Worte mitbetet. Gerade das gemeinsame Beten wird korrigierend auf die möglichen Einseitigkeiten einwirken: Durch die theistisch formulierte Aussage wird der Trans-theist vor einem Rückfall in die infra-personale Gottesvorstellung bewahrt bleiben können; durch die trans-theistisch formulierte Aussage wird der Theist vor einer zu nonchalanten Familiarität in seinem Umgang mit dem transzendenten, unsagbaren Gott bewahrt bleiben.

[1] J.A.T. Robinson, Exploration into God (1967) 106.
[2] L. Rinser, Hat Beten einen Sinn? (Zürich 1966). Im Niederländischen: Heeft bidden nog wel zin? (Antwerpen 1968).
[3] Ebd. 6.
[4] J.A.T. Robinson aaO. 112.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] W. Hamilton, Amerikaanse theologie, radicalisme en de dood van God: T. J. J. Altizer/W. Hamilton, Radicale theologie en de dood van God (Utrecht 1966) 19.
[8] E. Schillebeeckx, Zwijgen en spreken over God in een geseculariseerde wereld: Tijdschrift voor Theologie 7 (1967) 349.
[9] Ebd. 350–351.
[10] W. J. Veldhuis, Kijk niet omhoog: De hinkende mens (Utrecht 1967) 101.
[11] E. Schillebeeckx aaO. 355.
[12] J.A.T. Robinson aaO. 110.
[13] G. Lukken, Liturgie en secularisatie: Bornewasser u.a., Christelijk bestaan in een seculaire cultur (Roermond 1969) 259.
[14] J.A.T. Robinson aaO. 133.
[15] Ebd. 126.
[16] E. Schillebeeckx aaO. 353.
[17] G. Lukken aaO. 260.
[18] J.A.T. Robinson aaO. 113.

[19] Ebd. 126.

[20] Ebd. 133.

[21] Wir führen hier unsere eigene theistische Terminologie an, weil wir persönlich damit am besten unsere Überzeugung ausdrücken können. Danach werden wir die Frage nach dem Gebet unter einer transtheistischen Perspektive wieder aufnehmen.

[22] L. Bakker, Geloven in verrijzenis: Bijdragen 28 (1967) 314.

[23] F. D'Hoogh, De uitnodiging van God doorheen de hedendaagse werkelijkheid: De Maand 10 (1967) 411.

[24] Zedelijke levenshouding van de christen (Amersfoort 1969) 20. Bei dem Titel handelt es sich um einen Rapport zur Vorbereitung der dritten Plenarsitzung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovinz.

[25] J. A. T. Robinson, Gott ist anders (München 1963).

[26] A. Kroese, Bidden. Vraagteken en uitroepteken: De Kloosterling 37 (1969) 59.

[27] E. Schillebeeckx, Het nieuwe Godsbeeld, secularisatie en politiek: Tijds. voor Theologie 8 (1968) 63–64, Anm. 16.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FONS D'HOOGH

geboren am 7. März 1932 in Hever, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, ist Lizentiat der Theologie, war Professor für Fundamentalmoral am Priesterseminar von Mechelen und ist gegenwärtig Professor für spezielle Theologie am Seminar Johannes XXIII. in Löwen.

André Aubry

Liturgie, Fest und Phantasie

Die Liturgie langweilt. Die Verleger wissen es: die liturgischen Zeitschriften und Buchreihen verlieren Kunden und setzen ihre Auflage herab. Die Seelsorger wissen es: die offizielle liturgische Erneuerung hat ihre Kirchen nicht wie durch ein Wunder wieder gefüllt. Die Liturgiker wissen es: ihre Vorträge werden schlecht besucht und selbst die Theologen bleiben ihnen fern. Der moderne Mensch weiß es: er hat anderes zu tun, mißtraut jeder Institution und hat andere Freizeitbeschäftigungen. Der Mensch von gestern weiß es: alle diese Neuerungen gehen ihm auf die Nerven und er vermißt sein Latein. Der Mensch auf der Straße weiß es nicht: er kümmert sich gar nicht darum.

Das Zweite Vatikanum hatte doch zu großen Hoffnungen berechtigt. Und nun ist die Lage so verworren, daß man der Worte des Liturgikers überdrüssig ist oder über sie lächelt.

Um zu verstehen, wird er die Lage prüfen, die sich aus dem Zweiten Vatikanum ergeben hat. Seine Verdrusse stammen ja zu einem Großteil aus einem unglückseligen Mißverständnis. Er wird die heikle Aufgabe auf sich nehmen müssen, den Schriftgelehrten und Gesetzeslehrern verständlich zu machen, daß die *offizielle* Auslegung der Konzilstexte nichts mit pharisäischen Haarspaltereien zu tun hat, und daß das liturgische Recht, das zu Rom zurechtgezimmert wird, auch das Charisma und den Einfallsreichtum berücksichtigen muß.

Um aus der mißlichen Lage herauszukommen, wird er sich an den biblischen Quellen der Liturgie erfrischen, ist diese doch aus der Symbiose des Priestertums und des Prophetentums entstanden. Er wird den Jüngern der sogenannten Gott-ist-tot-Theologie beibringen müssen: Wenn ein gewisser Kult bereits an den Schlägen verstorben ist, die ihm der Herr des Sabbats ein für allemal versetzt hat, so ist dem Apostel dennoch aufgetragen, weiterzugeben, was er selbst empfangen hat: eine Liturgie «für den Menschen», die stets von der nicht dahinschwindenden Neuheit des Neuen Testaments beseelt ist.

Und wenn der moderne Mensch, der sich zur Utopie hingezogen fühlt, vom Liturgiker nicht die Ohren abwenden soll, wird dieser ihm den Gesang der Liturgie vorsummen, dessen offensichtliche Harmonie mit dem weltlichen Gesang die Utopie und die Eschatologie, die Liturgie und das Fest miteinander in Einklang bringt.

So zum Komplizen dreier Menschen geworden: dessen, der eine liturgische Gesetzgebung aufrechterhalten will; dessen, der Gott das Grab geschaufelt hat, und dessen, der im Mai 1968 geboren ist, wird der Liturgiker sich gestatten können, seine Polyphonie goutieren zu lassen. Wenn der erste der Inspiration zustimmt, wird der zweite damit einverstanden sein, einen echt liturgischen «Antikult» zu zelebrieren (ähnlich wie man sich ein hochdramatisches Antitheater ausdenken kann), und alle, Liturge inbegriffen, aber ohne Zeremoniar, werden sich vom universalen Fest mitreißen lassen, das jede echte Liturgiefeier prophetisch ankündigt.

1. Restauration oder Kreation?

Mit dem Zweiten Vatikanum ist etwas zusammengestürzt. Einst sorgten Kirche und Armee durch wohlgeregelte Zeremonien für Glanz und Pracht. Doch waren das schon Zerrbilder von Festen: Spontaneität und Phantasie waren daraus verbannt. Das Protokoll ließ nichts Improvisiertes zu.

Aber wenn wir nicht gut aufpassen, werden bald

die jungen Generationen sich fragen, was denn beim Zweiten Vatikanum herausgekommen sei. Hunderte von Experten, ganze Stöße von Dokumenten, an die zehn neue liturgische Bücher, zahlreiche Geschäftsstellen und Zentren – kurz, ein ganzer Apparat – haben viel Papier produziert, manche Pfarrherren aus dem Konzept gebracht und denen, welche Lust zum schöpferischen Tun hatten, den Weg versperrt. Phantasiert nicht; restauriert!

Kard. Lercaro hat die Gefahren sehr rasch gewittert. Schon am 21. Juni 1967 beruhigte er die öffentliche Meinung und versicherte, daß die liturgische Erneuerung nicht stehenbleibe. Es handle sich erst um eine «Etappe». Er schrieb an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen: «Es läßt sich jetzt ein nicht allzu fernes Ende dieser immensen ‹Restaurations›-Arbeit voraussehen, das die ganze katholische Welt ungeduldig erwartet».[1] Ein Jahr später bekräftigte der neue Präsident des «Consiliums» für die Liturgie, Kard. Benno Gut, diese Hoffnungen. Er bat die Bischöfe, alle daran zu erinnern, daß «das ‹Consilium› für ihre Schwierigkeiten nicht unempfindlich» sei und daß die schöpferische Phase begonnen habe, «um der Liturgie den Zug einer ewigen Jugend zu geben».[2]

Doch der dynamische Sekretär dieses römischen Organismus, Mgr. Bugnini, hatte das Ziel der Reform schon erahnen lassen: «Wir arbeiten nicht für die Museen; wir wollen eine lebendige Liturgie für die lebendigen Menschen unserer Zeit»,[3] sagte er an einer Pressekonferenz. Und als eine Erklärung der Ritenkongregation über die Kirchenmusik falsch interpretiert wurde, stellte er richtig, daß die heutige «Schlagzeugmusik» in die Gotteshäuser Eingang finden dürfe[4] und daß die Bischöfe schon Instruktionen erhalten hätten, um die Bemühungen zu fördern. Die Konstitution über die Liturgie habe «eine neue Rechtssituation zwischen dem Zentrum und der Peripherie geschaffen».[5]

Diese Informationen haben leider kaum die Fachleute erreicht. Diese hinwieder haben, insbesondere in Frankreich, das Suchen nach neuen Wegen und die Schaffung neuer Formen sich selbst vorbehalten, unter Mithilfe der Autorität, die befürchtete, eine stürmische Neuentwicklung entgleite ihrer Kontrolle. Die Zaghaftigkeit hat sich dann den Mantel der Klugheit umgelegt und die Liturgie in der Langeweile einer einfallslos durchgeführten Reform versanden lassen. Höchste Unklugheit, welche die Riten geschützt, dem Volk Gottes aber den Geschmack an der Liturgie genommen hat...

Diese «Klugheit» stützte sich auf eine Mißdeutung der Konstitution. Diese spricht wiederholt von einer neuen *instauratio* der Liturgie, und Mgr. Bugnini zitiert diese Stellen gern. Leider wurde in der offiziellen französischen Übersetzung dieses Wort durch *restauration* wiedergegeben, was die Wiederherstellung von etwas Vergangenem bedeutet (Anm. des Übersetzers: der deutsche offizielle Text gibt *instauratio* sinngemäßer mit «Erneuerung» wieder). Darnach würde man die liturgischen Bücher «restaurieren», wie man im letzten Jahrhundert die Kunstdenkmäler restauriert und «neubyzantinisch», «neugotisch», «neuromanisch» gebaut hat. Beim internationalen Ansehen der französischen Liturgiewissenschaftler hat diese Fehlübersetzung andere Länder beeinflußt und mehrere Episkopate veranlaßt, auf der Hut zu sein. Und doch wissen wir, daß nach der höchst autorisierten Interpretation des Sekretärs des «Consiliums» diese *instauratio* weder Museen noch Antiquariate schaffen will; sie will bloß betonen, daß das Leben der lebendigen Menschen legitimerweise in die Liturgie eindringen darf. Um dieses neue Wachstum zu erleichtern, um diesem vitalen Drang eine Chance zu geben, um einen Ausbruch jugendlicher Spontaneität und Schöpferkraft zu ermöglichen, erinnerte Mgr. Bugnini willkommenerweise daran, daß die alte kirchenrechtliche Lage, die das «Zentrum» privilegierte, von nun an hinfällig ist. Leider hat es der Peripherie an Phantasie gefehlt...

Darf man träumen? Darf man voraussetzen, daß die Dinge am andern Ende angepackt werden, auf das der Sekretär des «Consiliums» hinweist? Dann könnte man sich vorstellen, daß die peripheren Hierarchien neue, mehr lebendige als juridische Beziehungen mit einer in Wallung befindlichen und vielleicht informellen Basis verdienen könnten. Die Kommunikation geschähe mehr «von unten nach oben» als «von oben nach unten», nicht infolge eines von aktiven Minderheiten ausgeübten Drucks, sondern kraft eines gegenseitigen Vertrauens, das den kirchlichen Charakter der beiden Gesprächspartner gewährleisten würde. An die Stelle des heimlichen Vorgehens mit der Gefahr einer Ghetto- oder Parallelliturgie träte die Klarheit der Information und des Dialogs, an die Stelle autoritären Gebarens und der lähmenden Überwachung träte das Bestreben, zu übernehmen und zu beglaubigen, und man würde sich auf beiden Seiten in ernstlicher Prüfung um die Unterscheidung der Geister bemühen. Eine Utopie? Es ist um das, was das Evangelium will, geschehen, wenn die

Kirche nicht diese neuen Haltungen einnimmt; es ist um die Liturgie geschehen, wenn sie sich von den Quellen ihrer Inspiration abschneidet. Versteht es sich nicht von selbst, daß die Inspiration in der Kirche nicht von der Spitze kommt, sondern aus dem hierarchisch verfaßten Gottesvolk? Der Etymologie nach ist die Liturgie nichts anderes als das Werk eben dieses Volkes.

Dann würde die liturgische Erneuerung nicht mehr von gelehrten Laboratorien aus ferngesteuert, sondern von den Beatmessen, den Rhythmen- oder Jugendmessen befruchtet, die nicht nur musikalische Funde hervorzuholen wissen; sie würde befruchtet von den in einem Haus von Paris, Gent oder Sao Paolo gefeierten Messen kleiner Gruppen, von den Offizien, die in erneuerten kleinen monastischen Kommunitäten, wie sie schon in allen Kontinenten bestehen, am Kamin andächtig verrichtet werden.[6] Diese verschiedenen Liturgiegemeinden haben neue Modelle zu schaffen; die liturgischen Laboratorien und Zentren haben den traditionsgemäßen Charakter, Geist und Inhalt dieser Kreationen zu prüfen; die Hierarchien haben gleichzeitig für ein Kommunikationsnetz zwischen diesen vielfältigen Initiativen und für eine strenge Unterscheidung der Geister zu sorgen.

Eines ist mir gewiß: Wenn ein solcher Dialog sich nicht Bahn bricht, wenn diese Inspirationsquelle versiegt, wenn die schöpferische Phantasie aus der *instauratio* der Liturgie verbannt wird, dann wird, so wie die Dinge heute liegen, die Stimme der offiziellen Instanzen sich nicht mehr Gehör zu verschaffen vermögen, nicht infolge mangelnder Disziplin oder aufrührerischer Gesinnung, sondern ganz einfach aus Mangel an Vertrauen. Wie schon heute «wilde Liturgien» bezeugen, ist dieses Vertrauen am Schwinden.

Diese Gefahr, die kein bloßes Hirngespinst ist, führt uns zur Frage, welches die Rolle der Gesetzgeber auf dem Gebiet der Liturgie ist. Wenn in Israel eine anhaltende Spannung zwischen dem Priestertum und dem Prophetentum bestanden hat, dann darum, weil die Inspiration und der Kult nicht ungestraft voneinander getrennt sein dürfen. Wenn man sich im Namen des Prophetentums der Gefahr aussetzt, mit den «Kultgeräten» ein Geschäft zu machen, schärft Jeremias mit aller Entschiedenheit den Priestern ein: «Auf eurer Seher Reden höret nicht!» (27,16). Diese Dinge gehören weder den Priestern noch den Propheten. Doch die zentrale, unablässig wiederholte Botschaft der Propheten lautet: «Euren Vätern habe ich gar nichts gesagt und ihnen nichts geboten, als ich sie aus dem Ägypterlande weggeführt, von Brand- und Schlachtopfern» (Jr 7,22 und Parallelstellen). Der Widerhall dieser Worte im Neuen Testament, mit Einschluß der Evangelien (ich werde weiter unten ausführlicher darauf zu sprechen kommen) sollte uns veranlassen, die Lehren für die Liturgie von heute daraus zu ziehen. Laut der Botschaft der Propheten gebietet das Sinaiereignis, Liturgie und Inspiration nicht voneinander zu trennen; laut der Botschaft der Apostel singt und prophezeit jede Feier der Großtaten Gottes, über die man am Pfingstfest auf der Straße gejubelt hat. Eines der Zeichen des neuen Bundes liegt darin, daß der Prophet und der Kultusdiener durch eine inspirierte Liturgie wieder miteinander Frieden schließen.

2. Liturge oder Prophet?

Es wäre ungerecht, wollte man die Verantwortung dafür, daß der jetzigen Liturgie der Atem ausgeht, den offiziellen Instanzen aufbürden. Viel schlimmere Ursachen haben den glutvollen Eifer beeinträchtigt, ohne den es keine Inspiration, keine Imagination, kein Fest, sondern nur den tristen Vollzug einer rituellen Vorschrift gibt.

Gott ist tot, sagt man. Eine gewisse «Kirche» sei mit ihm verschieden[7] und habe ihrerseits eine neue Hekatombe mit sich in den Tod gerissen. Wie könnte da die Liturgie noch kraftvoll dastehen? Die Antwort ist nicht einfach, sind doch die «Propheten» des Todes Gottes auch Liturgen. Schon seit langem ist Bultmann der Gregorianischen Bewegung beigetreten. Und ist der am ehesten zu verdauende Teil des Werkes von Tillich nicht im Verlauf lebendiger Liturgien gepredigt worden? Und man weiß auch, wie sehr sich J.A.T. Robinson, als er noch Bischof von Woolich war, für die Liturgie eingesetzt hat.

Wie viele meiner Zeitgenossen habe ich mit Bestürzung und Rührung, aber auch in einer uneingestandenen Komplizenschaft zugesehen, wie man Gott das Grab schaufelte.[8] Aber mit ihnen habe ich festgestellt, daß Gott nicht völlig tot ist.

Philosophen und Naturwissenschaftler, Theologen und Gelehrte haben mir das Grab geöffnet. Ich habe mich, gespannt und beunruhigt, ans Grab führen lassen. Ich bin mit ihnen in es eingedrungen. Doch mit Johannes habe ich gesehen, glaube und bezeuge ich, daß das Grab leer ist (vgl. Jo 20,8).

Und wie Johannes will ich Petrus mit mir herbeiführen. Ich will, daß er die Verantwortung auf sich nimmt, wenn möglich als erster einzutreten,

auch wenn er weniger schnell läuft. Ich will, daß er mit mir konstatiert: «Wenn das Samenkorn nicht stirbt, bringt es keine Frucht.»

Ich erwarte auch den Tag, an dem Petrus und das, was er repräsentiert, und Johannes und das, was er versinnbildet, anerkennen, daß ihre Ambitionen durch die Prüfung des Grabes hindurchgehen müssen. «Du wirst später verstehen» (Jo 13,7), möchte ich ihnen sagen. Und wenn es wahr wäre, daß von ihren Bauten, ihrer Pracht und ihren Tempeln kein Stein mehr auf dem andern bleiben soll (vgl. Mt 24,2)?

Ich glaube zwar, daß es heute recht schwer zu «begreifen» ist, daß die Heiligtümer, Kirchtürme und Geschäftsstellen, die an eine Gnadenfrist glauben lassen, fallen werden, daß aber die Kirche bescheiden und fest aufrechtbleiben wird; daß man, um die Priester der neuen Zelebration hervorzubringen, zunächst die «Kleriker» und ihre «Schleppenträger» begraben muß; daß man, um die Auferstehung der Liturgie feiern zu können, zunächst die Bestattung eines gewissen «Kults» vornehmen muß.

Nicht darin liegt der Skandal, daß man bis zum Grab vordringt. Das Ärgernis könnte einzig darin bestehen, daß man nicht bekennt, daß es leer ist. Ich weigere mich, das Schmettern der Trompeten von Jericho als Sturmläuten aufzufassen; sie bringen nur Ringmauern zum Einsturz und zerstören nur die Gräber und Gefängnisse.

a) Was durch den Tod hindurchgehen muß

Vor einigen Jahren stellte eine religiöse Bildzeitschrift die Konstitution über die Liturgie als den Knigge des lieben Gottes hin. Ich werde mich nicht über das Überleben dieses lieben Gottes aussprechen, aber ich möchte, daß es mit dieser Auffassung des «Kults» aus wäre, tönt doch die ikonoklastische Botschaft in meinen Ohren: «Ich hasse und verwerfe eure Feste und achte nicht auf eure Feiertage» (Am 5,21); «dieses Volk ehrt mich nur mit den Lippen, ihr Herz jedoch ist weit von mir» (Is 29,13; Mt 15,8). Diese Zerstörungswut ist recht unschuldig: sie bringt nur Idole zum Einsturz und wirft nur Standbilder um. Wenn die jungen Generationen für diese alten Töne ansprechbar sind, so liegt der Grund anderswo als bei ihren modernistischen oder liberalen Altvordern der Jahrhundertwende, welche die Anbetung im Geist mit dem innern Kult verwechselt haben. Sie wollen im Gegenteil eine authentische Liturgie: einen äußern, gesellschaftlichen, festlichen Kult feiern. Der Gottesdienst, der ihnen gefällt und den sie nicht nur durch ihren Einsatz in der Öffentlichkeit, sondern auch durch die Liturgie in den Kirchen feiern wollen, besteht darin, «des Unrechts Bande zu lösen, die Geknechteten zu befreien, jegliches Joch zu zertrümmern, den Hungrigen sein Brot zu brechen» (Is 58,6–7), d. h. die Liturgie und das Leben wieder miteinander zu verbinden oder, wie Paul VI. dies in seiner Schlußrede des Konzils am 7. Dez. 1965 gesagt hat, «zu lernen, den Menschen zu lieben, um Gott zu lieben», und sich nach der «schlichten, neuen und feierlichen Lehre» des Konzils mit der gesamten Kirche «dem Menschen zuzuwenden».

Machen wir uns nichts vor. Diese Mahnungen der Propheten sind nicht veraltet, denn das Neue Testament übernimmt sie feierlich. Denken wir nur, was Jesus zu der Samariterin (Jo 4,20–24) oder zu den Pharisäern (Mt 9,13; 12,7; 15,8–9 usw.) gesagt hat und wie Paulus den Kolossern zuspricht: «Menschensatzungen und Menschenlehren sind dies», sagt er von den rituellen Vorschriften; «sie haben zwar den Schein von Weisheit in ihrer vorgetäuschten Frömmigkeit und Unterwürfigkeit..., in Wirklichkeit aber haben sie keinen Wert» (Kol 2, 22–23). Weil unsere Generation die Liturgie nicht mit einem solchen Kult verwechseln will, trifft sie sich mit der Generation der ersten Christen, die, wie der hl. Justin, lieber als Atheisten gelten wollten denn als Anhänger eines solchen Kults.[9]

b) Was zu neuem Leben zu erwecken ist

Nur von den «Tempeln», in denen ein solcher Kult gefeiert wird, gilt, daß kein Stein auf dem andern bleiben wird. Wenn ich die Liturgie auf den Kult einschränke, kann ich dem Verdammungsurteil der Propheten und den schweren Vorwürfen Jesu nicht entgehen. Wenn ich aber durch die Liturgie Zeuge und Mitwirkender einer Heilsgeschichte bin, die durch meine Hände geht, wenn ich in den heiligen Zeichen der Liturgiefeier die Heilsbedeutung der Zeichen der Zeit bestätige,[10] dann wird jede Liturgie zu einem schöpferischen Akt und baut den Leib Christi auf (Liturgiekonstitution, Art. 59). Dieser baut sich unablässig auf, wenn ich in den Liturgiefeiern, insbesondere in den Sakramenten, das Mysterium Christi «zum Ausdruck bringe und andern offenbare» (ebd. Art. 2). Wer von Ausdruck und Kreation spricht, appelliert an die Inspiration, die Phantasie, das Neue, das Fest. Die Funktion der Liturgie besteht nicht so sehr darin, Gott einen Kult zu erweisen – dies tut das tägliche Leben einer dem Dienste Gottes geweihten, gotthingegebenen

Existenz (vgl. Röm 12,1–2) –, sondern vielmehr darin, daß man eine immer noch im Gang befindliche heilige Geschichte, die sich in der Geschichte der Menschen verifiziert, zur Kenntnis nimmt. Seit den Umwälzungen unserer Epoche aber drückten unsere «Zeremonien» ein Leben aus, das keine Geltung mehr hatte. Darum hat der Zelebrant nicht zur Aufgabe, eine «Spiegel-Liturgie» auszuarbeiten, die einfach ein Reflex der Existenz wäre, deren Zeuge er ist. Sein priesterliches Charisma macht es ihm vielmehr zur Pflicht, seine schöpferische Phantasie spielen zu lassen, um nicht den Menschen ohne Christus, sondern Christus in seinem Leben im Menschen von heute zum Ausdruck zu bringen.

c) Ein Leben, das durch den Tod hindurchgeht

Nur kann es dann vorkommen, daß die Feier dieser Liturgie durch die Übertretung der Sabbate hindurchgeht. Es liegt nur scheinbar ein Bruch vor: jenseits der Übertretung des Sabbats gibt es den Eintritt in das Fest und den «Sabbatismus» der neuen Zeiten (vgl. Hebr 3,11); im Bruch mit dem Alten wird zugleich die Zukunft prophetisch grundgelegt: «et antiquum documentum novo cedat ritui». Dies hat Jesus durch seine Taten bekräftigt, weil er der Herr über den Sabbat war.

Es liegt zwar nicht in meiner Gewalt, neue Sabbate anzusetzen oder sie zu profanieren. Und doch müssen meine Liturgiefeiern prophetisch verkünden, daß der Mensch nicht für den Sabbat noch für den von Amos, Isaias und Jeremias angeklagten Kult da ist. Wenn ich Liturgie feiere, ist es mir somit aufgegeben, klar darauf hinzuweisen, daß der Kult «für den Menschen da» ist (Mk 2,27). In der Liturgie des Neuen Bundes bin ich gleichsam dazu aufgerufen, in einer einzigen Person eine doppelte Funktion zu vereinen: die des Zelebranten und die des Propheten. Aus der Verschmelzung beider entsteht ein neues Charisma, das des Apostels, des Zeugen für Jesus, den Auferstandenen und den Herrn des Sabbats. Diesem Apostel steht es zu, die Liturgie zu feiern, «bis er wiederkommt». Er gibt dann weiter, was er selbst empfangen hat (1 Kor 11,23), aber als etwas stets Neues, denn «wenn einer in Christus ist, ist er eine neue Kreatur; das alte Wesen ist verschwunden, ein neues Sein ist da» (2 Kor 5,17). Im Apostel begegnen sich der Priester und der Prophet; in der Liturgie, die er feiert, «küssen sich Gerechtigkeit und Friede» (Ps 84,11) und der (priesterliche) Kult und die (prophetische) Inspiration umarmen sich, um das liturgische Fest der neuen Zeiten zum Leben erstehen zu lassen.

3. Der Mensch und das Fest

Ich liebe das Leben: das Leben in der Natur wie das Leben, das die Geschichte in Bewegung versetzt. Ich empfinde selbst Mitgefühl für das Leben, das in der konkreten menschlichen Existenz keimt, sprüht oder flieht. Ich liebe das universale Fest, das im Mai 1968 zu Paris und anderswo mächtig zutage trat. Und doch ruft die Feier der Liturgie in mir keinen Komplex wach. Wer mich kennt und meinen Schrei gehört hat, als ich wahrnahm, daß die Großtaten von Dieumont in dieser Sprache gefeiert wurden (Apg 2,11), weiß, daß ich nicht lüge.[11]

Man wird ohne weiteres verstehen, daß nicht die Zeremonien meine Wonne sind, noch selbst die fromme Stimmung gemeinsam vollzogener geistlicher Übungen, sondern ich glaube an das Fest; ich glaube, daß es im Leben Riten gibt, die bei ihrer Wiederholung – oder durch das Überraschende an ihnen – die menschliche Existenz zum Schwingen bringen und in den Frieden wiegen; und ich glaube, daß in den Riten unserer Liturgie ein Leben liegt, das nur hervorquellen möchte. Ich weiß, daß heute Menschen, die ich kenne, noch zutiefst bewegt sind von einer Messe, die vor fünfundzwanzig Jahren heimlich vor Gaskammern gefeiert wurde, von einer Eucharistiefeier, die sich ihnen als ein riskanter Akt aufgedrängt hat, von der regelmäßigen Wiederholung des Brotbrechens um einen Tisch herum oder von der unsentimentalen Begeisterung einer großen liturgischen Versammlung: bei der Pilgerfahrt der Studenten nach Chartres, im Yankee-Stadion von New-York, bei einem Kongreß der Studentenpfarrei und selbst zu Rom, beispielsweise anläßlich von Buß- oder Wortgottesfeiern am Weltkongreß für das Laienapostolat von 1967. Und ich ahne, daß morgen, wenn sich die Mutationsbewegung unserer Gesellschaft deutlicher abgezeichnet hat, wenn die Kirche sich eine neue Sprache zu schmieden verstanden hat, um die Sprache einer Kultur zu sprechen, die heute schon im Werden ist – ich ahne, daß dann der Christ seine neue Existenz nicht mit einer andern Liturgie, sondern mit der Liturgie anders feiern wird, mit der gleichen Liturgie, mit der Liturgie des Neuen Bundes, wie wir sie heute feiern, mit den gleichen sakramentalen Zeichen, aber diese Liturgie wird durch neue Ausdrucksweisen und eine neue Sprache erneuert sein. Liturgiefeiern innerhalb von Familien oder kleinen Gruppen, denen Priester, die näher mit ihnen verbunden sind, vorstehen, werden abwechseln mit selteneren Massenversamm-

lungen, welche die mannigfaltige Gemeinschaft des Volkes Gottes zum Ausdruck bringen. Morgen wie heute aber wird diese Liturgie eine Liturgie des festlichen Menschen, d.h. des Menschen in seiner Fülle sein: ein herzliches Fest, das in der Intimität eines Speisesaals gefeiert wird, oder ein begeistertes Fest des Volkes, das sich in der Fröhlichkeit einer immensen Gemeinschaft findet und weitet und alle Partikularismen verschwinden läßt. Fest heißt Freude, Gemeinschaft, Fülle.

Leider hat der Mensch der Industriezivilisation sein Fest nicht wieder erfunden; er nimmt es als ein Exkursionsziel oder als einen Vorwand für den Tourismus, als eine Folklore, die er einfach konsumiert. Indem er es konsumiert, höhlt er es aus und bringt es in die Gefahr der Zerstörung. Kann man sich nicht fragen, ob eine Liturgie, die ihre Inspiration wiedergefunden hätte, dem modernen Menschen nicht das Fest bieten würde, dessen er bedarf? Als wir an einer Beatmesse in der Bannmeile von Nimwegen teilnahmen, wo jeder sang und mit dem Fuß oder den Schultern im Takt der Musik mitschwang, stupfte mich mein junger holländischer Nachbar mit dem Ellbogen und flüsterte mir ins Ohr: «Siehst du, die Kommunion ist ein Fest.» Ein solches Fest ist ein Bedürfnis jeder Gesellschaft[12]; im Mai 1968 wurde mit Ungestüm der Ruf nach ihm erhoben.

Damit erhielt es aber für den industrialisierten Menschen einen neuen Sinn. Es war kein Vergnügen, kein Festersatz mehr, sondern der immense Aufbruch eines Volkes, das zu leben begann. Damit wurde es auch zu einem Engagement: Man erkannte sich daran, daß man sich kompromittierte. Nach langer Vorbereitung durch den revolutionären Kampf und das Aufpeitschen der öffentlichen Meinung brach aufs Mal das Fest aus. Zum Fest, wie zur Liturgie, gehört es, zugleich vorbereitet und improvisiert zu werden. Ohne aktive, sorgfältige Erwartung werden sie entwertet wie die feuchten Petarden der verpatzten Feste; ohne das Überraschungsmoment frustrieren sie das Bedürfnis nach Unerhörtem, das für die Festfreude so charakteristisch ist. Denn wie sollte man sich an etwas bloß Wiederholtem freuen? Und man ertappt sich dabei, wie man von einer Liturgie träumt, die von allem bloßen Abklatsch befreit ist und das Risiko auf sich nimmt, sich als einen kompromittierenden Akt zu setzen, als eine Feier, die das nie ausgesprochene und dennoch erwartete und erahnte Wort hervorstößt und im sakramentalen Akt das ganze Sein engagiert und ein ganzes Volk in Wallung versetzt, das im unerhörten Widerfahrnis verifiziert, was ihm sein Glaube schon immer gesagt hat.

Eine solche Liturgie ist nicht nur eine schöpferische Tat, sondern wird auch zu einem kosmischen Akt; sie trägt dann die Harmonien und Dissonanzen des Weltgesangs in sich durch das Staunen angesichts des Lebens, da sie zum Raum geworden ist, worin Gott sein Wirken vollzieht (was man traditionsgemäß die Danksagung [*action de grâce*] nennt), oder durch das Pathetische und Tragische jedes menschlichen Daseins, da sie zur Zeit der Organisation der Schöpfung geworden ist (was man traditionsgemäß die Fürbitte [*intercession*] nennt). Wenn das Brot und der Wein geteilt werden, steigt der ganze Saft der Welt an, strömt die menschliche Anstrengung zusammen, wird eine neue Schöpfung in Jesus Christus prophetisch angekündigt. Wenn zwei oder drei sich in seinem Namen versammeln, fügt sich die menschliche Gemeinschaft wieder zusammen – wie in einem Kunstwerk «sich nicht bloß unsere Vergangenheit, unsere Gegenwart, sondern gleichfalls alle unsere Hoffnungen widerspiegeln» in einer «gebieterischen Notwendigkeit».[13] Der orthodoxe Christ Olivier Clément macht sich zum Sprecher der gesamten griechischen Patristik, wenn er schreibt: Die Liturgie ist «durch die Vermittlung einer totalen Kunst die Offenbarung der Präsenz, die den Baum der Welt mit ihrem Blut nährt, der Präsenz, worin alles lebt, worin wir nicht mehr getrennt sind».[14] Und er fährt fort: So «wird der Mensch im täglichen Leben zu einem liturgischen Wesen», zum Menschen des Festes.

Eine solche Liturgie zu verwirklichen, sind keine Regeln, keine Rubriken und selbst keine guten Ratschläge imstande. Es geht nicht mehr um ein Tun, sondern um ein Sein, nicht mehr um ein Anwenden, sondern um ein Leben. Wir brauchen bloß «zu lernen, alle Dinge in dieser Welt als selten oder nie erblickt zu sehen» (Valéry). Der Altar muß ein Tisch, die Hostie echtes Brot, die Versammlung eine Begegnung, der Kirchengesang ein Lied sein, sonst sinkt alles zu einer lächerlichen armseligen Posse ab. Vor allem aber müssen die Glieder der Liturgiegemeinde Menschen sein und ihr Vorsteher ein Apostel, d.h. der prophetische Zeuge der liturgischen Existenz Jesu von Nazareth, und diese Gemeinde muß das Volk Gottes prophetisch ankündigen, muß «Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche» (Liturgiekonstitution, Nr. 2) sein.

Man hat einmal von der Kirche gesagt, sie sei die

Utopie der Welt. Nicht ein Gerede von ihr, sondern ein Traumbild, ein Entwurf von ihr. Wer seit dem Surrealismus (und den Propheten) weiß, daß der Traum (oder, biblisch gesagt, die Vision oder das Traumgesicht) nicht nur ein Erkenntnismittel, sondern vor allem die Vorwegnahme der Wirklichkeit ist, wird dies nicht als Blasphemie auffassen.

Die Propheten der Bibel gingen nicht anders vor: Das einzige Mittel, die Wahrheit zu offenbaren, bestand für sie darin, die Ebenen miteinander zu vermischen, die Ebene des «in jener Zeit» und die von morgen, wo alles neu sein wird. Gerade die Liturgie bezeugt, daß die Feier und der neue Morgen, das Fest und die neuen Zeiten nicht getrennt voneinander existieren können. Darum will die Liturgie die Kirche manifestieren, wie sie auch den Leib Christi manifestieren will, der in einer neuen Menschheit Fleisch annimmt. Diese Ungeduld rechtfertigt die Liturgie; was diese für morgen erwartet, feiert sie schon heute in der Inspiration und im Fest.

[1] Notitiae 31–33 (1967) 290.
[2] ebd. 40 (1968) 147.
[3] ebd. 26 (1967) 39.
[4] ebd. 43.
[5] ebd. 44.
[6] In einem Kapitel, das Th. Leonard S. J. für ein Buch, das nicht erscheinen durfte, verfaßte, bemerkt dieser, welches Bedürfnis nach Dokumentationszentren oder Auskunftsdiensten besteht, wie sie in Holland vorhanden sind oder die amerikanische Zeitschrift «Cross Currents» sie darstellt. Ein solches Informationsorgan, wollte er schreiben, «würde vielen Priestern, die sich der Probleme des gemeinsamen Betens bewußt und ‹aufgeschmissen› sind, ... gute Dienste leisten. Es geht nicht darum, die Hierarchie zu bitten, alle im Gang befindlichen oder künftigen Experimente offiziell zu approbieren oder mit ihrer Autorität zu decken; man würde aber eine neue, erfrischende Atmosphäre des Freimuts und gegenseitigen Vertrauens schaffen, wenn die verschiedenen Bestrebungen von Christen, die Hunger und Durst nach echtem Gebet haben, aus der Klandestinität auftauchen könnten» (Un geste risqué, S. 173–174 der verbotenen Ausgabe des Verlags Cerf [1968]; vgl. Christianisme social 7–10 [1968] 549–552).
[7] Vgl. J. A. T. Robinson, Le mystère de la mort de l'Eglise: Christianisme social 11–12 (1967) 603–621.
[8] Vgl. z. B. R. Adolfs, Wird die Kirche zum Grab Gottes? (Graz 1968); J. Bishop, Les Théologiens de la Mort de Dieu (Paris)1968.
[9] A. Aubry, Le temps de la liturgie est-il passé? Signes sacrés et signes des temps (Paris 1968) 48, Anm. 2 und das ganze Kap. III.
[10] ebd., insbsd. Kap. IV–V–VI.
[11] Vgl. Un geste risqué: Christianisme social 7–10 (Paris 1968), insbsd. S. 428; Le Monde, 15–16 juin 1968.
[12] Vgl. H. Lefèvre, La vie quotidienne dans le monde moderne (Paris 1968).
[13] A. Esposito-Farese, L'œuvre d'art de Pentecôte 1968: Christianisme social aaO. 502.
[14] Aux Ecoutes, Nr. 2319 (23–29 déc. 1968) 5.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANDRÉ AUBRY

geboren am 24. April 1927 in Maisons-Laffitte, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte am Orientalischen Institut von Beirut und am Institut Catholique in Paris, hat Diplome in christlichem Latein, Geschichte des Kirchenrechts und der Liturgie. Er ist Vikar in Meudon.

Tine Govaart-Halkes

Auf der Suche nach neuen Autoritäts- und Gehorsamsformen in der Kirche

1. *Verantwortlicher Mensch – verantwortliche Kirche*

Wer in der heutigen Autoritätskrise, die auf fast allen Gebieten der menschlichen Gesellschaft spürbar ist, nach Wegen für eine ansprechendere Autorität suchen will, muß noch vor diesen Wegen zuerst den *Menschen* von heute ins Visier nehmen; denn Wege, Mittel, Formen und Strukturen haben nur Sinn und wirken nur fruchtbar, wenn sie nicht losgelöst von den Menschen gedacht werden, für die sie bestimmt sind. Autorität und Gehorsam verlangen nach Menschen, die ihnen Gestalt und Farbe geben, die sie wahrmachen. Deshalb zunächst eine Überlegung über den Menschen von heute und die Richtung, in der er sich wahrscheinlich bewegt.

Schon oft wurde gesagt: Es ist etwas im Gang mit dem Menschen. So unübersichtlich und geradezu chaotisch dieser Prozeß manchmal auch verlaufen mag – breite Schichten der Menschheit sind dabei, die Kinderschuhe abzulegen, mündig zu werden, nach Freiheit und Recht zu rufen und Verantwortung zu fordern. Viele Ursachen und Faktoren lassen sich dafür aufzeigen; aber darum geht es in diesem Beitrag nicht. Wichtig ist lediglich die Vergegenwärtigung, daß viele Menschen, die bis vor kurzem unmündig waren oder wie Unmündige behandelt wurden (aus welchen Gründen auch immer), endlich in einen Prozeß der Mündigwerdung einbezogen sind und die mannigfaltige Bevormundung von sich abschütteln. So entdecken und erfahren viele Menschen sich selbst, ihre Um-

gebung, die Welt auf ganz neue Weise; sie geben dieser Erfahrung neue Gestalt und wollen dafür auch die Verantwortung tragen. Der mündige Mensch will auch Einsicht haben in die Strukturen, in denen er lebt, in die Entscheidungen, die ihn betreffen, und in die Wandlungen, die auf ihn zukommen. Diese Forderungen stellt man mit Recht; und jeder, der in der heutigen Gesellschaft Einfluß und eine Führungsaufgabe hat, muß denn auch Raum schaffen und Strukturen verändern, um diesen Reifungsprozeß zu fördern und dem Verlangen nach Mitverantwortung Geltung zu verschaffen.

Soweit diese mündigen Menschen gläubige Menschen sind, Christen sind, bilden sie gemeinsam die Kirche Christi. Aus dem soeben skizzierten Menschenbild ergibt sich leicht ein Verantwortungsgefühl des gläubigen Menschen für die Gestalt der Kirche und für ihr Wirken in dieser Welt, und dem will er Ausdruck geben. Aus biblischer Sicht ist das jedoch noch zu schwach ausgedrückt: Wir wissen und glauben, daß es Jahwes Absicht mit Israel war, Gottes Absicht mit seinem Volk, des Herrn Absicht mit seiner Kirche, seinem ganzen Volke, der ganzen Kirche die Verkündigung und Verwirklichung des Heils anzuvertrauen. Gott hat Menschen angesprochen, damit sie antworten sollten. Er hat ihnen einen Namen gegeben, damit sie damit angesprochen werden konnten. Er hat sie immer wieder von neuem angesprochen und sie ansprechbar gemacht. Wenn Menschen auf sein Wort Antwort geben, kommen sie im gläubigen Raum der Verantwortung zum Leben, werden sie ansprechbar für ihr Verhältnis zu Schöpfung, Welt und Menschen vor Gott. Aber zuerst mußte das Wort Fleisch werden und durch Leben, Leiden, Tod und Auferstehung hindurchgehen, um dem Menschen den Weg von seiner Ichbezogenheit und Unfreiheit in die Richtung einer sinnvollen und menschenwürdigen Freiheit zu weisen, die ihn damit auch verantwortlich machen konnte. So angefochten und immer wieder bedroht wir in unserer Unzulänglichkeit auch sein mögen – in der Freiheit der Kinder Gottes werden wir zur Verantwortung aufgerufen. Das Bild der Kirche als Volk Gottes ist dafür ein inspirierendes Bild.[1] Das ganze Volk ist gesandt, die Botschaft der Gerechtigkeit, Liebe, Versöhnung und Heilung zu erzählen, zu verdolmetschen, zu *tun*, und es heißt deshalb auch priesterliches Volk; die Gemeinde, die Kirche als solche ist missionarisch.[2] Diesen Auftrag, diese Verantwortung können die Gläubigen nicht an ihre Amtsträger delegieren, denn diese sind gerade dazu da, das ganze Volk zu bereiten und in Stand zu setzen, dieser Verantwortung Gestalt zu geben.

Wir stellen also keineswegs hier die verantwortliche Kirche, die mündige Gemeinde wegen einer gewissen Demokratisierung in den Mittelpunkt. Wir sehen sie als theologisch begründeten Ausgangspunkt für jedes Nachdenken über die Autorität in der Kirche an. Es ist nämlich eine halbe Wahrheit (und also überhaupt keine Wahrheit), wenn man feststellt: An der Autorität läßt sich nichts ändern, weil ihr Wesen und ihre Sendung göttlichen Ursprungs sind. Gerade die Kirche als solche ist es, die göttlicher Herkunft ist und die einen göttlichen Auftrag hat und an deren Wirklichkeit sich nichts ändern kann. Aber die Wege und Mittel, um aus der Kirche ein gutes Instrument zum Heil der Welt zu machen, werden immer verschiedene Akzente tragen, je nachdem Menschen, Zeiten und Kulturen sie fordern. Jede Verabsolutierung darin ist eine Schranke für die Glaubwürdigkeit der Kirche. Denn Gott geht es letzten Endes um die Welt, um seine Schöpfung, die zur Vollendung kommen soll; in der sein Reich wachsen soll. Und die Kirche soll und darf diesem Wachstum dienen. Die Struktur der Kirche wird deshalb immer derart sein müssen, daß sie einen optimalen Dienst leisten kann. Natürlich spornt das oben skizzierte Lebensgefühl des modernen Menschen, der ein mündiger Mensch ist, zu dieser Sicht auf die Kirche an und fordert ein kritisches Durchdenken von Autorität und Gehorsam.

Für mündige Menschen ist Autoritätsgebrauch und Autoritätserlebnis eine empfindliche Sache, die nach neuen Spielregeln verlangt. Kein vernünftiger Mensch wird bestreiten, daß in jeder menschlichen Gesellschaft Leitung und Führung notwendig ist, wenn man nicht im Chaos landen will. Es geht also um eine neue Gestalt und eine andere Funktion der Autorität, von der eine jüngere Generation verlangt, daß sie 1. glaubwürdig sei in ihrem Reden und Tun, also auf Grund des Inhalts und der Redlichkeit ihrer Worte und Taten und *nicht* auf Grund der *Stellung* der Autoritätsträger als solcher. Wir sehen also eine Akzentverschiebung von der Stellung an sich (die für mündige Menschen nicht viel bedeutet, solange sie sich nicht bestätigt) zur *Funktion* (erst das fachlich rechte Funktionieren kann die Autorität glaubwürdig machen). Und 2. geht es darum, daß die Autorität Verbindung hat und auf Beratung und Mitsprache fußt. Die formale Autorität funktioniert also am besten, wenn sie durch Fachkundigkeit und Offenheit auch moralisches Ansehen hat.

Was heißt nun Funktionieren der Autorität in einer verantwortlichen Kirche? Selbstverständlich macht die Autoritätskrise nicht vor den Türen der Kirche halt; im Gegenteil: Aufgrund ihres wirklichen Auftrages haben wir vielleicht noch mehr den Wunsch, zu einer authentischen Autoritätserfahrung zu kommen. Eine Pflicht, gegen besseres Wissen oder gegen eigenes Gewissen und gelebte Glaubenserfahrung gehorsam zu sein, kann von mündig werdenden Gläubigen nicht ohne weiteres erfüllt werden. Die Begründung? Einerseits geht es darum, die Zeichen der eigenen Zeit zu verstehen, und anderseits darum, die Botschaft der Schrift zu interpretieren. Keins von beiden darf man beeinträchtigen; diese Spannung ist wesentlich, um die Autorität in der Kirche wirksam werden zu lassen. Wer einen der beiden Pole vernachlässigt, höhlt die Autorität aus. Wir brauchen nicht nur Exegeten und Propheten, um uns immer wieder von neuem mit dem Evangelium zu konfrontieren und uns «opportune-importune» anzusagen, was angesagt werden muß; ebenso brauchen wir Exegeten und Propheten, die die Zeichen der eigenen Zeit und die Erwartungen einer sehr nahen Zukunft lesen und deuten können und uns – ebenso «opportune-importune», denn wir *wollen* uns dem oft nicht öffnen – damit «lästig fallen». Einige dieser Zeichen der Zeit: ein anderes Bild vom Menschen, der nach Mündigkeit strebt und mit Freiheit und Verantwortung umgehen kann; damit zusammenhängend eine weitere Auffassung und Erfahrung von der menschlichen Sexualität in einer vollkommeneren menschlichen Beziehung zwischen Mann und Frau als Partnern; zunehmendes Gefühl für menschliche Gerechtigkeit und Verurteilung jeglicher Diskriminierung (von Rasse, Stand, Geschlecht). Das sind nur einige Beispiele, die aber genügend klarmachen, daß auch das Lehramt und das Hirtenamt in der Kirche zeigen müssen, daß sie in *dieser* Wirklichkeit stehen; daß sie vor ihr Achtung und nicht zuerst Angst haben; und daß sie bereit sind, auf die Exegeten dieser Zeichen der Zeit zu hören. Sowohl Inhalt wie Form lassen dann der Autoritätserfahrung und Autoritätsausübung in einer verantwortlichen Kirche Gerechtigkeit widerfahren.

2. *Gesinnung der Autoritätsträger*

Und noch einmal müssen wir auf den modernen Menschen schauen, bevor wir weiter über die Formen der kirchlichen Autorität nachdenken. Wie erlebt z. B. der mündig werdende Mensch sein Erwachsensein? Erfährt er dies auch jetzt noch immer als fortschreitende Entfaltung seiner selbst zu einer Persönlichkeit, die seine Autorität ausschließlich dieser Persönlichkeit entlehnt?

Nein, auch in dieser Hinsicht geht mit dem Menschen etwas vor sich. Wir sehen, daß beim Suchen nach der menschlichen Identität eine Verschiebung von der Ich-Erfahrung zur Wir-Erfahrung auftritt. Im Werk des Psychoanalytikers Erikson tritt schon deutlich die Beziehungspsychologie statt der Persönlichkeitspsychologie in den Mittelpunkt. Der Akzent liegt nicht mehr ausschließlich auf dem Ego, auf all dem Unbewußten und noch Unbekannten meines Ich, sondern auf dem Netzwerk der Beziehungen zwischen mir und meiner Umwelt: den Menschen, denen ich begegne. Damit verschiebt sich das Persönlichkeitsmodell des Erwachsenseins vom Modell der heroischen Individualität zum Modell der unheroischen Identität. Kurz gesagt: Wenn der Erwachsene zuerst vor allem derjenige war, der das Leben meisterte, der als Atlas die Welt trug, der ein Fels in der Brandung war, ein Vorbild alles Männlichen, ein self-supporting, so sehen wir heute, daß Erwachsensein nicht eigentlich ein Endpunkt, sondern ein Ausgangspunkt ist, nämlich der Beginn eines Lebens in Beziehungen, ein Geöffnetsein und Empfänglichsein für Beeinflussungen für und wider, eine Möglichkeit zu schöpferischer Wechselwirkung. Die heroische Verantwortlichkeit, letzten Endes vor allem immer allein zu stehen, macht jetzt einer gemeinsamen und geteilten Verantwortung Platz, der demütigen Anerkennung, aufeinander angewiesen und voneinander abhängig zu sein.[3]

Damit hängt eine Wandlung im Autoritätsbegriff eng zusammen. Hatten zuerst vor allem diejenigen Autorität, die über die andern hinausragten, und konnten sie nur heldische Autorität sein neben so vielen nichtheldischen Unmündigen – jetzt und in Zukunft suchen wir nach führenden Menschen, nach Autoritätsträgern, die in Gesprächsbeziehung leben können, die bereit sind zu hören, und das, was sie gehört haben, in ihrer Antwort zu berücksichtigen, um damit zu einer gemeinsamen Verantwortung zu kommen.

Damit haben wir das Kriterium für die Mündigkeit dargelegt, nämlich in Beziehungen leben, in Gesprächsbeziehung treten zu können. Autorität wird dann zur zwischenmenschlichen Erscheinung: Es geht um die Situationen im Feld und in den sich dort abspielenden Beziehungen. Wir haben nämlich *mit* Menschen und nicht von einsamer Höhe herab *über* Menschen zu entscheiden. Wir

haben nicht Menschen etwas aufzuerlegen, ohne daß diese den Vorgang durchschauen. Wir erleben heute eine bemerkenswerte Wendung vom Ich zum Wir, von einer einsamen Stellung zur Aufgabe im Feld, vom isolierten Dasein zur Gemeinschaft, zwischen denen es nun kein Vakuum mehr gibt, wo vielmehr der Raum durch das Netzwerk der Beziehungen menschlich gefüllt wird.

Bringen wir das alles nun in Gedankenverbindung mit dem Wirken der Autorität in der Kirche, so bedeutet diese Aufmerksamkeit auf Beziehungen und die Empfindsamkeit für Kommunikation eine Konkretisierung unsres Glaubens in der Wirkung und der Gaben des Geistes in der Kirche. In einer nachpatriarchalischen Kultur kann unser Gottesbild nicht einfach mehr das des *Vaters* sein, der alles auf sich nimmt und alles für uns tut; wir orientieren uns leichter an Christus, unserm *Bruder*, der uns auf den Vater verweist und uns in unserer Aufgabe anspricht, Mitarbeiter an seinem Werk zu sein. Darin sind wir alle Brüder und Schwestern, die das Wohl des andern im Auge haben sollten, die für jedermanns eigene Gaben Raum schaffen und diese gerade durch unsre Aufmerksamkeit und unsern Ansporn entbinden und zur Fruchtbarkeit bringen sollen.

Es war übrigens gut für uns Menschen, daß Christus unsern Augen entschwand; mit Pfingsten ist uns ein Licht aufgegangen, und deshalb sollten wir nicht mehr zum Himmel schauen, sondern an die Arbeit gehen: als Christen, als Kirche, die eine Vorläufigkeitsformel und Verlegenheitsformel ist, bis er kommt... Von diesem Geist, von der Wirkung seiner Gaben sollen wir uns alle erfüllen lassen: von Geschmeidigkeit und Wendigkeit statt von Starrheit; von Wärme und Wohlwollen statt von Kälte. Dann sind alle *pneumatikoi:* geistliche Menschen, nachdem dieser Begriff jahrhundertelang ausschließlich für die Amtsträger gegolten hat. Nun können wir die *pneumatikoi* sehen als die vom Geist Erfüllten, als die vom Lebensstrom Erfüllten, der die Weite zwischen den Menschen ausfüllt, wenn sie nur Ohr und Auge dafür haben; der Gemeinschaft und Beziehung bilden kann: Beteiligtsein statt Unverbindlichkeit, Fruchtbarkeit statt Sterilität.

So wird auch die Autorität in der Kirche erst sinnvoll wirken können, wenn die amtlichen Träger der Autorität in einem steten Austausch von Lebenserfahrung und Glaubensgefühlen mit allen Menschen des Glaubens und guten Willens stehen. In der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» (Nr. 33) wird dies so ausgedrückt: Es ist der Wunsch der Kirche, «das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen in Verbindung zu bringen, damit der Weg, den die Menschheit neuerdings nimmt, erhellt werde». Das Lehramt bekommt einen pneumatischen Charakter, wenn es sich sowohl durch Gottes Wort wie durch die gläubige Erfahrung raten und lenken läßt: im demütigen Bewußtsein eigener Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen; sich von der eigenen Wichtigkeit lösend, indem es sich allen andern zuwendet.

Kirche als sichtbare Einrichtung braucht Führung und auch eine Struktur; als Personengemeinschaft ist sie ein Geschehen, in dem der Funke überspringt und in der Verbundenheit miteinander Raum zum Leben, Feiern und Ertragen entsteht. Zwar liegt bei ersterer der Akzent mehr auf Amt und institutioneller Autorität und beim zweiten mehr auf den persönlichen Gnadengaben (Begabungen); erst zusammen sind sie – unter Leitung des Herrn der Kirche, durch die Kraft des Geistes und unter der Kritik des Evangeliums – die vollständige Kirchengestalt. Autorität und Charisma müssen keine Gegensätze sein; sie brauchen und ergänzen einander und haben *beide* Autorität. Beide gehören zum Wesen der Kirche, fordern einander und können in fruchtbarer Spannung zueinander stehen. «Lösche den Geist nicht aus», mahnt Paulus (1 Thess 5,19). Es fordert deshalb Mut und Vertrauen, diese Spannung auszuhalten, indem man im Gespräch miteinander bleibt.

Wir haben uns lange bei einem neuen Raum für die Autorität aufgehalten. Im Zusammenhang mit dieser Autorität steht der Gehorsam. Gehorsam ist keine einfache Sache für den mündig-werdenden Menschen, der in Freiheit entscheiden will und den Gehorsam gegen sein persönliches Gewissen über den Gehorsam gegen die Autorität stellt, die oft gegen das Gewissen aufzutreten scheint und der die Autorität der Kirche manchmal zur Autorität des Evangeliumswortes in Widerspruch sieht. Gehorsam kann in Zeiten von Autoritätskrisen denn auch kaum eine besonders geliebte Tugend sein. Das braucht an sich noch nicht beunruhigend zu sein, weil es nun einmal einen «Wechsel der Tugenden» gibt; nicht alles tritt in einem einzigen Menschenleben immer ins Visier. Aber wir müssen hier vor uns selbst kritisch sein: Wenn wir einer Autorität ein Nein sagen, aus Gehorsam gegenüber höheren Instanzen – tun wir das dann in Selbstgenügsamkeit, Hochmut und Verschlossenheit, weil wir einen Dialog nicht einmal lohnend finden? Oder sagen wir unser Nein erst, nachdem wir wirklich alles

versucht haben, in Kontakt mit dem Träger der Autorität nach der besten Entscheidung zu suchen? Anderseits können wir auch aus Trägheit und Bequemlichkeit, ohne kritisches Mitdenken ja sagen und gehorsam sein, wodurch wir es der kirchlichen Autorität scheinbar zwar leicht machen, sie aber in Wirklichkeit am besten Funktionieren hindern.

Wir brauchen eine richtige und mutige Interpretation des *kirchlichen* Gehorsams. Gottes Geist bringt in der Kirche nicht nur das Amt zustande, sondern auch die Gnade und die Last des Charismas.[4] Wir müssen also im gemeinsamen Kampf den Willen Gottes kennenlernen.[5] Dann schließt sich die Kluft zwischen Autoritätsträger und Gemeinde, zwischen Amt und Charisma; dann wird das Charisma von der Autorität anerkannt und die Autorität in Gehorsam vom Charisma geachtet. Sie bleiben im Gespräch miteinander, wenn auch vielleicht in einem gewissen Gegeneinander. «Der Mut zum Antagonismus, das Charisma, in der Kirche nein zu sagen», wie Rahner es formuliert, können in der oben beschriebenen «Gesinnung» positiv wirken und können Elemente für eine weitere kritische Zusammenarbeit werden. – Daß im Kräftefeld der Beziehungen zwischen gläubigen Menschen Geduld und Toleranz eine wichtige Rolle spielen sollen, braucht wohl kaum einer Darlegung.

Erst wenn Autorität wirklich zur Gesinnung und Haltung des Dienstes wird, in Beziehung zu und in Verbindung mit dem ganzen priesterlichen, geistlichen, verantwortlichen Volk, ist Raum für den Geist, um diese Autorität glaubwürdig wirken zu lassen. Dann werden auch alle, für die es bestimmt ist, sich raten lassen; sie werden die Führung bejahen, die Ergänzung, Orientierung, Weisung annehmen. In solcher Autoritätsgesinnung kann eine Revision und ein Widerruf früherer Aussagen und Maßnahmen das «Ansehen» der Autorität nicht verringern; im Gegenteil: Autorität dieser Gesinnung ist ja dynamisch, wie jedes menschliche Erwachsensein; sie verwirklicht sich fortwährend, sucht und erneuert sich und verlangt – bestimmt vom *kirchlichen* Autoritätsträger – nicht mehr, daß er auf einsamer Höhe eine kaum tragbare Last tragen soll, die ihm allein auferlegt ist. In der verbindenden Gesinnung, «sich ergänzen zu lassen», ist die Angst vor einem Gesichtsverlust wie eine Dissonanz.

3. Neue Formen

Es ist wohl klargeworden, daß wir nach einer neuen Gestalt von Autorität und Gehorsam nicht deshalb suchen, weil die Autoritätsträger schlechter sind als früher, sondern weil die Menschen und damit auch ihr Denken, Handeln und Glauben anders geworden sind. Es würde von ekklesiologischem Fundamentalismus zeugen, wenn wir die Gestalt der Kirche dabei nicht ins Gespräch brächten. Allem voran müssen wir die Forderung nach einer konsequenten Brüderlichkeit stellen, nach einer *brüderlichen Gesinnung*, die uns miteinander verbindet. Wir finden diese immer mehr in den Familien: Je größer die Kinder werden, desto mehr nimmt die Beratung zwischen Eltern und Kindern zu und nimmt das Befehlen ab. Man will aufeinander hören, und erst wenn alle Fakten auf dem Tisch liegen, werden die Eltern versuchen, zu einer verantwortlichen Entscheidung zu kommen und diese zu begründen. Gute Führung zwingt nicht den eigenen Willen auf, sondern schafft eine wirksame Einswerdung des Willens vieler.[6] Diese Pflicht zur Hörbereitschaft gilt auch für die Pastoralteams in den Pfarren, Dekanaten oder anderen Seelsorge-Einheiten sowie für alle Überlegungen der Amtsträger mit der Gemeinde, was es auch für Überlegungen sein mögen. Zum Beispiel die Vorbereitung der Predigt, dieser Form autoritätsvoller Verkündigung, kann so zu einer Form brüderlichen Gesprächs werden.

Auch einer kirchlichen Autorität tut es keinen Abbruch, wenn mehrere Mitglieder die Entscheidungen mit zustande bringen; eher ist ihr das nützlich. Deshalb erfüllen kirchliche Räte und Strukturen jeglicher Ebene erst ihren Sinn, wenn sich die Bereitschaft zum Hören in Taten und Maßnahmen konkretisiert, bei denen die gemeinsame Beratung berücksichtigt wird. In einer verantwortlichen Kirche muß es selbstverständlich sein, daß der Autoritätsträger von seiner Leitung Rechenschaft ablegt; daß er begründet, warum er von Ratschlägen abweicht, und daß er sowohl den Kollegen wie auch der Gemeinde Verantwortung schuldig ist. Von Seiten des Bischofs dürfte eigentlich keine Verlautbarung mehr möglich sein, in der nicht verarbeitet ist, was unter den Priestern, Laien, Ordensleuten, also in der Ortskirche lebendig ist und was besprochen wurde: nicht ohne den Bischof, sondern mit ihm. Das ist ebenso auf die höchste Lehrautorität anzuwenden, die ja nur Autorität hat und glaubwürdig zu reden vermag in und nach Beratung mit allen Bischöfen, aber auch nach Beratung mit anderen: mit Fachleuten, die man hören muß, ohne daß ein Standpunkt schon vorweg fixiert wurde. Denn wenn man bereits Stellung bezogen hat, ist keine Rede mehr von einer verbin-

denden Gesinnung, sondern von Machtkampf, und wir sind wieder Intrige und Manipulation ausgeliefert. Daß es nicht nur in autoritären Zusammenhängen, sondern auch unter demokratischen Verhältnissen so weit kommen kann, wissen wir aus politischen und anderen Strukturen, die wir vor allem deshalb nicht kritiklos in die Kirche herüberholen sollten. Für das Gesicht der Kirche muß mehr als die Macht der Zahl die Macht der Liebe charakteristisch werden.

Bischöfe sollten weder nach Chur noch nach Rom gehen, ohne sich vorher mit einer kritischen, zum Reden und Hören bereiten Gruppe von Gläubigen verschiedenster Kategorien zu besprechen, die so als Berater an der Leitung und Führung vorbereitend mitwirken. Solch ein Dialog soll mehr sein als ein unverbindliches «hearing»; denn er muß in künftigen Entscheidungen verarbeitet werden. Das niederländische Pastoralkonzil ist dabei, dem eine Form zu geben, indem es u. a. zu Beginn einer jeden Sitzung dem Stand der Verwirklichung nachgeht, was in früheren Sitzungen beschlossen wurde.

4. Kirchlicher Pluralismus

Selbstverständlich bietet in einer Weltkirche die Verschiedenheit von Kultur, Entwicklung, Lebensstandard, Charakter usw. einen Fächer von Möglichkeiten, der Kirche, dem ganzen Gottesvolk, der Autorität in der Kirche, der Glaubenserfahrung und den Glaubensäußerungen, der Verwaltung des Amtes und dem klösterlichen Leben Gestalt und Form zu geben. Ob es nun um das kirchliche Lehramt, das Hirtenamt oder um die Leitungsautorität überhaupt geht – die Kirche wird die Spannungen aushalten müssen, die in der Pluralität liegen, gerade um damit die Glaubwürdigkeit ihrer Autorität zu heben. Das braucht weder zu charakterloser Anpassung, noch zu Verflachung oder Desintegration zu führen, sondern kann von einem Mehr an Wirklichkeitssinn und Erfahrung zeugen. Es geht letztlich nicht um die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Autorität, sondern um die Kirche als Instrument, welches das Evangelium auch in Zukunft für die Welt zu einer wirkenden Kraft macht. Christus ist der Herr der Kirche, in aller Dynamik, durch die Jahrhunderte. Die Antwort der christlichen Gemeinde auf die Anwesenheit ihres Herrn lenkt sie auf die heutige Zeit und die Zukunft. Sie bezieht die Kirche beständig in die Geschichte ihrer Zeit ein. Sie garantiert ihre Offenheit für Entwicklung und schützt sie vor der Versuchung, nur in der Vergangenheit zu leben. Die Pluralität von Autoritätsformen ist auch biblisch zu rechtfertigen. Denn die Unbegrenztheit der Dienstformen, in denen Autorität ausgeübt wird, führt zu dem Schluß, daß keine von allen Kulturformen für die christliche Treue zum Evangelium essentiell ist. Die sich wandelnden Bedürfnisse der christlichen Gemeinschaft verlangen eine Anpassung der Autoritätsformen.[7] Grundlage bleibt die Bereitschaft, sich dem Wort der Offenbarung zu unterwerfen. Das ist die Grundlage der Einheit, die in den verschiedensten Formen und in Verbundenheit mit Rom zum Ausdruck kommen kann. Die Autorität muß sich mehr in Richtung einer prophetischen als einer institutionellen, formellen Autorität entwickeln. Dies führt uns auf die Mobilität der neuen Formen: sowohl der Autorität wie des Gehorsams. Besonders gefährlich ist, Autoritätspositionen für lange Zeit mit denselben Personen zu besetzen. Da es nicht darum geht, jemandem eine Position zu verschaffen, sondern dafür zu sorgen, daß eine Aufgabe gut erfüllt wird, müssen die Ämter auf Zeit übernommen werden, und zwar jedes Amt – bis hinauf zum päpstlichen Amt und einschließlich diesem. Diese Ernennung darf zudem nicht aus einer kleinen exklusiven Gruppe geschehen, sondern aus dem ganzen Gottesvolk.

Auch Offenheit, ja *Öffentlichkeit* der Autorität soll hier als Forderung genannt werden. Der Autoritätsträger muß von seinen Worten und Akten Rechenschaft ablegen, um den Gläubigen Einsicht zu geben und seine Motive darzulegen. Die Ausübung der Autorität muß «organisiert» werden; die Gewalt muß geteilt werden sowie Veto und Widerspruch müssen möglich sein. Hier liegt auch die Aufgabe der Bischofssynode, die in aller Brüderlichkeit, mit Autorität und mitbeschließend ihren Beitrag zur höchsten Autoritätsausübung in der Kirche beisteuern und darauf achten soll, daß alle Vereinbarungen eingehalten und die Beschlüsse ausgeführt werden.

Vielleicht ist es gerade das Charisma der *Gemeinde* von morgen (ihr Auftrag und ihre keineswegs leichte Last), einer anderen Autoritätsauffassung, -ausübung und -erfahrung zur Wirkung zu verhelfen und die vertikale, patriarchalische Mentalität der kirchlichen Autorität zu verwandeln. Denn vertikal ist nur, daß wir alle Kinder *eines* Vaters sind. Gerade in diesem gemeinsamen Glauben sind wir für alle Brüder und Schwestern, die zwar in verschiedene Verantwortung gestellt sind und also Ordnung und Gliederung respektieren, die aber Achtung vor der persönlichen Überzeugung haben und dafür sorgen, daß ein sachlicher

Widerspruch ohne Furcht vorgetragen werden und zur Geltung kommen kann.

So kann, über alle Grenzen der Denominationen hinweg, eine umfassende Solidarität entstehen, wodurch die Liquidation des immer noch gewollten Ghettos faktisch vollzogen wird. Es ist nicht der Wille des Evangeliums, daß die kirchlichen Diener in ihrem eigenen Hause Herren sind. Wenn dieses Herrendasein aufgegeben wird, kann die Kirche Diener der Menschen und der Gesellschaft sein, ohne eigenes Haus. Denn ein Diener ist da zu Hause, wo von seinem Dienst Gebrauch gemacht wird.[8]

Zusammenfassung: a. Die Autorität in der Kirche soll die Gemeinde gerade in ihrem Erwachsensein anreden, indem sie auf ihre Reife vertraut und mit ihrer Reife rechnet. So ist es schon im Neuen Testament, z. B. wenn Paulus an die Gemeinde von Rom schreibt und sie als mündige Gemeinde anspricht: «Ich bin, meine Brüder, persönlich fest von euch überzeugt, daß ihr schon selbst voll trefflicher Gesinnung seid, erfüllt von jeglicher Einsicht und durchaus fähig, euch gegenseitig zu ermahnen. Ich habe euch (nur deshalb) zum Teil etwas kühn geschrieben, um eure Erinnerung aufzufrischen, weil Gott mir ja dieses Amt verliehen hat» (Röm 15,14f). Wir sehen hier die Mündigkeit der Gemeinde und die Amtsautorität auf eine glückliche Art fruchtbar miteinander verbunden.

b. Amt und Gemeinde sollen in der Kirche gemeinsam dafür sorgen, daß die Kirche als solche moralische Autorität erhält, daß sie für die Welt glaubwürdig und relevant wird auf der Grundlage von Liebe, Wahrhaftigkeit, Uneigennützigkeit und Dienstfreudigkeit.

Dieser Beitrag ist für die Concilium-Nummer zum Thema Spiritualität bestimmt. Es möge klar geworden sein, daß für den Gläubigen von heute die Frömmigkeit stark vom Wortcharakter des Christentums inspiriert wird: von Offenbaren, Hören, Ratgeben, Anreden, Antworten. In diesem Zusammenhang ist Verantwortung eine Frömmigkeitsform der neuen Zeit. Sie ist das Verbindungsglied zwischen Autorität und Gehorsam, weil sie Äußerung einer gläubigen Mentalität ist, die sich so unmittelbar wie möglich an der Schrift und am Anruf der eigenen Zeit orientieren will. Gehorsam bedeutet dann: Dieser Orientierung treu zu sein und auf den Anruf hören. Sie enthält die Bereitschaft, sich unter die Autorität und die Kritik des Evangeliums zu stellen. Das gilt sowohl für Autoritätsträger wie für alle anderen Gläubigen, wenn sie sich auch in verschiedenen Formen äußert.

1 Vgl. H. Berkhof, De Kerk: Protestantse Verkenningen na Vaticanum II ('s-Gravenhage 1967) 96.

2 Vgl. H. Lagerberg, Structuren van de missionaire gemeente: Geloof bij kenterend getij (Roermond/Maaseik o. J.) 365–392.

3 Vgl. Erik H. Erikson, Psychological reality and historical actuality: Sight and Responsability (New York 1964) 165; E. Levinas, Totaliteit en het oneindige (Rotterdam 1966) 221 ff.

4 Vgl. K. Rahner, Löscht den Geist nicht aus (Salzburg 1962).

5 J. Mckenzie, Authority in the church (London/Dublin/Melbourne 1966) 109.

6 Ebd. 133.

7 D. M. Stanley, Authority in the church. A New Testamental reality: The catholic biblical Quarterly Bd. XXIX (1967) 555 bis 573.

8 O. Betz/H. Halbfas, Gemeinde von morgen (München 1969) 34–36 u. ff.

9 H. N. Ridderbos, Gezag en ambt: Rondom het Woord 11 (Mai 1969) 169 ff.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

TINE GOVAART-HALKES

geboren am 2. Juli 1920 in Vlaardingen, Katholikin. Sie studierte an der Universität Leiden und an den Theologischen Fakultäten der Universitäten von Utrecht und Nimwegen. Sie hat ein Diplom für höhere anglistische Studien und ist doctorandus der niederländischen Sprache. Nachdem sie von 1965 bis 1968 Co-Directrice des Pastoralausbildungsinstitutes «Maartenshof» in Breda war, arbeitet sie jetzt mit pastoralen Gruppen an der Universität Nimwegen und mit der ökumenischen Vereinigung St. Willibrord zusammen.

Claude Geffré

Die Zukunft des Ordenslebens in der Stunde der Säkularisation

Es liegen in der Kirche vielfache Anzeichen dafür vor, daß sich das Ordensleben in einer Malaise befindet. Diese Malaise ergibt sich daraus, daß man sich immer deutlicher einer Diskrepanz zwischen den traditionellen geschichtlichen Formen des Ordenslebens und den Anforderungen der heutigen Gesellschaft bewußt wird. Bis jetzt aber wurde das Ordensleben von einer recht abstrakten und undifferenzierten Auffassung der modernen Gesellschaft aus in Frage gestellt, wobei man annahm, daß diese einen einheitlich von allen übernommenen Menschentypus aufweise. Man schreitet dann zu «Anpassungen» des Ordenslebens an vermeintliche «Leitbilder», die bereits von den lebendigsten Kräften der heutigen Welt abgelehnt werden. Schwebt die Kirche nicht in Gefahr, mit ihrer «Öffnung auf die Welt hin» wieder einmal um eine Revolution im Rückstand zu sein?

Wir möchten darum in unserem Aufsatz aufzeigen, daß die notwendige Infragestellung des Ordenslebens durch unsere säkularisierte Gesellschaft dem radikalen Gefühl des Ungenügens Rechnung tragen muß, das diese Gesellschaft vor allem bei der jungen Generation hervorruft. Es ist nicht abwegig, in den mannigfaltigen Formen, welche die «Kontestation» heute aufweist, die Anzeichen für eine eigentliche Zivilisationskrise zu erblicken. Diese Krise hat notwendigerweise eine geistliche, metaphysische Dimension. Aus diesem Grunde kann sie nicht eine bloß politische Lösung erhalten. Die Lösung liegt im tastenden, aber hartnäckigen Suchen nach einem neuen Menschentyp. Deshalb kann man sich fragen, ob unser Pessimismus hinsichtlich der Zukunft des Ordenslebens nicht ein kurzsichtiger Pessimismus ist. Es läßt sich denken, daß die gegenwärtige Mutation der Welt und des Menschen für das Ordensleben neue Chancen bietet und daß dieses hinwieder als Bemühen um ein dem Evangelium möglichst gemäßes Leben eine unschätzbare Chance für die Zukunft des Menschen darstellt.

Der nicht mehr rückläufig zu machende Säkularisierungsprozeß, den die Kirche durchmacht, muß zwangsläufig das Ordensleben von Grund auf in Frage stellen. Wir brauchen bloß auf die beunruhigende Abnahme der Berufungen und die wachsende Zahl der Austritte zu erinnern. Es werden nicht nur gewisse äußere Formen (Ordenskleid, Ordensnamen, Klausur, Privilegien, Funktionen die nicht einer Qualifikation entsprechen) angefochten, sondern es wird sogar das Wesen des Ordenslebens in Frage gestellt. Hat es noch einen Sinn, daß einzelne Menschen sich Gott weihen? Übrigens kommt die Malaise, die viele junge Menschen empfinden, nicht unbedingt davon, daß man für die Werte des Evangeliums weniger Sinn hätte. Sie verstehen den echt evangelischen Wert einer anspruchsvollen Solidarität mit der Welt besser (es spielt dabei mit, daß das Konzil den Platz der «Welt» im christlichen Mysterium wiederentdeckt hat) und sind gewiß, daß es möglich, ja das Gegebene ist, das vollkommene Leben nach dem Evangelium außerhalb einer Ordensgemeinschaft anzustreben.

Auf alle Fälle kann man nicht bloß von einer Mutation des Ordenslebens sprechen. Wir stehen vor einer eigentlichen Krise. Man muß sich aber hüten, über den Ausgang dieser Krise voreilige Prognosen zu stellen. Es ist anzunehmen, daß die Erneuerung und Anpassung, die jetzt innerhalb jeder Ordensfamilie im Gange ist, die Doppeldeutigkeit der unvermeidlichen Säkularisation des christlichen Lebens teilt, die sich heute vollzieht.

Es gibt eine legitime Säkularisation, die für das «spezifisch Christliche» neue Chancen bietet. Es ist die Säkularisation als Prozeß der Befreiung von sakralen Formen der Vergangenheit, als Respektierung der Welt und ihrer Eigengesetzlichkeiten, als Kritik des «Religiösen», insofern es den Menschen sich selbst entfremdet. Doch zu oft gleitet man im Sog dieser legitimen Entsakralisationsbewegung unmerklich zu einem Säkularisationstypus ab, der zu einer Aushöhlung des Christentums selbst führen mußte. Es ist die Säkularisierung als totale Abkehr vom Religiösen und Transzendenten, um einzig den Menschen in seiner säkularen Autonomie ins Auge zu fassen. Es handelt sich dann eher um einen «Säkularismus» im Sinn eines Anstrebens atheistischer Profanität.

Die gleiche Doppeldeutigkeit läßt sich heute leicht auch in den verschiedenen «Kontestationen» des Ordenslebens feststellen. Man beklagt mit

Recht einen nutzlosen Dualismus zwischen dem menschlichen Leben und einem Leben nach dem Evangelium, das an einen *Lebensstand* als Kleriker oder Religiose gebunden ist. Dieser Dualismus hängt mit einer überholten Auffassung der Beziehungen zwischen Kirche und Welt zusammen. Man stellt wiederum gewisse Loslösungen im Ordensleben in Frage, die eher als Trennungen zwischen der Kultur einer mit dem Evangelium blockierten Epoche und der modernen Kultur erscheinen und nicht sosehr als Trennungen zwischen dem Evangelium selbst und der Welt (im Sinn der «alten Welt»). Man weist gewisse Traditionen, gewisse Bräuche, gewisse Sitten des Ordenslebens zurück, die eher mit einer bestimmten Kultur als mit dem Evangelium zusammenzuhängen scheinen.

Doch bei all diesem Suchen nach einer Befreiung des Ordenslebens von wesensfremden, kulturbedingten Zutaten läßt sich sehr schwer die genaue Grenze ziehen zwischen dem, was nur berechtigte Anpassung an die neuen Zeiterfordernisse ist (im Sinn der Mahnungen des Konzilsdekrets «Perfectae caritatis»), und dem, was schon «Verweltlichung» des Evangeliums, Säkularisation des Christentums selbst ist.

Das Konzil hat uns aufgefordert, die «Zeichen der Zeit» zu prüfen. Wir sollten aber bedenken: die kühnen Umgestaltungen, die zahlreichen Milderungen, welche die verschiedenen Ordensfamilien an der alten Disziplin vornahmen, haben die Krise des Ordenslebens in der Kirche kaum behoben. Und dies zu einem Zeitpunkt, wo untrügliche Zeichen dafür vorliegen, daß eine große Zahl junger Menschen wahrhaft nach Gott sucht (die Anziehungskraft von Taizé ist in dieser Hinsicht vielsagend). Gewiß sind diese jungen Menschen von den heutigen Umgestaltungen des Ordenslebens nicht deswegen enttäuscht, weil sie von einem monastischen Leben im Stil des Mittelalters träumten. Sie sind ernüchtert infolge dieser klugen Dosierungen zwischen der Treue zur Vergangenheit und der Öffnung zur Welt, was mehr zu Flickwerken führt statt zu Neuschöpfungen, die vom Atem des Evangeliums durchweht sind.

Daraus ersehen wir, daß es allzu einfach wäre, der dem traditionellen Ordensleben zugrunde liegenden Anthropologie im Namen eines gewissen abstrakt-hypostasierten Menschentypus – des Menschen der technisierten Industriegesellschaft – den Prozeß zu machen. Statt einen solchen Menschentypus christlich zu beglaubigen und zu rechtfertigen, sollten wir vorerst die geistliche Dimension unserer gegenwärtigen Zivilisationskrise entziffern und uns fragen, ob die Kontestation des Menschen der Wohlstandsgesellschaft es nicht geradezu in die Welt hinausschreit, daß im Menschen immer noch «Raum» für Gott ist – dieser Raum, ohne den das christliche Leben im allgemeinen und das Ordensleben im besonderen sich keinesfalls denken läßt.

Auf der Suche nach einem neuen Menschentyp

Zu einer Zeit, in der viele Christen so sehr das Bestreben haben, als Menschen anerkannt zu werden, daß sie gern die Rationalisierung in unserer modernen Gesellschaft preisen, erheben sich in der Welt immer zahlreichere Stimmen, welche die Wohlstandsgesellschaft als typisches Produkt eines wissenschaftlichen Zweckmäßigkeitsdenkens, das mit dem Säkularisierungsprozeß Hand in Hand geht, kontestieren.

Es kann nicht darum gehen, die herrlichen Errungenschaften der Wissenschaft und der Technik in Frage zu stellen. Wir können auch nicht von einer Rückkehr zu einer sakralen Welt träumen, die unserem säkularisierten Zeitalter voranging. Sondern es geht darum, den notwendigen Zusammenhang zwischen der Säkularisation und dem Triumph einer gewissen wissenschaftlichen Rationalität und Technik in dem Maß anzuprangern, als diese keine andere Weise der Wirklichkeitserfassung zulassen und jedem Weltbezug außer dem der Produktivität den Wert absprechen.

Wie René Rémond in einem andern Beitrag dieses Heftes treffend bemerkt, ist die heutige Kritik der Wohlstandsgesellschaft ambivalent. Es kann darin der Wille liegen, über die Unvollkommenheiten der heutigen Gesellschaft hinauszukommen; «es kann sich darin aber ebensogut ein Widerstreben gegen die vorzunehmende Anpassung und ein Sehnen nach der Rückkehr der früheren Lage der Dinge äußern». Obwohl wir Christen die Krise nicht zu billiger Apologetik ausschlachten wollen, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß die Kritik der Wohlstandsgesellschaft eine geistliche Dimension enthält. Trotz ihrer Vorteile und Errungenschaften erweist sich diese Gesellschaft als unfähig, gewisse Ursehnsüchte des Menschen zu befriedigen. Wie André Malraux immer wieder sagt, ist die Krise eine «Krise des Geistes» und gehört die Revolte der Jugend der «metaphysischen Ordnung» an.

Seit einigen Jahrzehnten hat man den Menschen der säkularisierten Gesellschaft allzuoft ausschließlich nach seiner Produktivität, Effizienz und

Zweckentsprechung bewertet. Man hat die neue Autonomie des Menschen und seine demiurgische Macht über die Welt als endgültige Errungenschaft unserer Kultur registriert. In diesem entsakralisierten Universum wird alles – nicht nur die Sachwelt, sondern selbst die menschliche Wirklichkeit – zu etwas, worüber die fabrizierende Tätigkeit des Menschen «verfügen» kann. Die hellsichtigen Beobachter stellen jedoch fest, daß der Säkularisierungsprozeß als Triumph des Zweckdenkens und seiner Ausdehnung auf alle Wirklichkeitsbereiche sich mit einem zunehmenden Gefühl verbindet, das alles absurd sei. Heute ist der Protest gegen einen gewissen Typus der Wohlstandsgesellschaft, der zur Langeweile, zur Anonymität, zum Konformismus, zur Einsamkeit führt, eine Revolte gegen die Sinnleere. Diese Zivilisation, die zum erstenmal eine nichtreligiöse Zivilisation ist, befindet sich auf der Suche nach Werten, die das Verhalten der Einzelpersonen grundlegen und ihnen einen Daseinssinn verschaffen können. Man stellt mit Ernüchterung fest, daß das materielle Wohlleben, die Überfülle an Konsumgütern und der technische Fortschritt nicht hinreichen, um das Ursehnen des Menschen zu stillen. Es bleibt in ihm immer noch «Raum» für etwas anderes offen.

Wir wollen nicht in unkluger Hast diesen Raum ohne weiteres als einen Raum für Gott definieren und annehmen, die Kritik eines gewissen technokratischen Gesellschaftstypus stelle zwangsläufig auch die Säkularisation in Frage. Sehr bedeutungsvoll ist aber, daß das echt Menschliche nicht allein vom Rational-Zweckmäßigen bestimmt ist, und daß ein neuer Menschentypus am Entstehen ist, der der Einfallskraft, der Kreativität, dem Symbol, dem Zwecklosen und dem Glück das ganze Gewicht gibt. Jede Krise hat das Verdienst, uns in Erinnerung zu rufen, daß der Mensch nicht nur ein Wesen der Notdurft, sondern des Verlangens und des Strebens nach anderem ist. Es wäre darum wirklich absonderlich, wenn die Kirche im Bestreben, sich einem bereits überholten Menschenbild anzupassen, sich ihrer eigenen Reichtümer fast schämte und nicht imstande wäre, dem Menschen den Sinn für ein menschliches Dasein zu geben, das etwas ganz anderes ist als eine Technik der Aneignung in der Linie des Habens und Handelns, stellt es doch eine eigentliche Liturgie dar, worin die Kunst der Feier in allen ihren Formen von ausschlaggebender Bedeutung ist. Unter diesem Horizont möchten wir die neue Dringlichkeit des Ordenslebens sowohl für die Zukunft des Menschen als auch für die Zukunft der Kirche sehen.

Die Chancen einer Erneuerung des Ordenslebens

Seltsamerweise hat der Säkularisationsprozeß, den die Kirche durchmacht, nicht zu einem Wiederaufschwung des Ordenslebens geführt, so wie in andern Epochen die Krisen, welche die Kirche durchlief, neue geistliche Bewegungen auslösten. Man denkt unwillkürlich an die breite monastische Strömung, die die Gefahr der «Verweltlichung» der Kirche am Ende der Verfolgungszeit hervorrief. Manche möchten gern annehmen, die jetzige Krise sei schon im Begriff, zu einer Vertiefung und Läuterung des christlichen Lebens in einem dem Evangelium mehr entsprechenden Sinn zu führen. In dieser Zeit der Säkularisation und der Öffnung zur Welt hin ist aber selbst der Grund zu einer Unterscheidung zwischen dem Ordensleben und dem gewöhnlichen christlichen Leben in den Augen vieler verdunkelt. Deshalb ist hier im Anschluß an das Konzil mit allem Nachdruck an die Notwendigkeit des Ordenslebens in der Kirche zu erinnern. Nach dem Wort Pauls VI. ist «die Sache des Ordenslebens die Sache Jesu Christi selbst». Wir möchten hinzufügen: Die Sache des Ordenslebens ist auch die Sache des Menschen selbst. Und wir sind dessen gewiß, daß in der heutigen Zivilisationskrise ein erneuertes Ordensleben notwendiger ist als je. Man weist den eindimensionalen Menschen der technokratischen Gesellschaft fast überall zurück. Hat die christliche Kirche ein Menschenbild vorzulegen? Um diese Frage zu bejahen, ist es nicht damit getan, daß wir uns auf das christliche Leben im allgemeinen berufen. Es gibt im vollkommenen Leben nach dem Evangelium, wie es in dieser oder jener Form des Ordenslebens verwirklicht wird, eine Sichtbarkeit und selbst eine Sakramentalisation des *homo christianus*, deren die Welt auf ihrer Suche nach einer Ergänzung nach der seelischen Seite hin bedarf – selbstverständlich unter der Bedingung, daß dieses Zeugnis des Ordenslebens der geschichtlichen Situation der Kirche entspricht, d.h. nicht als ein Relikt der Vergangenheit erscheint.

In diesem Zeitalter der Säkularisation tönen selbst die Worte «Religiose», «gottgeweihtes Leben» manchen Leuten schlecht in den Ohren. Man betont das spezifisch christliche Sakrale, das Sakrale des Glaubens, und man prangert die Ambiguitäten der Religion als einer Hinwendung des Menschen zu Gott an. Wenn man aber die zutiefst christliche Realität des Ordenslebens beachtet, bezeichnet es eigentlich nicht die Bewegung, worin der Mensch sich Gott weiht, sondern den Ent-

schluß, sich noch radikaler der Liebesinitiative Gottes zur Verfügung zu stellen, die ein Menschenleben in seiner Totalität zu umgreifen, zu heiligen, zu «weihen» sucht.

Gewiß muß jeder christliche Laie dem Dynamismus seiner Taufkonsekration als Gabe Gottes vollkommen zu entsprechen suchen. Die Ordensprofeß ist nicht eine Super-Taufe, sondern, wie das Dekret «Perfectae caritatis» (Art. 5) es dargelegt, die Vollentfaltung der Taufweihe.[1] Doch das Ordensleben (mit dem öffentlichen Gelöbnis, den drei Räten entsprechend zu leben) schließt den Entschluß zu einer Lebensform in sich, worin man sich verpflichtet, das geistliche Opfer, das alle Christen kraft ihrer Taufe darbringen, zu höchster Vollendung zu entfalten. «Es geht darum, dahin zu gelangen, daß die Intervention Gottes, die durch die Taufe in unser tiefstes Wesen eingeprägt wurde, mehr und mehr an die Oberfläche der Existenz dringt und konkret und vital zum einzigen Zentrum des bewußten, freien Lebens wird.»[2]

Wir brauchen hier nicht an die klassische Unterscheidung zu erinnern zwischen dem Ordensleben, das in der Linie der Charismen aus dem heiligen Leben der Kirche als eine österliche und eschatologische Existenz hervorgeht, und dem apostolischen Dienstamt, das auf der hierarchischen Struktur der Kirche gründet. Wir möchten vielmehr hervorheben, wie infolge der erwähnten Zivilisationskrise und auf Grund des neuen Raums, den diese Krise im Menschen freilegt, das Ordensleben heute eine neue, prophetische Aktualität gewinnt. Dank seiner besonderen epiphanischen Leuchtkraft, dank seines Zeugnisses für die ungeschuldete Liebe Gottes und für den Menschen als Mysterium der Ungeschuldetheit bringt das Ordensleben eine Antwort auf das Harren der Welt, welche das gewöhnliche Leben als Christ nicht zu geben vermag.

Man begnügt sich allzuoft damit, das Ordensleben in der Kirche in einer utilitaristischen Perspektive zu rechtfertigen, indem man auf seine apostolische Sendung oder seinen Dienst christlicher Liebe an der Welt hinweist. Viele Ordensfamilien oder -institute sind gegründet worden, um gewissen geschichtlichen Bedürfnissen der Kirche zu entsprechen (z. B. die Lehr- oder Krankenpflegeorden). Diese Tätigkeiten werden jedoch immer mehr von Laien übernommen. Und wenn auch jeder Ordensangehörige Apostel sein muß, hat die hierarchische Kirche zur Erfüllung ihrer Sendung nicht unbedingt Equipen von Ordensleuten notwendig, die auf besondere Evangelisationsaufgaben spezialisiert sind. Solche spezialisierte Apostolatsequipen können auch bestehen, ohne daß Religiosen an ihnen teilnehmen.

Eine unzulängliche Sicht ist es auch, wenn man das Ordensleben als ein Gefüge von Mitteln hinstellt, um rascher zur vollkommenen christlichen Liebe zu gelangen. Es lassen sich zu leicht die Gefahren der Selbstentfremdung und Unechtheit aufdecken, die gewisse mehr oder weniger verknöcherte oder ihrer ursprünglichen Intention entleerte Formen des Ordenslebens mit sich bringen. Auch kann man darauf hinweisen, wie im Gegensatz dazu ein Leben als Laie inmitten der Welt dem Evangelium aufs Höchste entsprechen kann. Insbesondere die jungen Menschen verdächtigen die Ordensinstitution, wie sie sich im Lauf der Jahrhunderte herausgebildet hat, sie in einer andern Welt leben zu lassen als in der, in die sie die göttliche Vorsehung gestellt hat, und den Immobilismus gewisser innerkirchlicher Strukturen zu begünstigen, die den Anrufen des Geistes nicht mehr entsprechen. Es ist aber zu sagen, daß dieselben jungen Menschen, welche die Strukturen des Ordenslebens im Namen der Säkularisation kontestieren, tief enttäuscht sind über die nicht endenden Kompromisse, durch die man die notwendige Anpassung vornehmen will. Einem bastardisierten Ordensleben, das sein ganzes Eigengepräge verloren hat, ziehen sie mit Recht den Ernst eines Laienlebens vor mit all dem, was ein solches an evangelischer Vollkommenheit fordern kann.

Wenn man das Ordensleben für die Zukunft retten will, darf man nicht seine Notwendigkeit durch den Hinweis auf die praktischen Dienste begründen, die es der Kirche leisten kann, oder durch das Argument, es sei Ordensangehörigen leichter gemacht, ihr Leben nach dem Evangelium auszurichten. Vielmehr muß man es als ein *epiphanisches Mysterium* verstehen, das der Kirche ihre eigentliche Natur aufzeigt und dadurch der Welt «das Heute Gottes» bezeugt.

Nach dem treffenden Gedanken von J. M. Tillard ist «das Ordensleben ein Geschenk, das der Heilige Geist dem Volk Gottes als solchem macht, damit ihm die tiefste, aber auch geheimnisvollste und am wenigsten augenfällige Schicht seiner Wirklichkeit als heiliges Volk aufgedeckt wird».[3] Das Ordensleben ist in der Linie eines Zeichens, eines *sacramentum* zu definieren. Es sucht diesen geheimen Punkt ans Licht zu heben, wo sich im Leben des Volkes Gottes und im Leben jedes Getauften die Gabe Gottes und das Heimweh nach Gott begegnen. Zu dieser totalen Beseelung der menschlichen Kräfte durch die Agape kommt es

schon bei jedem Getauften, der den Antrieben der Gnade gehorcht. Damit das ganze Volk Gottes lebt und wächst, bedarf jedoch dieses Mysterium des Bundes zwischen Gott und Mensch dieser besonderen Sichtbarkeit, die normalerweise durch die Weihe an Gott in den drei Gelübden zustande kommt, worin der Wille, den evangelischen Räten entsprechend zu leben, auf ganz besondere Weise zum Ausdruck gebracht wird. Mögen auch die geschichtlichen Verwirklichungsweisen des Ordenslebens höchst zeitgebunden sein und mag auch die Loslösung vom Laienleben nicht unbedingt in einer Flucht vor der Welt oder einer verschiedenen Lebensweise bestehen, so muß sich doch das Ordensleben zu einer «Lebensform» organisieren, worin alle Elemente darauf ausgerichtet sind, ein Leben, das im übrigen stark in die verschiedenen weltlichen Tätigkeiten engagiert sein kann, im «Vor-Gott-Sein» zu halten und zu fördern. Die Verzichte auf gewisse legitime Werte oder auf gewisse Formen des menschlichen Engagements haben nur Sinn im Hinblick auf diesen Willen, sich für die Selbstschenkung Gottes von Grund auf offenzuhalten.

Das Ordensleben hat nicht nur inbezug auf das Mysterium der Kirche einen epiphanischen Sinn, sondern auch im Hinblick auf das Mysterium des Menschen.[4] Selbst inmitten der prosperierenden Wohlstandsgesellschaft verspüren die Menschen zutiefst ein Ungenügen und eine Sinnleere. Sie kämpfen – oft ohne es zu wissen – für die Anerkennung eines «neuen Raums» jenseits des Rational-Zweckhaften. Man kann von einem geistlichen Ökumenismus außerhalb der christlichen Kirchen und etablierten Religionen sprechen. Und das Christentum, wie es geschichtlich gelebt wird, scheint allzuoft nicht imstande zu sein, der geistlichen Erwartung vieler Menschen zu entsprechen. Es erscheint weniger als Mystik denn als eine Ideologie, eine Moral oder gar eine Technik im Dienst des menschlichen Fortschritts. Oder das Christentum erscheint, wenn es ein traditionelleres Gesicht bewahrt, als eine Religion, die den Menschen in Selbstentfremdungen festhält.

In dieser unserer geschichtlichen Situation ist das Ordensleben von größerer Aktualität als je. Es proklamiert vor aller Welt, daß der Mensch etwas anderes ist als ein Handelsplatz, etwas anderes als das Räderwerk eines anonymen Systems: er ist von seinem Wesen her durch das Übersteigen seiner selbst, durch die Zwecklosigkeit, durch das Suchen nach dem Sinn bestimmt. Das einfache Zeugnis des gewöhnlichen christlichen Lebens genügt noch nicht. Es braucht Menschen, die schon in der Form ihres Daseins den Sinn oder den Sinnüberstieg inkarnieren, der alle ihre Kräfte mobilisiert. Sie leisten so den Beweis dafür, daß der Einbruch der Selbstschenkung Gottes in ein Menschenleben dieses Leben verklären kann. Sie müßten irgendwie das liturgische Wesen erwecken, das in jedem Menschen schlummert, d.h. den Raum für den Lobpreis, die Anbetung, den Dank freilegen.

Die dem Ordensleben eigene Sichtbarkeit als Zeichen

Das Ordensleben muß somit bereits inmitten dieser in Mutation befindlichen Welt ein Zeichen des Gottesreiches sein. Damit dieses Zeichen sichtbar wird, sind einige «Abstandnahmen» von der Welt als der «alten Welt» verlangt: die Abstandnahmen eines möglichst vollkommenen Lebens nach dem Evangelium. Wir müssen uns jedoch über diesen Punkt klar sein. Man spricht manchmal vom evangelischen «Paradox» des Ordenslebens, so als ob dieses unbedingt den unausweichlichen Gegebenheiten unserer modernen Gesellschaft als einer säkularisierten Gesellschaft widersprechen müßte. Dabei weiß man, daß die Ordensleute von heute nicht in die Wüste fliehen und den technischen Fortschritt, die Vergesellschaftlichung, die Verstädterung der heutigen Gesellschaft nicht im Namen eines archaischen sakralen Zeitalters in Frage stellen.

Was sie kontestieren müssen, ist die Entmenschlichung des modernen Menschen. Und eben dazu müssen sie den Beweis leisten, daß ein volles Leben nach dem Evangelium der menschlichen Wirklichkeit nicht widerspricht, sondern im Gegenteil ihrer echten Förderung dient. Das Zeugnis des Ordenslebens kann also in Solidarität mit den Menschen abgelegt werden. Diese Solidarität wird es den verschiedenen Ordensfamilien erleichtern, neue Formen zu finden, die unsere kulturelle Situation erheischt.

Die wahren Abstandnahmen des Ordenslebens sind die inneren Loslösungen, die in jedem von uns den «neuen Menschen» und den «alten Menschen» voneinander scheiden. Diese Trennungsmacht des Evangeliums wird nicht notwendigerweise eine «prophetische» Abstandnahme von unserer säkularisierten Gesellschaft nach sich ziehen. Sie wird vielmehr zu einer strengen Kritik der verschiedenen Entfremdungen führen, die eine zu ausschließlich auf die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse des Menschen ausgerichtete Gesellschaft mit sich bringt, und zu einer stets größeren

Solidarität mit all denen – ob sie nun Christen sind oder nicht –, die an der Befreiung des Menschen arbeiten. Das Ordensleben könnte dann, selbst inmitten der Gesellschaft, zum diskreten, jedoch wirksamen Zeichen dafür werden, daß das Reich Gottes hienieden im Entstehen ist und daß das, was das Evangelium will, in der Linie der wahren Befreiung des Menschen liegt. Einer der schmerzlichsten Aspekte der heutigen Krise des Ordenslebens ist der, daß gewisse traditionelle Abstandnahmen nicht mehr das Zeugnis ablegen, das sie in einer anderen Gesellschaft ablegten, und sogar jenen in die Hände arbeiten, die es darauf abgesehen haben, daß der Mensch weiterhin der Gefangene eines ungerechten Sozialsystems bleibt. Im Gegensatz dazu gibt es schon hoffnungsvolle Versuche neuer Formen des Ordenslebens, wo sogar die Angehörigen kontemplativer Orden die Absolutheit ihrer Gotthingabe in einer für sie selbst und für ihre Umwelt normalen Situation leben durch eine funktionale Einfügung in die Gesellschaft von heute.

Am Schluß dieser Überlegungen über die Zukunft des Ordenslebens glauben wir hoffen zu dürfen, daß jenseits der gegenwärtigen Krise sich ein neuer Frühling vorbereitet. Das prophetische Zeugnis eines menschlichen Daseins, das durch die Kraft des erhöhten Herrn verklärt wird, ist in einer Welt, die nach einem neuen Menschentyp sucht, aktueller denn je. Zu einer Zeit, da die Menschen sich vor der entfremdenden Gewalt der Religion fürchten, muß das Ordensleben in der Kirche auf ganz besondere Weise dafür zeugen, daß es zu einer Befreiung und nicht zu einer Selbstentfremdung führt, wenn Gott in das Leben eines Menschen einbricht.

Doch nur ein «erneuertes» (und nicht bloß «adaptiertes») Ordensleben kann dieses Zeugnis ablegen. Eine solche Neuschöpfung setzt eine noch konsequentere Rückkehr zum Evangelium voraus und eine natürliche Inkarnation in die Gesellschaft, in der Gott uns zu leben heißt.

[1] «Die Mitglieder aller Institute sollen sich bewußt bleiben, daß sie durch ihr Gelöbnis der evangelischen Räte vor allem einem göttlichen Ruf geantwortet haben und dadurch nicht nur der Sünde gestorben sind (vgl. Röm 6,1), sondern auch der Welt entsagt haben, um Gott allein zu leben; denn sie haben ihr ganzes Leben seinem Dienst überantwortet. Das begründet gleichsam eine besondere Weihe, die zutiefst in der Taufweihe wurzelt und diese voller zum Ausdruck bringt» (Perfectae caritatis», Art. 5 a).

[2] J. M. Tillard, L'avenir de la vie religieuse dans une Eglise aux prises avec les problèmes de la sécularisation: Théologie du renouveau, I (Montréal-Paris 1968) 326.

[3] J. M. Tillard, Nécessité du prêtre et du religieux dans l'Eglise: La vocation religieuse et sacerdotale (Montréal-Paris 1969) 83.

[4] Vgl. P. R. Regamey, La vie religieuse dans la mutation du monde et de l'Eglise: Suppl. de la Vie Spirituelle Nr. 88 (février 1969) 122–143. Vgl. insb. S. 136: «... Die Sache des Menschensohnes ist auch die Sache des Menschen. Die Prozesse der Entmenschlichung des Menschen rufen nach Menschen des Geistes, die um die wahre ‹Bestimmung des Menschen› wissen und die dadurch, daß sie den Sinn für seine Ziele bewahren, eine Chance haben, diesen ihm wiederzugeben. An den Christen ist es, sich wiederum zu ihrer Mystik zu bekehren, die allein sie zum Salz der Erde, zu einem Sauerteig macht».

Übersetzt von Dr. August Berz

CLAUDE GEFFRÉ

geboren am 23. Januar 1926 in Niort, Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar St. Sulpice in Paris, am Angelicum in Rom und am Saulchoir. Er doktorierte 1956 in Theologie, ist seit 1957 Professor für Dogmatik am Saulchoir und seit 1965 zudem dessen Rektor.

Berichte

William Salters Sterling

Die Krise unter der Jugend

Unser Anliegen

Wir möchten festzustellen suchen, was im Kern der heute in der Jugend schwelenden Krise liegt. Dabei dienen mir als sichtbares Anzeichen für diese Krise die verschiedenen Protestbewegungen, die für unsere Zeit so typisch sind. Trägt man die Plätze, an denen die Protestbewegungen auftreten, in eine Karte ein, so zeigen sie eine Situation, die man am treffendsten als *weltweiten Protest* bezeichnen kann. Ich behaupte nicht, von mehr als einigen solcher Situationen Kenntnisse aus erster Hand zu besitzen. Daher werden sich meine Erfahrungsbeweise im wesentlichen auf Erkenntnisse stützen, die auf internationalen Treffen gewonnen sind. Doch bevor ich in die direkte Diskussion dieser Krise eintrete, sollten die Begriffe «Krise» und «Jugend» näher erläutert werden.

Nähere Bestimmung unseres Anliegens

Im allgemeinen Wortgebrauch bezeichnet «Krise» eine Situation, in der die normalen Verhältnisse und Zustände erschüttert sind und der übliche Ablauf der Dinge gestört ist. So sprechen wir von Krisen bei Krankheiten, Unfällen, Änderungen im politischen Bereich, sowie im Bereich der Währung. In seiner aus dem Griechischen stammenden Wurzel bedeutet Krise «*Scheidung, Entscheidung*». In diesem etymologischen Sinne möchte ich es in dem vorliegenden Beitrag gebrauchen, jedoch mit der Nebenbedeutung von «Wahl», «Auswahl», «Urteil».

Der Begriff «Jugend» verlangt eine nähere Bestimmung in mehr als einer Hinsicht. Zunächst einmal im Hinblick darauf, daß die Krise in den ständig und aus aller Welt berichteten Protestaktionen greifbar wird – sodann im Hinblick darauf, daß «Jugend» hier in der Hauptsache, wenn auch nicht ausschließlich, studentische Jugend ist. Die studentische Jugend trägt selbst zur weiteren Begründung und Motivierung dieser verallgemeinernden Feststellung bei, indem sie sich immer wieder auf Marcuse beruft, der mehr als einmal die studentische Jugend als Speerspitze und Avantgarde von Protest- und Revolutionsbewegungen bezeichnet hat. In Wirklichkeit aber kann von einer solchen Ausschließlichkeit nicht die Rede sein. Man sollte nicht vergessen, daß in besonderen Situationen, wie zum Beispiel bei der Black Power Movement in den USA oder bei den nordirischen Bürgerrechtsbewegungen, viele Nichtstudenten im speziellen Sinne des Wortes beteiligt sind. Doch müssen wir den Begriff «Jugend» noch in einer weiteren Hinsicht spezifizieren, nämlich im Hinblick auf das Lebensalter der in unserem Zusammenhang Gemeinten. «Jugend» besagt hier keineswegs nur die bis 25jährigen. An diesen Protestaktionen sind auch viele physisch bedeutend ältere Menschen beteiligt. Im vergangenen Jahr bewegte sich das Alter der Teilnehmer an den Protestmärschen gegen den Vietnamkrieg und gegen das Verhältnis zwischen den Rassen in England zwischen 15 und 80 Jahren. Die große Mehrheit bestand jedoch in allen Fällen aus Heranwachsenden und jüngeren Erwachsenen, vom Ende des zweiten Lebensjahrzehntes bis zum Anfang des vierten. Nachdem wir den Begriff in seinem Geltungsbereich derart präzisiert haben, sollten wir uns noch vor Augen halten, daß die Jugend, das heißt die Schicht der Menschen unter 25 Jahren, zur Zeit mehr als 50% der Weltbevölkerung ausmacht.

Die zentralen Probleme der Krise

Was liegt im Zentrum dieser Krise der Jugend? Auf der Grundlage von drei Erlebnissen auf internationaler Ebene im Laufe des Jahres 1968 möchte ich folgende Analyse als Teilantwort auf diese Frage anbieten. (Die drei internationalen Ereignisse waren: ein Internationaler Kongreß der Student Power, besucht von Studenten und anderen aus den meisten westeuropäischen Ländern und den USA; eine internationale Studententagung in Finnland, besucht von Studenten aus den größeren Ländern aller Erdteile, einschließlich Studenten aus Osteuropa, wobei zwei Drittel aus der «armen» und ein Drittel aus der «reichen» Welt stammte; ein Gespräch zwischen Männern der Kirche und Studenten aus Frankreich, der Bundesrepublik und Großbritannien mit Beobachtern aus den Niederlanden und aus Schweden, in Berlin).

Analyse: Protestierende Studenten behaupten: a) daß die Menschheit heute im Rahmen einer Weltgesellschaft lebt, in der alle wichtigen Fragen

Fragen von weltweiter Bedeutung sind; b) daß im Bereich, der den Menschen selbst betrifft, diese Fragen von weltweiter Bedeutung der Hunger in der Welt, die Armut in der Welt, das Analphabetentum in der Welt und die Beziehungen zwischen den Rassen sind; c) daß die gegenwärtigen Strukturen der Weltpolitik und Weltwirtschaft imperialistisch und neokolonialistisch sind und zur Verewigung und Vertiefung der vorhandenen Unterschiede zwischen reich und arm führen – nicht allein auf Weltebene, sondern auch auf der Ebene der Nationen und anderer sozialer Einheiten; d) daß die vorhandenen Machtstrukturen in der Weltgesellschaft wie in den lokalen Gesellschaften darauf hinauslaufen, daß die Entscheidungen fernab von der Gesellschaft getroffen werden, mit dem Ergebnis, daß die von ihnen Betroffenen den Prozessen der Entscheidungsbildung entfremdet werden; e) daß diese Entfremdung von der politischen Macht und Entscheidungsbildung gleichermaßen für Entscheidungen im Bereich der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Organisationen, wie für Entscheidungen über langfristige und mit dem Geschick der Gesamtmenschheit verbundene Ziele und Absichten gilt; f) daß die auf Universitäten und anderen Hochschulinstitutionen erworbenen Fertigkeiten technologischer Art ebensogut zur Lösung der wirklichen menschlichen Probleme – Armut, Hunger, Unbildung –, wie zur Verewigung der vorhandenen Kluft zwischen reich und arm dienen können. Das erfordert eine moralische Entscheidung. Doch die, welche im Augenblick die betreffenden Fähigkeiten besitzen oder erwerben, können im wesentlichen nicht ihre Verwendung bestimmen, da sie von den Zentren der Macht und Entscheidungsbildung entfernt sind; g) daß in den nationalen und internationalen politischen wie wirtschaftlichen Strukturen ein grundlegender Wandel nötig ist, damit in einem gewissen Umfang eine Teilnahme der gesamten Menschheit an den Vorgängen zur Bestimmung der Menschheitsziele und den organisatorischen Dispositionen zur Verwirklichung dieser Ziele erreicht wird; h) daß, weil eine solche totale Partizipation für ihre praktische Durchführung einen hochaktiven Menschen erfordert, auch die grundlegendsten Einheiten der Gesellschaft – Familie und Schule – nach einem neuen Modell gestaltet werden müssen, wo sie hierarchische Formen der Autorität verewigen; i) daß sowohl ein höherer Grad menschlicher Tätigkeit als auch ein höherer Grad moralischer Bewußtheit und Empfänglichkeit erforderlich ist zur Schaffung einer gerechten und barmherzigen Weltgesellschaft, und daß zur Erfüllung dieser Forderung in den am meisten bildungsfähigen Jahren in der Familie und in der Schule die Erziehung der jungen Menschen sich nicht allein auf seine Eigenschaft als vernunftbegabtes Geschöpf beziehen muß, sondern auch auf seine soziale und emotionale Wesenheit; j) daß in der Geschichte Ideologien und Utopien auf die Dauer als Hemmungen des menschlichen Geistes gewirkt haben und daher der Neuaufbau der Welt durch ein ständiges Ringen in unermüdlicher Kritik und Auseinandersetzung – nicht allein in Worten und Theorien, sondern auch in Taten – zustande kommt.

Einige Belege für diese Krisenanalyse

Alles in allem genommen läuft diese Analyse auf eine fast totale Verurteilung der west- und osteuropäischen sowie der nordamerikanischen Gesellschaft hinaus, so wie sie gegenwärtig existieren. Darüber hinaus bedeutet sie aber ebensogut eine Verurteilung vieler, wenn nicht aller sozialer Ordnungen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Unter diesen Umständen halte ich es für notwendig, daß man den Protestierenden gestattet, für sich selbst zu sprechen. «Wirtschaftliche und soziale Unterschiede in der Welt der Entwicklungsländer sind das Ergebnis früherer und heutiger Ausbeutung. Ausbeutung und die Überordnung von Privatinteressen über die öffentlichen Interessen haben die Dritte Welt geschaffen, sowohl innerhalb unserer eigenen Gesellschaft als auch in den früheren Kolonien der westlichen Welt. Die Ausbeutung hat die Tendenz entwickelt, die Kulturen der Dritten Welt zu zerstören, indem sie sie gezwungen hat, unsere Einheitsformen anzunehmen. Die Universitätsausbildung und -erziehung hat die Studenten zur unkritischen Anerkennung ihrer Stellung als gebildete Minderheit erzogen. In der westlichen Gesellschaft liegen Macht und Autorität in der Hand einer kleinen Elite, die durch ihre Stellung als wirtschaftliche und kulturelle Polarisationspunkte zustande gekommen ist. Das Bildungswesen, die Kirche, sowie unsere Massenmedien spiegeln diese Situation wider und helfen durch ihre Zustimmung zu den herrschenden vielfältigen sozialen Zwängen mit, den status quo zu erhalten. Hilfeleistungen dienen oft nur zur Beschwichtigung des eigenen Gewissens und werden als Mittel zur Erhaltung und zum Schutz unserer Establishments verwendet. Allzuoft werden Hilfeleistungen als Gängelband benutzt oder als Ver-

geltung für unfreundliche politische Handlungen oder Kritiken entzogen. Eine Ausbeutung dieser Art stellt eine ständige und unerträgliche Form der Gewaltanwendung dar. Es hat sich noch nicht gezeigt, daß Aktionen der Gewaltlosigkeit gegen ein System wirksam sein können, das entschlossen ist, weder Machtpositionen aufzugeben noch Gerechtigkeit zu gewähren. Der Kampf um die Emanzipation in der Dritten Welt muß als unser Kampf gesehen werden und nicht allein als eine Form des Altruismus, sondern auch als Selbsterhaltung.»[1]

In seinem Bericht über die Erlebnisse von Studenten in der Bürgerrechtsbewegung der Vereinigten Staaten schreibt Karen Haberman: «Aus diesen Erlebnissen haben die Studenten zwei neue Kriterien gewonnen zur Beurteilung der Basisinstitutionen dieser Gesellschaft; als erstes – ob die Institution den Armen wirklich eine Wohltat erweist, indem sie ihnen Führung und tatsächliche wirtschaftliche Gewinne und Fortschritte in der persönlichen Freiheit gibt, oder nicht; und als zweites – ob sie den Menschen gestattet, in ihren Beziehungen zu den Mitmenschen menschlich zu sein. Von diesen Kriterien ausgehend haben viele Studenten die Mehrzahl der Hauptinstitutionen der amerikanischen Gesellschaft verurteilt.»[2] Ein weiteres Zitat kann ebenfalls von Nutzen sein: «Die Studenten der Bewegung für eine demokratische Gesellschaft haben vor etwa einem Jahr eine Erklärung abgegeben, das sogenannte Fort Huron Statement. Die dahinterstehende Absicht ist folgendermaßen gekennzeichnet: ‹Wir suchen eine Gesellschaft zu bauen, in der jeder einzelne Anteil an der Bildung der Entscheidungen hat, die sein Schicksal mitbestimmen – und die strukturellen Änderungen herbeizuführen, die notwendig sind, um diese Art individueller Partizipation an der Gesellschaft zu erreichen.›»[3]

Zwischenbilanz

Diese drei Zitate stützen, direkt oder indirekt, die Zehn-Punkte-Analyse der Krise unter der Jugend, die ich oben entwickelt habe. Auf der Grundlage dieser Krisenanalyse lassen sich nach meiner Meinung bisher folgende Schlußfolgerungen ziehen: 1. Die Krise in der Jugend gilt dem Anliegen des Wesens und der Identität der Menschheit. 2. Bei der Krise geht es ferner um den Mangel an Formen wirtschaftlicher und politischer Organisation, die für jedermann Gerechtigkeit schaffen. 3. Die Krise betrifft die offen und verdeckt in den vorhandenen Institutionen der westlichen technologischen Gesellschaft beschlossenen Werte und die Merkmale dieser Gesellschaft, die in die übrige Welt exportiert worden sind. 4. Die Lokalisierung des Protestes zeigt, daß die Krise sich ganz deutlich im Raume der städtischen Zivilisation konzentriert, in dem offenbar ein hoher Grad technischer Planung und sozialer Organisation erforderlich ist. 5. Die Symptome dieser Krise in allen Teilen der Welt zeigen, daß sie überall eine große Anzahl gemeinsamer Faktoren hat, wobei es unterschiedliche Akzentsetzungen entsprechend den jeweiligen örtlichen Bedingungen gibt.

In dieser Weise übersichtlich gemacht, bieten die Analyse und die Schlußfolgerungen allen Grund für eine ernste Aufmerksamkeit. Es ist außerordentlich schwierig, Gegenbeweise gegen die Analyse der Weltgesellschaft zu bringen, wie sie die Jugend entwickelt hat, und der Versuch dazu schafft den Eindruck der Befriedigung über den status quo. Ich glaube kaum, daß dies den Wünschen irgend eines Menschen entspricht, der die Analyse der Ansprüche der Jugend kritisch zu werten bestrebt ist. Daher gilt es, sorgfältig die psychologischen Komponenten der Krisensituation zu betrachten.

Die dieser Krise zugrundeliegenden Ursachen

Wo David Edwards vom Mündigwerden des Menschen handelt, schreibt er: «Der Optimismus wuchs wie nie zuvor in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts mit ihrer Vision vom Überfluß im Westen...; dieser Rausch hat nun nach Afrika und Asien übergegriffen... Zum ersten Mal in seiner Geschichte wird der Mensch zum überwiegenden Teil Städtebauer. In großen städtischen Ballungsräumen wie Tokio mußte der Mensch sich einer neuen Zivilisation anpassen. Trotz allem Schmutz, den er in den Städten geschaffen, und trotz allem Elend, das er dort erfahren hat, ist der Stadtmensch in zunehmendem Maße unabhängig geworden von den elementaren Kräften der Natur... So entstand der Traum von der Stadt als dem der Würde des Menschen voll angemessenen Platz... Dorfbewohner in der ganzen Welt teilen diesen Traum... Selbst einfache Menschen betrachten heutzutage die Wissenschaft als Magie und Erlösung, die in der Stadt des Menschen die Möglichkeit eines guten Lebens schafft.»[4] Wenn Edwards recht hat, und ich vermute, er hat es, dann beginnt ein weiterer Aspekt dieser Krise deutlich zu werden. Die heute die Macht und Autorität in fast

allen Bereichen des Lebens ausüben und die im Zusammenhang dieses Artikels als die «Alten» zu betrachten sind, haben ihr Leben damit verbracht, ihren Traum zur Wirklichkeit zu machen. Die Jungen, die diesen Traum nicht geteilt haben, teilen auch nicht den Zauber des Versuches, ihn Wirklichkeit werden zu lassen; aber ohne ihre Kräfte und Fähigkeiten wird die Verwirklichung des Traumes eine Unmöglichkeit. Außerdem sind diese Versuche, die man angestellt hat, um den Traum zu verwirklichen, für die Jungen nicht überzeugend. Tatsächlich sehen die Jungen sich in den Elementen ihrer eigenen Analyse einem Alp gegenübergestellt – einem Alp, den es zu vertreiben gilt. Diese Vertreibung ihrerseits ist ein Alp für die «Alten». Daraus entsteht ganz folgerichtig eine polare Spannung von Haltungen, Verhaltensweisen und Aktionen, die wiederum Teil der Krise ist. Diese polare Spannung verstärkt die Urteile der Jungen über ihre zeitgenössische Gesellschaft, indem sie sie überzeugt, daß letzten Endes selbst die freiheitlichsten Institutionen und Menschen in der Gesellschaft, wenn sie mit der Forderung nach einer Änderung der Verhältnisse konfrontiert werden, unfähig sind, anders zu reagieren, als mit Machtanwendung und Gewalt. Daher gelangen sie zu dem Schluß, alle vorhandene Gewalt und Autorität, jedes geltende Gesetz und jede herrschende Ordnung hänge von der Anwendung von Gewaltmitteln zur Erzwingung der Zustimmung ab. Soweit ich die Dinge sehe, wird ihnen allzuoft bewiesen, daß sie recht haben!

Was steht hinter dieser Ablehnung von allem, was die moderne Stadt darstellt? Auf dieser Ebene kann ich nur in Andeutungen und Hinweisen auf Erkenntnisse und Intuitionen denken und sprechen. Beton und Ziegel, Glas und Metall, Bauholz und Stein sind hart und kalt und nicht selten schmutzig. Wir leben in, auf und unter diesen Stoffen mit unbestimmten Erinnerungen an eine weichere und sanftere Welt von Erde und Wasser, frischer Luft und lebendigen Dingen. Unsere Augen sind ermüdet von Grau und Braun und unwirklichen Färbungen und unsere Ohren taub geworden unter einem ständigen Lärmbombardement. Es fehlt jegliche Poesie und Musik, denn die alten Formen befriedigen nicht mehr und die neuen sind noch nicht geboren. Rhythmus und das Geheimnis der Formgebung hat keinen Platz in der Stadt des Menschen, und doch nimmt man ihr Fehlen wahr durch die Leere, die es schafft. Außerdem ist der Mensch in ihr sehr allein. Die Formen und Strukturen des Lebens sind leer und hohl. Die Ablehnung der Stadt ist ein Schrei nach Menschlichkeit. Und doch ist diese Ablehnung der Stadt keine Ablehnung, die der Stadt den Rücken kehrt. Die Krise unter der Jugend bedeutet keinen Beschluß, den Weg der Menschheit zurückzugehen. Sie ist vielmehr ein Entschluß, neu zu machen, was der Mensch selbst bereits gemacht hat – die Stadt. Und alles, dem sie sich gegenübergestellt sieht, sagt ihr, daß sie gerade dies tun kann: die Stadt erneuern – oder vielmehr neue Städte bauen, wie neue Städte in diesem Augenblick gebaut werden unter Einschluß alter Weisheit und neuer Erkenntnisse. Die heutige Jugend erbt von den Alten die Auffassung, daß der Mensch seine eigene Zukunft schaffen kann – das ist der für das 20. Jahrhundert wesenhafte Optimismus; die Jugend teilt ihn und will Gebrauch davon machen.

Das Urteil in der Krise

Wie bereits gesagt, ruft meine Analyse der Krise unter der Jugend nach unserer unmittelbaren Aufmerksamkeit, und wenn man sie zusammen mit meiner Darstellung der psychologischen Eindrücke des Stadtlebens und der gegenwärtigen Reaktionen der «Alten» betrachtet, so liegt darin vieles, was eine sorgfältige Nachforschung und Auswertung rechtfertigt. In diesem Sinne ist die Krise unter der Jugend eine Krise um Entscheidungen – oder etwas gewagter ausgedrückt: eine Krise um *eine* Entscheidung, die auf der Grundlage der Frage «*Menschheit, wohin?*» getroffen werden muß. Diese Krise unter der Jugend weist zugleich auf zweierlei Entscheidungen hin: auf Entscheidungen über die menschliche Gesellschaft, welche über die aufgezeichnete Geschichte hin vorhanden waren, und auf Entscheidungen über die menschliche Gesellschaft, die neu sind.

Die alten Entscheidungen sind, meine ich, die Entscheidungen, die sich auf die Beseitigung der Versklavung eines Teiles der Menschheit durch den anderen aus dem Organismus der heute im Weltmaßstab gesehenen Menschheit beziehen. Heute geht der Schrei des Herzens nach Gerechtigkeit auf allen Ebenen der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Beziehungen. Die jungen Menschen von heute stehen in einer Glaubensverwandtschaft mit den Kindern Israels in Ägypten und bereiten sich gleich ihren Voreltern in Israel für den langen Weg aus Ägypten ins Land der Verheißung vor. Wenn dieser lange Marsch stattfindet, können die herrschenden Mächte gleich den Herrschern Ägyptens nicht sagen: «Ihr habt uns

nichts gesagt.» Die heutigen Protestaktionen sind die ägyptischen Plagen.

Die neuen Entscheidungen betreffen die Organisation des neuen Lebens in der Stadt, dem Land der Verheißung. Ihr Ziel heißt: bessere Wohnverhältnisse; mehr Schönheit in unseren kleinen und großen Städten; eine Bildung und Ausbildung, die alle Erkenntnisfähigkeiten des Menschen ansprechen und nicht allein die rationalen; Gestaltung und Neugestaltung unseres kulturellen und spirituellen Lebens in einer Weise, daß sie mit den Hoffnungen, Visionen und Erwartungen übereinstimmen, die sich in unserer eigenen menschlichen Geschichte finden. Diese Vorteile sollen für alle Menschen sein und müssen von allen Menschen geschaffen werden. In diesen neuen Entscheidungen müssen alle Menschen aufgerufen werden, an der Aufgabe der Schaffung einer gemeinsamen Geschichte und einer gemeinsamen Kultur mitzuwirken. Bis jetzt ist das Grundgesetz dieser neuen Welt, das Gesetz vom Sinai, noch nicht in Erscheinung getreten. Alte Modelle – Liberalismus, Kapitalismus, Demokratie und totalitärer Kommunismus – werden abgelehnt. Neue Modelle – Maos China und Castros Kuba – werden versuchsweise und kritisch ins Auge gefaßt. Die Reaktionen der Alten den Jungen und der Jungen den Alten gegenüber auf das, was in Wirklichkeit die Krise aller Menschen ist, wird zum Mutterboden, aus dem die neue Welt hervorwachsen wird.

Eine christliche Stellungnahme

Bei all diesen Dingen haben die Christen eine ungeheure Verantwortung. Aus der hebräisch-christlichen Tradition kommt der heutige dynamische Geschichtsbegriff, der die Geschichte als Aufgabe des Menschen ansieht. Wie stellt sich die Krise unter der Jugend in der Optik der christlichen Erfahrung dar?

Ich möchte sechs Punkte bestimmen, in denen eine Ähnlichkeit zwischen der Krise unter der heutigen Jugend und der im Christentum immer gegenwärtigen Krise besteht. a) Eine gleiche ökumenische Sicht – eine Beglückung für alle Völker. b) Ein prophetisches Eintreten für Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit. c) Eine Entschlossenheit, wie bei Abraham, Geschichte zu machen und nicht nur unter der Geschichte und durch sie zu leben. d) Eine Bereitschaft auszuziehen, gleich Abraham, «ohne zu wissen wohin er kommen wird». e) Ein Wunsch, gleich dem Christi, daß das Leben ein Leben in Fülle sein soll. f) Ein Bewußtsein der Verantwortung für die Herrschaft des Menschen über die Welt der Natur und ihre Mittel.

Es kann sein, daß ich zu optimistisch bin. Doch hoffe ich dies nicht, denn ich ahne ein großes Kraftpotential in dieser Krise unter der Jugend.

[1] Auszug aus dem Arbeitsbericht Nr. 5 der abschließenden Plenarsitzung (Amsterdam International Congress on Student Power) bisher unveröffentlicht.

[2] Karen Haberman, Students who are active (The New Student, veröffentlicht von der Kirchlichen Gesellschaft für College-Arbeit, Massachusetts Institute of Technology, 1967).

[3] Harvey G. Cox, Technology and Democracy (Technology and Culture in Perspective, veröffentlicht von der Kirchlichen Gesellschaft für College-Arbeit, Massachusetts Institute of Technology, 1967).

[4] David Edwards, Religion and Change (London 1969) 21.

Zur weiteren Lektüre:

Cohn-Bendit, Obsolete Communish – the left-wing alternative (London 1968).

Tariq Ali, New Revolutionaries – left Opposition (London 1969).

Bruce Douglass, Reflections on Protest (1967).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

WILLIAM SALTERS STERLING

geboren am 15. Mai 1937 in Belfast, Presbyterianer. Er studierte am Magee University College von Londonderry, am Trinity College von Dublin und an der Queen's University von Belfast. Er ist Master of Arts, Diplompädagoge und Sekretär der Gruppe Hochschuldozenten des Student Christian Movement und des Christian Frontier Council in London. Er veröffentlichte mehrere Artikel über die studentische Protestbewegung.

Richard McBrien

Die Untergrundkirche in den USA

Die Untergrundkirche läßt sich schwer beschreiben, definieren und zutreffend benennen. Die Prägung dieses Begriffes wird im allgemeinen dem Aktivisten und Kaplan Malcolm Boyd zugeschrieben,[1] während andere Bezeichnungen wie «Freie Kirche» (Rosemary Reuther), «Gruppenkirchen» (Rocco Caporale SJ) und «Drop-outs (= die nicht mehr mittun, «Ausbrecher» [William Osborne)] den Vorzug geben. Überdies läßt sich kaum eine Übereinstimmung in den Definitionen erreichen, weil auch unterrichtete Leute sich nicht wirklich klar über Wesen und Funktion dieses neuen religiösen Phänomens sind.[2] Handelt es sich nur um einen neuen Kreuzzug für ein weitergespanntes liturgisches Experimentieren? Hat man darin vielleicht die Vorläufer eines neuen Stiles christlicher Ethik zu sehen? Oder geht es den Angehörigen dieser Gruppen in erster Linie um theologische Erneuerung und Änderungen auf dem Gebiet der Lehre? Manche haben die Annahme geäußert, die Untergrundkirche umfasse alle drei Bereiche, ohne daß sie jedoch in allen Fällen alle zugleich aufträten: der liturgische, der ethische und der theologische.[3] Manches spricht dafür, daß dies der Fall ist. Zumindest können wir diese Dreiteilung als eine Art Arbeitshypothese für diesen Artikel zugrundelegen.

1. Die liturgische Dimension

Der sichtbarste und am meisten erwähnte Aspekt der Untergrundkirche in den Vereinigten Staaten ist ihre liturgische Dimension.[4] In den Augen vieler Amerikaner (und auch vieler Angehöriger der Untergrundkirchen selbst) ist die Untergrundkirche der Ort heimlicher Eucharistiefeiern mit sehr weit gehenden und bisweilen recht bizarren Abwandlungen der Rubriken. Das besagt eine gewisse Flexibilität (wenn nicht Indifferenz) in der Ordnung der Zelebration, der Auswahl der Lesungen, der beim Mahl verwendeten Nahrungsmittel, dem kirchlichen Status des Zelebranten und der bekenntnismäßigen Tradition der Gemeinde. Diese neuen Formen der Liturgie tauchten erstmals um 1963 sowohl im Bereich verschiedener Colleges als auch in ökumenischen Kreisen auf. Als die pastoralen Implikationen der «neuen Theologie» in das Bewußtsein einer kleinen aber hochgespannten Minderheit unter den amerikanischen Katholiken einsickerten (auf dem Wege über die Anfangsdiskussionen des Zweiten Vatikanums und volkstümlich gewordener Bücher wie Bischof Robinsons *Gott ist anders*), wurde der Zwiespalt zwischen theologischer Rhetorik und pastoraler Praxis immer offenkundiger und im gleichen Maße unerträglicher.[5] Der Begriff des «Gottesvolkes», der vom Zweiten Vatikanum erneut herausgestellt wurde, betonte nach Auffassung dieser Kreise den Vorrang der Gemeinschaft der Institution gegenüber. Anonymität und zur Routine gewordene Aktivität ließen sich schwer mit den Werten persönlicher Entscheidung und Einlassung in Einklang bringen (diese ersten Verteidiger konnten sich noch nicht auf Harvey Cox's Verherrlichung der Anonymität in der *Stadt ohne Gott* stützen).[6] Die Christen sollten sich in kleineren Gruppen versammeln, in denen sie einander persönlich kennen, und einen sinnvollen Stil des Gottesdienstes entwickeln. Die Tendenz, sich in dieser Weise zusammenzutun, außerhalb der normalen Kanäle kirchenrechtlicher Gepflogenheit, spiegelte bereits eine zweite religiöse Haltung des liturgischen Untergrundes wider: eine Ablehnung der traditionellen Autorität im traditionellen Verständnis, doch ohne bis zum direkten Schisma zu gehen. So konnten Priester, die entweder die Ausübung ihres Amtes aufgegeben oder davon suspendiert worden waren, weiterhin, im Widerspruch zum Kirchenrecht, der Eucharistiefeier vorstehen. Gelegentlich beanspruchten sogar Mitglieder, die nicht die Weihen empfangen hatten, im Namen der charismatischen Berufung, das Recht die Zelebration der Gemeinde zu leiten – nicht nur im Widerspruch zur kirchlichen Gesetzgebung, sondern auch zur im Neuen Testament angedeuteten (suggested) Ordnung.[7]

2. Die ethische Dimension

Andere haben die Priorität ethischer Anliegen in dieser Bewegung besonders hervorgehoben und den Gedanken ausgesprochen, «Untergrundkirche» sei nur ein Begriff, mit dessen Hilfe die wachsende Schar der katholischen (aber auch anderen) Christen gekennzeichnet werden solle, die nicht mehr den traditionellen Normen religiöser

Praxis und Sittlichkeit zustimmen. Damit wären all diejenigen eingeschlossen, welche den Standpunkt des Papstes in der Frage der Empfängnisverhütung ablehnen und, im Zusammenhang mit der Tatsache dieser Ablehnung, dem sogenannten traditionellen Verständnis der päpstlichen und bischöflichen Autorität in der Kirche mißtrauisch gegenüberstehen. Damit wären zum zweiten diejenigen, namentlich die jungen Menschen, eingeschlossen, die den regelmäßigen Besuch der Sonntagsmesse nicht als notwendige oder auch nur haltbare Kundgebung des christlichen Glaubens betrachten. Der Zwangscharakter der Sonntagspflicht ist ihnen besonders anstößig, und die Weigerung, sich ihr zu fügen, treibt weiter zur Ablehnung von Konformität und Legalismus. Zum dritten würde dieser ethisch interpretierte Untergrund all diejenigen einschließen, die in Bewegungen für den Frieden, für Rassengerechtigkeit, für wirtschaftliche Reform und studentische Freiheit tätig werden. Bei ihnen liegt die Annahme zugrunde, eine solche Stellungnahme bringe den katholischen Christen in direkten Widerstreit zur amtlichen Kirche, die in jedem wichtigeren Bereich voll und ganz auf seiten des «Establishment» steht. Ein weiterer, nicht zu leugnender Zusammenhang dürfte zwischen der Existenz der kirchlichen Untergrundbewegungen und dem auffallenden Nachlassen der Priester- und Ordensberufe, wie auch der zahlreichen Rücktritte von diesen zu erblicken sein. Obwohl nennenswertes statistisches Material nicht verfügbar ist, sind sich die meisten klar darüber, daß diese Situation allein einen größeren Wandel in der religiösen Mentalität widerspiegelt, von dem auch die am stärksten in der Tradition der Kirche wurzelnden Bereiche nicht verschont bleiben. Die alten Normen und Gewohnheiten, einschließlich ihrer hierarchischen Bestätigung und Unterstützung, haben für eine wachsende Zahl katholischer Christen keine motivierende Kraft mehr. Doch dies ist bereits eine Gruppe, die manche nicht mehr als «Untergrundkirche» bezeichnen.

3. Die theologische Dimension

Und schließlich haben verschiedene geglaubt, die Untergrundbewegung hänge in ähnlicher Weise mit der Erneuerung in der Lehre und der Theologie zusammen. So gesehen umfaßt die Untergrundkirche all die katholischen Christen, die heute die traditionelle (das heißt aus dem frühen 20. Jahrhundert stammende) Interpretation und Verteidigung der päpstlichen Unfehlbarkeit, ein einseitig scholastisches Verständnis der eucharistischen Gegenwart sowie gewisse Vorstellungen über die Gottheit Jesu, die nach Ansicht einiger in die Nähe des Doketismus geraten, nicht mehr akzeptieren. Die Art und Weise, wie in den letzten drei Jahren Rosemary Reuther von der Howard-Universität in Washington schreibt, ließe sich als Beispiel für die «Untergrundtheologie» in den Vereinigten Staaten anführen.[8] Bezeichnenderweise kennzeichnet sie heute ihren theologischen Standpunkt als «nach-römisch-katholisch».[9]

4. Eine Definition?

Da eine Definition stets eine Deskription voraussetzt, kann man keine klare und exakte Definition der Untergrundkirche erwarten, wenn die deskriptiven Analysen so stark voneinander abweichen und wenn viele einschlägige Fakten einfach nicht zur Verfügung stehen. Malcolm Boyd hat jedoch erklärt, die «meisten, die sie näher kennen..., seien sich darüber einig..., daß die Untergrundkirche eine christliche Revolutionsbewegung unserer Zeit in den Vereinigten Staaten sei, welche die amtlichen Kirchenstrukturen und -führungsorgane umgehe und sich für die christliche Einheit sowie die radikale Einlassung auf die Welt einsetze (wobei vor allem an den Aufstand der Farbigen, die Friedens- und Freiheitsbewegung und Probleme, die mit der Frage der Armut zusammenhängen, gedacht ist)».[10] Seine Definition konzentriert sich nahezu ausschließlich auf die ethische Dimension und neigt dazu, die liturgische und die theologische auszuklammern. Rosemary Reuther betont, die Untergrundkirche sei «nichts anderes als ein Suchen nach der authentischen christlichen Gemeinschaft und ein Protest gegen die Kirche, deren Wirklichkeit den Symbolen spottet, die sie konkret und real darzustellen behauptet».[11] Diese Aussage ist weit genug, um alle drei Aspekte zu umfassen, doch das Hauptaugenmerk liegt auf dem theologischen und dem liturgischen. In beiden Definitionen kommt die Kirche (in Boyds Sicht: die «amtliche»; Reuthers Perspektive ist ein wenig weitherziger) schlecht weg.

Der Soziologe Rocco Caporale SJ, der das Phänomen des religiösen Untergrundes mit größerer wissenschaftlicher Gründlichkeit untersucht hat als irgendein anderer bisher, bezeichnet diese Untergrundgemeinden als «bundesartige, weder territorial noch hierarchisch lokalisierte kirchliche Einheiten, die abgegrenzt sind durch die Wahrung

einer funktionalen Identität und mehr oder minder dauerhafte eigengesetzliche Systeme der Symbolik, der Kontrolle und Entgelte hervorbringen».[12] Die Definition ist kaum darauf berechnet, die Zustimmung der Untergrundleute selbst zu gewinnen, die in vielen Fällen der soziologischen Beheimatung stärkeren Widerstand leisten als kirchlichem Gegendruck.[13] Der Soziologe William Osborne neigt noch weniger dazu, der Bewegung einen romantischen Stempel aufzudrücken. Nach seiner Auffassung umfaßt die Untergrundkirche Menschen, welche die «Teilnahme an der Liturgie und den Angelegenheiten der Pfarreien, die Mitarbeit in den von amtlicher Seite getragenen oder gutgeheißenen Organisationen, aber auch den neueren einen Kräfteausgleich darstellenden Typen, wie zum Beispiel den unabhängigen Laienverbänden» die Gefolgschaft aufkündigen.[14] Sie sind «Ausbrecher (drop-outs)». Osborne hält uns, ebenso wie Caporale, vor Augen, daß der Untergrund im eigentlichen Sinne des Wortes nicht allein und einfach eine Sache der Linken ist. Tatsächlich lassen die Definitionen beider ebenso Raum für die rechtsgerichtete Traditionalistenbewegung, welche selbst eine ansehnliche Minderheit unter den amerikanischen Katholiken darstellt, die mit der amtlichen Kirche unzufrieden sind, aber aus den genau entgegengesetzten Gründen. (Doch um diesen Artikel innerhalb der technisch notwendigen Grenzen zu halten, müssen wir uns darauf beschränken, mehr den linken Untergrund als den rechten zu beleuchten.)

5. Verbreitung und Umfang

Wie weit ist diese Bewegung verbreitet, die sich als so schwer zu beschreiben oder zu definieren erwiesen hat? Caporales eigene Übersicht hat ergeben, daß es einige hundert derartiger Gruppen in den Vereinigten Staaten gibt. Allein im Bereich von Los Angeles bestehen 30 oder 40, und im Bereich der Bucht von San Franzisko ist ihre Zahl «Legion». Weitere Gruppen existieren in St. Louis, Chicago, Washington, Seattle, San Diego und die ganze Ostküste entlang. Caporales Entdeckungen basieren auf Tiefen-Interviews mit 400 Personen in zwölf Diözesen Frankreichs, Chiles und der Vereinigten Staaten. Die Erhebung wurde im September 1966 von einer Gruppe von Soziologen, einschließlich Caporale selbst, vom Institute of International Studies in Berkeley, der University of California, durchgeführt.

6. Auswertung

Die Untersuchung ergibt mehrere vorläufige Feststellungen über die Untergrundkirche: 1. Diese Gruppen leben in der Regel ohne Organisation. Wo eine Form der Autorität vorhanden ist, wird sie kollegial ausgeübt. Man kennzeichnet sie besser als «Gruppen von Katholiken» anstatt als «katholische Gruppen». 2. Solche Gemeinschaften bewerten sich danach, welche Hilfe sie dem Wachsen und der Unterhaltung zwischenmenschlicher Beziehungen bieten. Das erklärt zum Teil den Akzent, den viele von ihnen auf das Liturgische verlegen. Die Erhebung ergab, daß die Einzelgruppe «in ihrer konkreten Verfaßtheit einheitlich esoterisch ist». 3. Die Zusammensetzung der Mitglieder ist im allgemeinen homogen: Mittelstand, College-Bildung, berufstätig, weiß, und umfaßt die Altersklassen zwischen 25 und 45. Häufig sind es Akademiker: Ingenieure, Juristen, Personal der Massenmedien, Leute in mittleren Verwaltungsstellungen und Geschäftsleute. Wo die Gruppe auf Grund ihrer Zusammensetzung eine ökumenische Note trägt, ist sie in der Regel stärker sozial ausgerichtet als die Gruppen einheitlichen Bekenntnisses. 4. Kein Mitglied der Gruppen ist von der Hierarchie approbiert, und doch zählen alle Priester (bisweilen in den Laienstand versetzte) zu ihren Mitgliedern. Doch diesen Priestern ist keinerlei Sonderrecht oder Autorität eingeräumt. 5. Die Initiative zur Bildung dieser Gruppen geht häufig von in der betreffenden Diözese Zugezogenen aus, das heißt von Katholiken größerer geographischer und sozialer Mobilität oder kosmopolitischen Persönlichkeiten.

Mitglieder dieser Gemeinden zeigen gewisse gemeinsame religiöse Haltungen und Verhaltensweisen: 1. Sie stehen der Idee der Pfarrei als gottesdienstlichem Zentrum scharf ablehnend gegenüber. 2. Sie lehnen die episkopalen Formen als Kontrollinstanz ab. 3. Sie setzen sich von der institutionellen Kirche ab, die sie als «kybernetisches Katastrophengebiet (cybernetic disaster area)» charakterisieren.

Was kann man, angesichts der Dürftigkeit der über das Phänomen der Untergrundkirche verfügbaren Informationen, über diese Zusammenschlüsse sagen, die sich in jüngster Zeit innerhalb oder neben der traditionellen christlichen Gemeinschaft entwickeln? Sachlich gesehen ist die Existenz der Untergrundkirche in sich schon ein Urteil gegen die «Übergrundkirche», das heißt die Hierarchie und diejenigen Laien, die im allgemei-

nen mit dem zufrieden sind, was ihnen an Gottesdienst, Verkündigung, Lehrunterweisung und politisch-sozialer Orientierung geboten wird. Gäbe es umfassende Möglichkeiten für den Dialog über diese zentralen Anliegen des christlichen Lebens und der christlichen Sendung, so bestände weder für eine Linke noch für eine Rechte ein ausreichender Grund zum Untertauchen auf eine quasi-permanente Basis für geheime Diskussionen, Rituale und Tätigkeiten. Hier wird sichtbar, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Situation in der Kirche nicht richtig beurteilt hat und sich ganz allgemein vieler Probleme gar nicht bewußt war, die unter der glatten Oberfläche kirchlicher Konvention und Etikette brodelten. Die Enttäuschung steigerte sich noch, als gewisse Hoffnungen, die das Konzil hatte aufleuchten lassen, sich hinterher in der Praxis wieder verdunkelten oder in ihren Auswirkungen blockiert wurden. Die Kluft zwischen konziliarer Rhetorik und pastoraler Verwirklichung war in allzuvielen Fällen qualvoll weit. Die Hauptquelle der Schwierigkeiten aber dürfte doch wohl im Zusammenbruch einer angemessenen Kommunikation zwischen Führung und Gläubigen liegen, sowie darin, daß man nicht genügend Spielraum gelassen hat für Experimente und eine gewisse Flexibilität im gottesdienstlichen, theologischen und sozialen Bereich. Die Untergrundkirche war im besten Falle – und kann dies auch für eine begrenzte Zeit weiterhin sein – eine Quelle der Kritik und eine wirksame Kraft der Änderung und Reform der katholischen Kirche von innen her oder aus nächster Nähe. Doch das ist alles andere als ein Idealzustand. Die Kirche, die selbst eine prophetische Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft sein soll, müßte die Existenz von Gruppen gestatten, welche die Freiheit haben, ja sogar ermutigt werden, sich um der größeren Sendung der Kirche: der Verwirklichung und Verkörperung des Evangeliums Jesu Christi willen, gegen die sogenannte amtliche Kirche zu stellen. Tatsächlich wurden die verschiedensten Ordensgemeinschaften ursprünglich zu eben diesem Zwecke geschaffen, doch sind sie nicht immer der Inspiration, unter der sie antraten, treu geblieben, sondern selbst Ziele prophetischer Kritik und Reform von innen und außen geworden.

Ungeachtet dieser positiven Aspekte möchte ich behaupten, daß die abschließende theologische und soziologische Beurteilung der Untergrundkirche stärker negativ als positiv ausfällt. So haben manche von denen, welche die Bewegung mit einem kritischen, aber im Grunde sympathischen Blick studiert haben, wie William Osborne, Rocco Caporale, Robert Hovda, Thomas O'Dea, Donald Warwick und andere gewisse grundlegende Mängel aufgezeigt, die auf ihren idealistischen Geist und ihre ideale Zielsetzung zersetzend wirken müssen. *Osborne* hat zum Beispiel erklärt, die «Indifferenz (sei) die Hauptwaffe der Bewegung» – die Indifferenz der Pfarrei, der Diözese, dem Bischof und jeglicher kirchlicher Organisation gegenüber.[15] Man kann auf einer derart einseitig orientierten Geisteshaltung keine tragbare Bewegung aufbauen. Professor *O'Dea* hat ebenso vor der mangelnden Achtung der katholischen Linken Amerikas einer ernsthaften Wissenschaft gegenüber, als auch vor ihrem schwindenden Sinn für die Geschichte gewarnt.[16] Mehrere haben darauf hingewiesen, ihre Konzentration auf das Liturgische werde sie allzuleicht zu einer generell unwirksamen Kraft im entscheidenden Bereich des sozial-politischen Neuaufbaues machen. Und *Caporale* hat ihr das große soziologische Dilemma entgegengehalten: «Wenn sie keine Strukturen entwickelt, welche die Koordinierung und Konsolidierung der verschiedenen Einzelgruppen gestattet, wird sie nicht überleben. Institutionalisiert sie sich aber, so geht ein Teil ihrer Kraft und Beweglichkeit verloren, und sie wird bald der Routine verfallen.»[17]

7. *Eine inadäquate Ekklesiologie*

Doch sei nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Hauptschwäche dieser Untergrundkirche weder in ihrem liturgischen, ethischen noch theologischen Bereich, sondern in ihrer vollkommen verzerrten (oder doch zumindest inadäquaten) Ekklesiologie liegt. In den Schriften, den öffentlichen Vorträgen und Diskussionen von Angehörigen des Untergrundes läßt sich die Tendenz feststellen, die Kirche mit dem Reich Gottes gleichzusetzen. Das ist – es ist geradezu eine Ironie – der gleiche grundlegende Irrtum wie der der katholischen Theologie im frühen 20. Jahrhundert. Während die Theologie in dieser Frühzeit des Jahrhunderts betont hat, wo immer die Kirche sei, sei das Reich Gottes, sucht die neue Untergrundtheologie die Vorstellung zu wecken, wo immer das Reich Gottes sei, sei Kirche; die Kirche als genau definierbare Gemeinschaft mit ihrer historischen Kontinuität sei bedeutungslos geworden; Kirche entstehe überall, wo Menschen Freunde werden, wo Männer und Frauen sich die Hand reichen und einer des anderen Last trägt, wo menschliche Gemein-

schaft verwirklicht und gefeiert werde. Sie beschreiben damit eine Wirklichkeit, welche die Bibel Reich Gottes nennt, die sie aber «Kirche» nennen wollen. Und sie tun dies, weil sie das grundlegende Verhältnis zwischen Kirche und Reich Gottes nicht wirklich begriffen haben. Bei ihrer Reaktion gegen die «amtliche» Ekklesiologie haben sie faktisch deren grundlegende Voraussetzungen beibehalten. Sie erkennen nicht, daß Kirche und Reich Gottes einander zwar überschneiden müssen, aber – von beiden Seiten her – zwei keineswegs einfach koextensive Dinge sind. Man kann nicht sagen, wie es die ältere Theologie getan hat: Wir befinden uns im Bereich der Erlösung, wenn wir innerhalb des Leibes Christi stehen. Doch ebensowenig kann man in verantwortlicher Weise den umgekehrten Standpunkt vertreten: Man gehört zur Kirche, wenn man sich im Raume wahrhaft menschlichen Lebens unter der Herrschaft Gottes befindet.

Bei der Identifizierung der Kirche mit dem Reich Gottes neigen sie ferner dazu, das Reich Gottes seines übernatürlichen Charakters zu entkleiden, der ihm daraus erwächst, daß es von Gott und *seiner* Initiative ausgeht und *von ihm* geschenkt wird. Das Reich und ebenso die Kirche werden vielmehr als Projektionen des menschlichen Geistes, als wesenhaft menschliche Ausdrucksformen gesehen.[18] So sind die Ideologen der Untergrundkirche zugleich allzu «kirchlich» und nicht kirchlich genug. Sie verewigen die Voraussetzung, die Kirche müsse irgendwie die gesamte Menschheitsgemeinschaft umfassen. Dabei verwerfen sie die klare biblische Aussage, daß die Kirche mehr ist als die Summe aller ihr angehörenden Männer und Frauen, nämlich der Leib Christi. *Lumen Gentium* betont in seinem ersten Kapitel, daß die Kirche ihrem Wesen nach Mysterium ist: sichtbarer Ausdruck der Gegenwart Gottes in der Geschichte unter Zeichen und Symbolen und vor allem unter dem Zeichen der Gemeinschaft selbst. Diese Gemeinschaft existiert – ebenso wie Jesus existiert hat – um des Reiches Gottes willen: um sein endgültiges Anbrechen im Dienen, im Tod und in der Auferstehung des Herrn zu verkünden; um seine Gegenwart als eine Art Modellgesellschaft zu verkörpern und eine wesentliche Kraft zur Verwirklichung und Ausbreitung dieses Reiches in Zeit und Geschichte zu sein.[19] Die Sendung der Kirche läßt sich nur in Beziehung zum Reiche Gottes bestimmen, welches das Herzstück und den Mittelpunkt der Predigt Jesu bildete. Die Kirche ist nicht selbst das Reich; sie existiert um des Reiches willen.[20]

Die Häresie ist, in modernen psychologischen Begriffen ausgedrückt, eine Art selektiver Perzeption. Häresien in der Ekklesiologie entstehen daraus, daß man nicht das ganze Verhältnis zwischen Kirche und Gottesreich in seiner *kerygmatischen*, *diakonischen* und *Gemeinschafts*dimension *(κοινωνία)* einbezieht. Eine Kirche, die sich nur um Gottesdienst, Verkündigung, Katechese und die Bildung einer sich selbst genügenden Gemeinde kümmert, übersieht die gleich wesentliche Sendung der *Diakonie*, die das Zweite Vatikanum in seinem Dokument *Gaudium et Spes* als Teil der wahrhaft pastoralen Konstitution der Kirche bestimmt hat. In dem Maße, in dem die Untergrundkirche bestrebt ist, den Leib Christi zu einer Versammlung für kultische Feinheiten umzuschaffen, verengt sie die Fülle der Sendung, die Gott ihr gegeben hat. Sie «privatisiert» das christliche Leben. Auf der anderen Seite hat auch eine Kirche, die sich nicht mehr ernstlich von einer internationalen, humanitären Einrichtung unterscheidet, weil sie nicht mehr die Gottheit Jesu von Nazareth bekennt und seinem Vater nicht mehr Lob und Dank darbringt, oder weil sie nicht mehr daran interessiert ist, in der historischen Kontinuität mit der Kirche früherer Zeiten zu stehen und zu bleiben, ebenfalls den Weg der selektiven Perzeption eingeschlagen, indem sie die Diakonie auf Kosten des *Kerygma* und der *Koinonia* bevorzugt. Soweit manche von der ethischen Richtung des Untergrundes annehmen, das sei letztlich die einzige Aufgabe der Kirche, haben sie sich selbst außerhalb der biblischen Tradition gestellt, die, wie Dietrich Bonhoeffer schon vor ihnen nachdrücklich betont hat, hervorhebt, daß die Sendung der Kirche nur sinnvoll sein kann, weil die Kirche zunächst und zuerst der wahre Leib Christi ist.

Doch die Existenz der Untergrundkirche in den Vereinigten Staaten oder wo immer sie sich ausbreiten mag, muß stets als Urteil über die Kirche als solche betrachtet werden. Katholische Christen sollten es nicht nötig haben, in den Untergrund zu gehen, um ohne Abstriche und kraftvoll zu bekennen, daß Jesus der Herr ist, um seinen Tod und seine Auferstehung in dem Mahl zu feiern, dessen Kennzeichen Freude, Gemeinschaft und Danksagung ist, oder um sein Werk fortzusetzen, den Blinden sehend zu machen und dem Notleidenden Hoffnung zu geben. Kein soziologisches Gutachten, so kritisch es auch gewissen charakteristischen Merkmalen dieser Bewegung gegenüber sein mag, ist zu dem Ergebnis gelangt, daß diese Gruppen vor allem von unzufriedenen Zynikern

oder Querulanten und Wühlern bevölkert sind, obwohl die Feststellung solcher Fakten manchen Leuten in der Kirche sehr gelegen käme. Mag es eine Untergrundkirche geben, solange in ihr gute, ideal gesinnte Christen sind, welche die Hoffnung auf das Wirken der sogenannten amtlichen Kirche verloren haben. Und solange diese Gemeinschaften existieren, muß diese amtliche Kirche ihr Vorhandensein als strenges Urteil über sich selbst betrachten. Und die Tatsache, daß die Untergrundkirche existiert, ist nicht zu leugnen.

[1] «The Underground Church»: Commonweal 88 (12. April 1968) 97–100.

[2] Siehe zum Beispiel die unterschiedlichen Auffassungen, die in den noch unveröffentlichten Berichten des Boston College Institute über Kirchliche Erneuerung und innerkirchliche Auseinandersetzung (Church Renewal and Intra-Church Conflict) vom 19.–21. April 1968 zum Ausdruck kommen.

[3] Siehe Mary Daly, Dispensing With Trivia: Commonweal 88 (31. Mai 1968) 325.

[4] Siehe zum Beispiel die starke Betonung des liturgischen Aspektes bei M. Novak, The Underground Church: The Saturday Evening Post 26/1 (28. Dezember 1968 – 11. Januar 1969) 26–29, 62–67.

[5] Der Soziologe D. Warwick von Harvard hat festgestellt, «Untergrundbewegungen entwickeln sich als Reaktion auf Übergrundbedingungen, die als unerträglich empfunden werden und nicht durch die vorhandenen organisatorischen Mechanismen abgebaut werden können.» Vgl. seinen Beitrag, The Underground Church: Threat or Promise?: IDO-C 30 (28. Juli 1968) 2.

[6] (New York 1965) 39–49.

[7] Zur Frage des Ordo im Neuen Testament, siehe M. Bourke, Reflections on Church Order in the NT: CBQ 30 (1968) 493–511, sowie G. Lindbeck, Karl Rahner and a Protestant View of the Sacramentality of the Ministry: Proceedings: Catholic Theological Society of America (New York 1966) 267–288.

[8] Siehe zum Beispiel ihr Buch, The Church against itself (New York 1967) und ihre kürzlich eingestellte Spalte in The National Catholic Reporter (1968–69).

[9] A New Church?: Commonweal 90 (4. April 1969) 64.

[10] aaO. 97.

[11] Schism of Consciousness: Commonweal 88 (31. Mai 1968) 328.

[12] Aus seinem bisher unveröffentlichten Artikel, Underground and Group Churches: A Report on a Comparative Research Project, Boston College Institute (19. April 1968).

[13] Siehe zum Beispiel P. George Hafner, A New Style of Christianity: Commonweal 88 (31. Mai 1968) 331–34.

[14] Aus seiner bisher unveröffentlichten Arbeit, The Underground Church: Its Fact and its Meaning, Boston College Institute (19. April 1968).

[15] aaO.

[16] The Catholic Crisis (Neuauflage Boston 1969). Siehe auch seinen Artikel, Can Catholicism Make It?: Christian Century 86 (26. Februar 1969) 283–287.

[17] aaO.

[18] A new Church? aaO. 66.

[19] Lumen Gentium, 1 und 5, und Gaudium et Spes, 3 und an mehreren anderen Stellen.

[20] Für eine weitere Diskussion dieser These siehe mein Buch, Do we need the Church? (New York und London 1969), sowie meine Arbeit am Boston College Institute, The Underground Church: Threat and Promise: IDO-C 30 (28. Juli 1968) 5–8.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

RICHARD MCBRIEN

geboren am 19. August 1936 in Hartford (Connecticut), 1962 zum Priester geweiht. Er studierte am St. John Seminary von Brighton (USA), an der Gregoriana und am Bibelinstitut. Er ist Master of Arts, Doktor der Theologie und Professor für Theologie am Pope John XXIII National Seminary in Boston College (Massachusetts).

Dominique Henri Salman

Die Phantastika und die religiöse Erfahrung

Sowohl die Religionsgeschichte wie auch die Ethnologie weiß von der Verwendung verschiedener Drogen im religiösen Leben der Völker zu berichten. Es kann daher nicht allzusehr überraschen, daß es auch heute Gruppen gibt, die empfehlen, auf dem Weg über den Genuß von Phantastika und Psychomimetika «religiöse» Erfahrungen zu erzeugen, die sie auf anderem Wege nicht erlangen können. Gedacht ist dabei vor allem an die bekanntesten Drogen (LSD, Meskalin, Psilozybin), die im übrigen auch chemisch verwandt sind und einander in ihren psycho-pharmakologischen Eigenschaften ebenfalls recht nahe kommen. Versuchen wir, uns ein Urteil über ihren Gebrauch zu religiösen Zielen zu bilden, den ein Mensch unserer Zeit, das heißt in einer von der der traditionsgebundenen und vorwissenschaftlichen Kulturen früherer Zeiten sehr verschiedenen persönlichen wie sozialpsychologischen Situation von ihnen machen kann.

Um die Phänomene zu begreifen, müssen wir verschiedene Ebenen der Analyse unterscheiden. Wir werden hier über vier solcher Ebenen sprechen, die für unseren Zweck ausreichen: 1. die psycho-physiologische, 2. die individuelle Ebene der Persönlichkeit, 3. die soziale Ebene der Persönlichkeit, 4. die Ebene der religiösen Persönlichkeit.

1. Die psycho-physiologische Ebene

Hier kennt man heute drei Wirkungsbereiche (sites d'action) der Droge.[1] Sie wirkt zunächst auf die nichtspezifischen Afferenzen des aufsteigenden retikulären Systems. Daraus erklärt sich, daß sie die Lebhaftigkeit der Sinneswahrnehmungen bis zur Halluzinose steigert und Phantasie- wie Symbol-

vorstellungen erhöht. Die Droge wirkt noch auf anderen Ebenen der sensoriellen Projektionen, vor allem auf die thalamischen und kortikalen Schaltstellen, was wiederum Wahrnehmung und Vorstellung noch stärker beeinflußt, darüber hinaus aber ebenso die Gewöhnung wie den Erwerb neuer Gewohnheiten modifiziert. Und schließlich weiß man, daß die Droge direkt auf das limbische System und den Hippokampus wirkt, was zweifellos (teilweise) die oft tiefgreifende Veränderung der Stimmungslage erklärt. Diese Angaben sind natürlich unvollständig. Die psychologische Analyse der erlebten Erfahrungen läßt vermuten, daß auch noch andere Partien des Nervensystems beeinflußt werden. Für den Augenblick müssen wir uns indessen mit dem spärlichen Material begnügen, das bis heute verfügbar ist.

2. Auf einer spezifischer psychologischen Ebene[2]

Hier bewirkt die unter dem Einfluß der Phantastika zustandegekommene Erfahrung mehrere Phänomene, die immer tiefere Funktionen der Persönlichkeit erfassen: sehr intensive und erregende Wahrnehmungen, halluzinative Bilder, symbolische Vorstellungen, mythische Deutungen, Phänomene der Entpersönlichung und Auflösung, Neuinterpretationen des eigenen Ich und der Welt, Begegnungen mit dem Absoluten und Transzendenten usw. Ferner können gewaltige Gefühlsimpulse geweckt werden, die zutiefst umwälzend wirken – durch ihre Intensität, wie durch die von ihnen hervorgerufenen Vorstellungen – und bedrohlich sein können durch die unkontrollierten Verhaltensweisen, die sie auslösen: Angst und Panik, feindselige Agressivität oder zärtliche Liebe, froh machende Ekstase oder abgrundtiefe Traurigkeit, Schauder und Abscheu oder unheilbare Schuldgefühle. Der Inhalt solcher Erfahrungen hängt zweifellos zum Teil von der Persönlichkeit des Betreffenden ab sowie von seiner Haltung und Einstellung im Augenblick, in dem er den Versuch unternimmt. Die Ergebnisse bleiben jedoch vollkommen unvorhersehbar. Auf die Erfahrung einer exstatischen Freude kann bereits beim nächsten Versuch derselben Person eine Erfahrung folgen, deren Zentrum Angst oder Traurigkeit ist; die Auswirkungen können sich von einem Versuch zum anderen schnell abschwächen, sich aber auch bis zum Paroxysmus steigern; auf ein erschütterndes Erlebnis wie etwa eine Begegnung mit dem Absoluten kann eine völlig unvorhergesehene Erfahrung transzendenten Charakters folgen. Kurzum: Die Gesetze für das Auftreten dieser Phänomene sind bis heute vollkommen unbekannt, und selbst der scharfsinnigste Therapeut ist nicht in der Lage, die Reaktionen eines Patienten vorauszusehen, den er vollkommen zu kennen glaubte, weil er ihn jahrelang analysiert hatte. Aus diesem Grunde lehnen es übrigens auch immer mehr Psychiater ab, diese Drogen zu den Therapien zu verwenden, deren Mechanismen sie nicht begreifen und deren Auswirkungen sie nicht voraussehen können.

3. Die sozialpsychologische Ebene

Sie verdient eine eigene Untersuchung, denn der Mensch, der unter dem Einfluß solcher Phantastika steht, zeigt sich außerordentlich stark beeinflußbar durch die soziale Situation, in der er sich befindet und durch die Haltungen der Menschen, die ihn umgeben. Ja die gesamte Ausrichtung der «Reise», wie auch der Inhalt der Erfahrung scheinen von diesen interpersonalen und sozialpsychologischen Faktoren abhängig zu sein. Und das Ergebnis des Versuches wird demnach zum großen Teil durch die Existenz einer solchen tragenden Gruppe und durch ihr Eingreifen im Verlaufe des Versuches bestimmt. Hier lassen sich zwei typische Fälle unterscheiden, und ihre Unterschiede machen die Schwierigkeiten des Problemes deutlich.

Im ersten Falle handelt es sich um experimentelle oder therapeutische Forschungen, die von fachlich kompetenten und verantwortlichen Psychiatern durchgeführt werden. Ihre erste Sorge besteht darin, die Persönlichkeit der Kandidaten eingehend zu prüfen, um präpsychotische oder psychopathische Personen auszuschalten, die dem Versuch nicht gewachsen wären. Eine einleitende Psychotherapie, um den Patienten in angemessener Weise zu disponieren und ihn dahin zu bringen, daß er den Versuch aus den beabsichtigten Motiven auf sich nimmt, ist dann überflüssig. Die Versuchsperson wird überwacht, sobald sie unter der Einwirkung der Droge steht, um sie vor impulsiven oder unklugen Handlungen, die sie unternehmen könnte, zu schützen. Vor allem aber wird ihr im Laufe eines fortgesetzten Gespräches assistiert, um ihre Erfahrung in die gewünschte Richtung zu lenken. So ist der gesamte Vorgang (soweit möglich) von Spezialisten überwacht, die selbst nicht unter dem Einfluß der Droge stehen. Doch selbst in solchen Fällen bleibt der Erfahrungsverlauf, wie wir schon sagten, unvorhersehbar und seine Folgen ungewiß.

Im zweiten Falle handelt es sich um unkontrollierte Versuche, durchgeführt von fachlich nicht qualifizierten Amateuren, welche die Droge allein oder in kleinen Gruppen zu sich nehmen. Dieses Verfahren ist aus vielen Gründen gefährlich. Zunächst weil solche Versuche häufig von Menschen unternommen werden, deren ohnehin schwache Persönlichkeit sich durch einen solchen Versuch allzu leicht endgültig auflöst – und solche Menschen sind in den Marginalgruppen, die sich mit solchen Dingen befassen, besonders zahlreich. Sodann weil die primären Beweggründe solcher Menschen von unterschiedlichem Wert sind; weil sie während ihrer «Reise» nur unvollkommen geschützt sind; weil sie während ihres Versuches kaum irgendwie gelenkt werden und weil sie in den letzten Phasen des Prozesses, die der Reintegrierung der Persönlichkeit dienen, keinerlei Hilfe erfahren. Aus all diesen Gründen und aus vielen anderen, die sich unschwer hinzufügen ließen, stellt der unkontrollierte Genuß von Phantastika eine unbestreitbare und ernste Gefahr dar.

4. Auf der Ebene der religiösen Persönlichkeit

Wie steht es nun mit der spezifisch religiösen Ebene der Analyse?[3] Damit keine Verwechslungen eintreten, muß unter Berücksichtigung der bereits getroffenen Unterscheidungen klar unterschieden werden.

Betrachten wir zunächst die unkontrollierte Verwendung der Droge. Anerkannt werden muß, daß es Erfahrungen gibt, die von dem Betreffenden spontan als visionär, kosmisch, offenbarend, transzendent und mystisch erlebt werden und die ihm als von authentisch religiösen Erfahrungen nicht unterscheidbar erscheinen. Hier dürften zwei Faktoren im Spiel sein. Der erste ist die vorherige religiöse Haltung, aktiviert durch die Absicht, welche dem Menschen, der die Droge nimmt, vor Augen steht. Dieser Faktor kann explizit sein, aber auch die implizitere Form eines Suchens nach dem Sinn des Lebens oder höchsten Werten annehmen. Jedenfalls ist dieses tief-innerliche, lange Zeit verkannte und unbefriedigt gebliebene Sehnen und Streben ein aktives und gesundes Prinzip der Persönlichkeitsentwicklung, das in der unter dem Einfluß von Phantastika zustandegekommenen Erfahrung wirksam werden kann. Der zweite Faktor ist speziell die innere Erschütterung der Persönlichkeit, wie sie durch die pharmakodynamische Erregung hervorgerufen wird. Nach unserer Meinung kann ein solcher Umbruch allzu starr gewordene charakterliche Abwehrmechanismen lockern und dadurch Zugang geben zu allzulange verschütteten, unbewußten Grundlagen. Es ist keineswegs unmöglich, auf diese Weise zu leuchtenden Intuitionen und überwältigenden Glaubensvorstellungen zu gelangen, die dann auch die globale Integrierung der Persönlichkeit ändern können. Kann man aber sagen, daß es sich hier um wahrhaft religiöse Erfahrungen handelt? Das läßt sich, wie es scheint, doch nicht behaupten.

Denn man wird feststellen, daß eine solche unvorhergesehene und ungelenkte Erfahrung kaum dauerhafte Wirkungen im Leben des Menschen hat. Man beobachtet ständig, daß die Ergebnisse von kurzer Dauer sind, vor allem bei solchen, die wenig oder schlecht vorbereitet sind. Die umwälzende Erfahrung, deren Evidenz unter dem Einfluß der Droge so überwältigend schien, verdunkelt sich bald, und der Zweifel greift schnell wieder Platz – und zwar um so mehr, je weniger solche Menschen über die begrifflichen Kategorien zu ihrer Interpretation oder das theologische Wissen für ihre Einordnung in ihre Glaubensvorstellungen verfügen. Im übrigen ist diese Erfahrung nicht organisch in ein Leben bestimmter Übungen und Gebete eingefügt, das seinerseits Teil einer frei gewollten Disziplin wäre – ein neuer Grund für die Schwäche der Erinnerung an eine somit isoliert dastehende Erfahrung. Und schließlich fehlt die organisierte kirchliche Gemeinschaft, um in einem sozial geteilten religiösen Leben die Überzeugung zu erhalten und die Glaubensvorstellung zu festigen. Aus all diesen Gründen werden die Wirkungen derart zufälliger und unvorhersehbarer «religiöser» Erfahrungen isolierter Einzelmenschen ohne im voraus geformtes religiöses Leben allzu leicht flüchtig und ohne bleibende Auswirkungen auf ihre Persönlichkeit.[4]

Eine Wirkung aber scheint beständiger zu sein. Sie besteht weiter, wenn die anderen verschwunden sind: eine gewisse bleibende Ansprechbarkeit für transzendente Werte und die Wiederentdekkung eines Sinnes für das Sacrum (sacré) – recht bedeutsame Züge, die dem säkularisierten Menschen der profanen Welt von heute nur allzusehr abgehen. Der Erwerb einer solchen Disposition paßt ausgezeichnet zu dem, was wir über die Lösung allzu starrer Abwehrmechanismen durch die Erfahrung mit Phantastika bereits sagten. Man kann damit also zu einer Persönlichkeit gelangen, die für höchste Engagements offener und zugänglicher ist. Doch von religiöser Persönlichkeit kann

wohl kaum eine Rede sein. Was die erregende kurzfristige Erfahrung unter dem Einfluß der Droge anbetrifft, so wird man sie als eine Wahnsituation zu verstehen haben, die in ihrem Wesen authentischer religiöser Erfahrung fremd ist.

Vollkommen anders gelagert ist das Problem, wenn die Verwendung der Droge sozialsanktioniert ist und damit zu einer gemeinsamen Erfahrung wird, die im Rahmen und unter dem Gesetz eines feierlichen Kultes steht. Dann autorisiert die Gegenwart einer organisierten Gemeinde von Gläubigen das Verfahren; sie bestimmt und verstärkt die Intention; sie greift entscheidend in die Struktur und den Gehalt der individuellen Erfahrungen ein und garantiert eine tiefgreifende und anhaltende Einfügung in die Persönlichkeiten der Teilnehmer. Die Auswirkung dieser Faktoren läßt sich unschwer bei verschiedenen Völkern des pazifischen Raumes beobachten, die in ihrem kulturellen und religiösen Leben habituell (übrigens verschiedene) Drogen verwenden. Bei einem dieser Völker, das die traditionellen Sitten und Gebräuche bewahrt hat, bleibt die Verwendung des betreffenden Mittels unter strenger Kontrolle durch Brauch und Zeremoniell. Die Droge ist den rituellen Zeremonien der Alten im Zusammenhang mit einer Rezitation von Mythen und Gesängen vorbehalten. Dieser institutionalisierte und zeremonielle Gebrauch wird zu einem positiven Faktor der Integration der Gruppe und zieht weder Verwirrung und Unruhe für den Einzelmenschen noch eine Störung der sozialen Ordnung nach sich. In einem Nachbarstamm, in dem die Auflösung der alten kulturellen Rahmen bereits weiter fortgeschritten ist, sind dieselben Drogen den Frauen und Heranwachsenden in die Hände gefallen, von denen sie in einem Geist des Aufruhrs und Ausbrechens aus der Ordnung verwendet werden. Die erlebte Erfahrung mit ihrem Genuß teilt dementsprechend diese marginalen und oppositionellen Haltungen und bringt verschiedene Störungen mit sich, die in den Bereich der Neuropsychiatrie fallen, sowie eine klare Tendenz zur Süchtigkeit.[5]

Diese Prinzipien ließen sich zweifellos auch auf die Verwendung solcher Drogen in unserer heutigen westlichen Gesellschaft anwenden. Soweit sie in einem Geiste des Widerspruches von revoltierenden Studenten oder asozialen Beatniks genossen werden, droht ihr Gebrauch die Einzelpersönlichkeit zu zerstören und in der Gesellschaft Unruhe und Verwirrung anzurichten. Aber könnte man sich einen anderen Gebrauch denken? Könnte man nicht ihren Genuß in einen ritualisierten Kult einbauen, der sozial kontrolliert und durch die verantwortliche Autorität in gültiger Weise autorisiert wäre? Es gibt bereits mehrere religiöse Gemeinden, die auf der Verwendung von Phantastika basieren und deren Kult um den rituellen Genuß der Droge kreist. Doch glauben wir nicht, daß solche Praktiken zu authentisch religiösen Erfahrungen führen können.

Der Grund liegt darin, daß die Situation des nach-wissenschaftlichen und nach-technologischen Menschen des modernen Westens vollkommen verschieden ist von der des vor-wissenschaftlichen Menschen der archaischen Kulturen. Dieser konnte von der Droge einen quasi-sakramentalen Gebrauch machen. Er glaubte an ihre sakrale Bedeutung und war fest überzeugt, er könne durch ihren Genuß an der Gottheit Anteil gewinnen. Er hatte also nicht allein eine religiöse Intention (verstärkt und gültig gemacht durch die beiwohnende Gemeinschaft); er glaubte auch ein in sich religiöses Mittel von einer ganz bestimmten Wirksamkeit zu verwenden (auch hierin getragen vom Glauben der Gemeinschaft). Er konnte also ohne Widerstreben den Inhalt seiner Erfahrung akzeptieren. Eine solche naive Gläubigkeit können wir uns heute nicht mehr gestatten. Wir wissen, daß die Droge ein Naturprodukt ist, ihre psychischen Wirkungen sich also aus der Pharmakologie und der Physiologie erklären lassen müssen. Wir wissen, daß die durch sie verursachten Erfahrungen von durch menschliches Eingreifen künstlich hervorgerufenen Vorgängen verursacht sind und nicht durch ein Tätigwerden der Gottheit. Wir wissen, daß diese Erfahrungen nicht aus der Klarheit eines aktiven Geistes oder der freien Option einer autonomen Persönlichkeit stammen, sondern daß sie, im Gegenteil, von unkontrollierbaren Vorgängen abhängen, die der Mensch passiv über sich ergehen läßt und deren medikamentöser Ursprung auf der Hand liegt. Wir können also weder an den Versuch noch an die eigene Erfahrung noch an ihren Inhalt *glauben*. Die Einführung von Phantastika in den christlichen Kult könnte also nur einen unechten Rausch und falsche «religiöse» Erfahrungen hervorrufen, wobei die Falschheit gerade daher rührt, daß der Mensch, der diese Drogen genießt und an diesem Kult teilnimmt, nicht an ihre göttliche Herkunft glauben kann. Fügen wir hinzu, daß die kirchlichen Obern zweifellos niemals zur Einführung von Methoden ihre Zustimmung geben könnten, an die sie nicht glauben können, deren Ergebnisse ungewiß sind und deren wissenschaftlich nicht kontrollierter Gebrauch eben

die ernsten Gefahren mit sich bringt, auf die wir hingewiesen haben.

Das Problem stellt sich aber noch in einer anderen Weise in einer anderen Situation, deren Prüfung zu neuen Unterscheidungen führen kann. Tatsächlich kommt es vor, daß die Erfahrungen aus dem Genuß von Phantastika bewußt gesucht wurden von einem ehrlich religiösen Menschen, in der ausdrücklichen Absicht,seinen Glauben zu vertiefen und seine Überzeugungen zu stärken. Der ganze Vorgang spielt sich dann unter der Kontrolle von Fach-Psychiatern ab. Die Handlung des Betreffenden war von Anfang an religiös orientiert, und es gibt keinen Grund zu glauben, daß sie im Laufe des Versuches aufhört, dies zu sein, um so mehr als seine Haltung ständig von suggestiven Eingriffen der Assistierenden gelenkt wird. In einem solchen Falle kann man an der religiösen Natur der Erfahrung nicht zweifeln. Dagegen muß man nach meiner Meinung die spirituelle Qualität dieses Schrittes in Frage stellen. Unter dem Einfluß der Droge werden die Überlegungen des Betreffenden sicherlich weniger klar und seine Verhaltensweisen weniger eigengesetzlich. Außerdem hat er sich in eine Situation tiefster Abhängigkeit von assistierenden Führern begeben. Wie könnte man dann an den göttlichen Charakter einer Erfahrung glauben, die er selbst in Gang gesetzt hat und die ihren Inhalt ganz wesentlich seinen eigenen vorherigen Glaubensvorstellungen und denen seiner Helfer verdankt, und der ihm nur auf Grund einer selbstgeweckten Gläubigkeit überzeugender erscheint. Unter solchen Bedingungen kann man auch nicht an einen spirituellen Fortschritt glauben, der an ein göttliches Tätigwerden gebunden wäre. Man kann bestenfalls an eine therapeutische Maßnahme glauben, die einige Strukturen der psychischen Persönlichkeit umwandelt und die religiöse Absicht entsprechend erleichtert.

Doch wirft die Idee einer unter dem Einfluß von Phantastika zustande gekommenen Erfahrung therapeutischer Natur, die solcherart in den Dienst religiösen Fortschrittes gestellt wäre, in sich ernste Probleme auf. Wir wollen hier nicht die stets vorhandene Gefahr betonen, die bei Techniken droht, deren genauen Mechanismus man nicht kennt und deren Ergebnisse man nicht voraussehen kann. Wichtiger und wesentlicher erscheinen uns die spezifisch religiösen Probleme. Denn wenn es zutrifft, daß der Genuß von Phantastika, auch wenn er unter fachlicher Aufsicht erfolgt, die Persönlichkeit umwandelt, erreicht er dies durch definitive Fixierung auf Überzeugungen, die er indirekt hervorgerufen hat ohne eine volle Wahlmöglichkeit, und die sich hinfort der eigenen Kontrolle entzieht. Diese Persönlichkeit steht demnach unter einem zwingenden Einfluß ihrer Glaubensvorstellungen und kann nicht mehr frei darüber verfügen. Anstatt frei und auf diese Weise für den Hauch des Geistes verfügbar zu werden, ist sie hier durch Zwang ausübende Überzeugungen gefesselt. Dabei kommt es nicht darauf an, ob diese Glaubensinhalte «wahr» sind oder von der betreffenden Person und ihren Helfern als wahr betrachtet werden. Denn was hier Schwierigkeiten bereitet, ist ihre Qualität (und nicht ihr Inhalt). Der religiöse Mensch muß frei glauben, auf Grund authentisch religiöser Erfahrungen, die in voller Klarheit eines in höchstem Maße persönlichen Bemühens erlebt werden. Er darf nicht glauben auf Grund von Fixierungen, die aus künstlich hervorgerufenen wahnsinnsähnlichen Anfällen stammen. Hier geht es nicht um die rechte Absicht und die frommen Beweggründe, hier geht es um die Qualität des Glaubensgehaltes und die Struktur der Persönlichkeit, aus der sie hervorgeht.

Es scheint also nicht, als könne die durch den Genuß von Neuroleptika hervorgerufene Erfahrung zu einer authentisch religiösen Erfahrung führen. Bei bereits Gläubigen kann sie nur zu Überzeugungen zweifelhaften Ursprunges und mäßiger Qualität führen, welche die Persönlichkeit aus einem Wahn entstandenen Glaubensvorstellungen knechtisch unterwerfen, während sie gehofft hatte, auf diese Weise frei zu werden für autonomere religiöse Engagements. Bei solchen, die durch ein abseitiges Leben aus der Bahn geworfen sind und auf diese Weise ihren Weg suchen, bewirkt die Droge seltsame und unvorhersehbare Umbrüche der Persönlichkeit.

Doch die religiöse Qualität solcher Erfahrungen ist noch zweifelhafter. Gewiß kann es geschehen, daß die erzielten Umwandlungen den Menschen auf den Weg eines gültigen religiösen Glaubens weisen. Dennoch bleibt das Verfahren gefährlich, indirekt und ungewiß. Kein vernünftiger Mensch würde sich darauf einlassen.

[1] Eine gute Information nach dem neuesten Stand der Kenntnisse, sowie eine umfassende Bibliographie finden sich in den folgenden Werken: D. Salomon (Hrsg.), LSD: The consciousness-expanding drug (New York 1964); H. A. Abramson (Hrsg.), The use of LSD in psychotherapy and alcoholism (New York 1967); J. M. Schlien, Research in psychotherapy III (Washington 1968); R. C. Debold and R. C. Leaf (Hrsgg.), LSD, man and society (Middletown 1967).

[2] Außer den bereits genannten Werken empfehlen sich zur Konsultation folgende Artikel: H. B. Linton and R. J. Langs, Subjective reaction to lysergic scid diethylamide (LSD – 25), measured by

questionnaire: Arch. gen. psychiatr. 6 (1962) 352–362; S. Unger, Mescaline, LSD, psichocybine and personality change: a review: Psychiatry 26 (1963) 111–125; C. Savage, J. Fadiman and R. E. Mogar, The effects of psychedelic therapy on values, personality and behavior: Intern. Journ. Neuropsychist. 2 (1966) 241–254; A. M. Ludwig and J. Levine, The clinical effects of psychedelic agents: Clinical Medicine 73 (1966) 21–24.

[3] Vgl. vor allem: J. Havens, A working paper: memo on the religious implication of the consciousness-changing drugs: Journ. scient. study of religion 3 (1964) 216–243; J. Houston, Psychochemistry and the religious consciousness: Intern. phil. quart. 5 (1965) 397–413; R. E. L. Masters and J. Houston, The varieties of psychedelic experience (New York 1966); W. N. Pahncke and W. A. Richards, Implications of LSD and experimental mysticism: Journ. Rel. Health 6 (1966) 175–208; W. N. Pahnke, LSD and religious experience: R. C. Debold and R. C. Leaf (Anmerkung 1) 60–84.

[4] H. Smith, Do drugs have religious import?: Journ. of Philos 61 (1964) 517–530.

[5] R. Prince, Psychedelics and social integration: Newsletter-Review (of the R. M. Bucke Memorial Society, Montreal) 2 (1967) 1–2.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DOMINIQUE HENRI SALMAN

geboren am 9. April 1909 in Charleroi, Dominikaner, 1934 zum Priester geweiht. Er ist Titularprofessor an der Abteilung Psychologie der Universität von Montréal und Sachbearbeiter der psychologischen Berichte der «Revue des Sciences Philosophique et Théologiques».

Jacques-Albert Cuttat

Zur christlichen Erfahrung und Spiritualität des Ostens

Unser Buch *Rencontre des Religions*[1] bringt bereits verschiedene Variationen über sein Zentralthema: die «Goldene Regel» bei der vergleichenden Betrachtung der Religionen, nämlich die Feststellung, daß «man desto besser die Religion der anderen von innen her begreifen kann, je mehr man seinen eigenen religiösen Glauben vertieft, und desto besser in die Tiefe seines eigenen Glaubens vordringt, je tiefer man schürft in den Überzeugungen, die anders sind als die eigenen». Dieselbe Goldene Regel haben wir in unserm Werk *Expérience chrétienne et spiritualité orientale* (Christliche Erfahrung und Spiritualität des Ostens) wieder aufgegriffen.[2] In dem Maße, wie wir ihr weiter nachgegangen sind, haben sich uns neue Beispiele gezeigt, welche die *Analogien* und *Kontraste*, die *Ähnlichkeiten* und *Gegensätze* zwischen dem Christentum auf der einen und den spezifisch asiatischen Religionen oder Spiritualitäten (Hinduismus, Buddhismus, Taoismus) auf der anderen Seite veranschaulichen.

A) Aufbau der synoptischen Übersichtstafel

Diese Beispiele sind in den drei Spalten – zwei kontrastierenden und einer konvergierenden – zusammengefaßt, welche die im Anhang des neuen Buches beigefügte *synoptische Übersichtstafel* bilden. Eine aufmerksame Betrachtung dieser Synopse läßt *zwei Folgesätze* unserer «Goldenen Regel» erkennen: Der erste betrifft das *Wesen* unseres *interreligiösen Dialoges* (= I), der zweite bezieht sich auf die *Tiefenstufe*, auf der die Gegenüberstellung der christlichen und asiatischen Spiritualität stattfindet (= II).

I. Zwei unzulässige Extreme – Exklusivismus und Synkretismus

Im Wesen des *Dialoges* zwischen den Religionen sind zwei Aspekte gegeben – genauer gesagt: Dieser Dialog bewegt sich *in gleichem Abstand von zwei* einander antithetisch gegenüberstehenden *Extremen*, die das fruchtbare Gespräch zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen bedrohen (wenn wir hier das Christentum als Beziehungspunkt nehmen, weil wir hier vor allem zu christlichen Lesern sprechen): dem Extrem (Charybdis) des Synkretismus – in dessen Perspektive alle Religionen grundlegend gleichwertig und auf eine «supra-religiöse» Synthese rein menschlicher Herkunft rückführbar sind –, und dem Extrem des Exklusivismus (Skylla), für den *die eigene* Religion die einzig zulässige ist.

Auf den ersten Blick könnte man uns bei der Prüfung der beiden ersten Spalten unseres Überblickes für einen Vertreter christlichen Exklusivismus halten, nach Art der ersten Missionare der Kirche unter den östlichen Religionen oder in Lateinamerika. Tatsächlich waren in den Augen der alten christlichen Missiologie die außerchristlichen oder vorchristlichen Religionen Irrtümer, nichts anderes als Abirrungen, dämonische Abwegigkeiten oder Fälschungen. Diese mußten, so glaubte man, ausgerottet werden, damit man ihre Opfer befreien konnte: Kurzum man hielt es für unmöglich, «Christus an(zu)beten», ohne zuvor die nichtchristlichen Überzeugungen «verbrannt» zu haben. Dieser erste Eindruck erweist sich indessen als falsch, sobald man die *zweite Spalte* unserer Synopse (die mittlere) mit der *dritten* vergleicht.

Diese Gegenüberstellung zeigt vielmehr, daß das Fernöstliche nur scheinbar durch den christlichen Standpunkt global ausgeschlossen wird, in Wirklichkeit aber insofern einbezogen werden muß, als die asiatische Spiritualität eine durchaus annehmbare, gültige spirituelle Perspektive in sich schließt. Und diese Perspektive zeichnet sich im gleichen Maße deutlicher ab, in dem sie im Schmelzofen der Gegenüberstellung mit der biblischen Offenbarung gereinigt worden ist. Mit anderen Worten: Die beiden ersten Spalten sind nur scheinbar Ausdrücke eines Exklusivismus. In Wirklichkeit wollen sie nur wirksamer die Gefahr (Charybdis) des Synkretismus bannen; die beiden letzten Spalten dagegen wirken nur deshalb «synkretistisch», weil sie wirkungsvoller die entgegengesetzte Gefahr (Skylla) des Exklusivismus ausschalten wollen.

Von diesen Gegensätzen und Konvergenzen (diesen «kontrastierenden Parallelismen») handelt ein Großteil unseres Buches (Seiten 115–294).

Es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß die Gefahr der exklusivistischen Haltung zu Beginn der «großen missionarischen Epoche» vorherrschend war, während das gegenteilige Extrem des Synkretismus vor allem heutzutage droht, um so mehr als westliche (die sogenannte christliche) und die östlichen Zivilisationen einander stärker durchdringen als früher.

Veranschaulichen wir gleich anhand eines dem Anfang unserer Synopse entnommenen Beispieles, auf welche Weise der Gegensatz zwischen den beiden ersten Spalten bereinigt und aufgehoben, das heißt von der dritten Spalte rekapituliert und überholt wird (vgl. 308–309).

Nach der hinduistischen Wedanta, dem klassischen Yoga und deren buddhistischen Entsprechungen kann der höchste und transzendente spirituelle Wert: das Absolute, das Unbedingte oder das *unpersönliche* (oder sozusagen «supra»-persönliche) Unendliche genannt werden, wobei alle drei wesenhaft *nicht näher qualifiziert* (non-qualifiés) sind, da jede Qualifikation als «Gott» durch den Menschen für die asiatische Spiritualität eine Begrenzung (erste Spalte) bedeutet. Die höchste Wirklichkeit des Christentums dagegen ist in hervorragender Weise *persönlich* (ja sogar drei-persönlich: die Trinität), das heißt eine in hervorragender Weise *qualifizierte* Vollkommenheit (zweite Spalte). Ist das ein unüberwindlicher Gegensatz? Das haben die christlichen Exklusivisten gedacht, die einst in Asien als Missionare tätig waren. Wenn wir aber die Dinge näher betrachten, so mag der Gott der Bibel sehr wohl *persönlich* sein, doch ist auch er *absolut*, das heißt über jede menschlich denkbare Qualifikation erhaben; auch er ist vollkommen *ungeschaffen*, kurzum: Er ist das *Absolute in Person*. Man sieht, daß dieser Dialog zwischen den Religionen den Christen gerade dazu zwingt, den Gedanken des *Absoluten* und die dazu in Antithese stehende Idee der *Person* gleichzeitig zu vollziehen. Die erste der beiden Ideen zwingt ihn, die zweite jeder Spur von Anthropomorphismus (wie er der Auffassung vieler oberflächlicher Christen entspricht!) zu entkleiden; das rückt die Gottheit in eine unbestimmte Ferne, während die zweite Idee (die Person, die sich dem Mose offenbart und in Christus Mensch wird) uns offenbart, daß dieser *unzugängliche* Gott für uns in Christus zugleich *unserer Seele inniger nah ist als wir selbst*. Wir sehen hier, wie vertiefend für die christliche Kontemplation das Bemühen wirkt, den vorchristlichen Osten «einzubeziehen».

II. Ein Beispiel der Vertiefung: Yoga und die theologalen Tugenden

Und hier ein zweiter Folgesatz der Goldenen Regel für den interreligiösen Dialog: Je mehr man seiner eigenen Religion auf den Grund geht, desto tiefer kann man in die der anderen eindringen – und umgekehrt: Dadurch, daß der Dialog die christliche *Kontemplation* reinigt, verlegt er sie in eine *bedeutend tiefere Schicht der Seele*. Vergleichen wir zum Beispiel die Innerlichkeitsstufe des Yoga und die der drei theologalen Tugenden.

Die Yogasutras lassen sich ebensogut auf den Weg der kontemplativen Einswerdung *der Erkenntnis (jnâna-marga* oder *jnâna-yoga)* wie auf die *der Tätigkeit (karma-marga* oder *karma-yoga)* anwenden. Sie definieren Yoga als *cittavrittinirodha* = «Unterdrückung der inneren (geistigen, gedanklichen) Schwankungen». Viele westliche Asienenthusiasten glauben mit gutem Recht, daß diese «Ausschaltung der Gedanken» die Aufmerksamkeit in der Zone des durch den «Herz-Geist (le cœur-esprit)» gebildeten Übergedanklichen (supra-mental) zusammenfassen; doch glauben sie, darin eine kontemplative Überlegenheit Asiens über das Christentum zu erkennen.

Sie vergessen dabei die christlichen Mystiker, vor allem ihrer aller «Lehrer»: Johannes vom Kreuz. In seiner Behandlung der ersten der drei theologalen Tugenden sagt der Mystische Lehrer der Kirche, *der Glaube* – eine «gewisse aber dunkle» Tugend (*Aufstieg zum Berg Karmel*, Buch II, Kap.

III) und das «der Vereinigung mit Gott nächste und entsprechende Mittel» (*aaO.*, Kap. IX) – verursache «im begrifflichen Verständnisvermögen eine Leere» (*aaO.*, Kap. VI) und entdecke, was «den Sinnen wie dem Verstand verborgen ist» (*aaO.*, Kap. I und an mehreren anderen Stellen). Man sollte den unbegrifflichen Glauben des Herzens, den wir bei so vielen Christen finden, nicht einfach ablehnen. Ihre Haltung (ihre «Spekulation auf die Baisse») erklärt sich zweifellos daraus, daß diese psychisch-spirituelle «dunkle Nacht» des wirklichen Glaubens so schmerzlich, so peinigend ist, daß allein der Tod fähig scheint, darüber zu trösten. Nun ist aber dieser «Tod *in Christo*» die Vorbereitung für unsere Auferstehung mit Ihm, indem sie uns zu «*filii in Filio*» macht (vgl. *Exp. chr. 29*).

Doch der Glaube – den Johannes vom Kreuz mit dem Verstand verbindet – ist *auch ein Hinausgreifen über die Konzentration des Yoga*. Denn er ist immer Glaube an Gott, das heißt an *Jemanden, der im Grunde der Nacht verborgen* ist. Dieser Jemand aber hat zwei antithetische Eigenschaften: auf der einen Seite transzendiert er Sinneswahrnehmungen, Vorstellungskraft und Denken, er ist *ohne Form* und nicht zu vergegenständlichen; auf der anderen Seite *umhüllt* und durchdringt er die Aufmerksamkeit und ist ihr in ihrem innersten Grund *gegenwärtig*. Das aber bedeutet, daß die Aufmerksamkeit dann zugleich ohne gedankliche Vorgänge und geistige Bildvorstellungen ist, zugleich aber durch *diesen Pol* der Präsenz überhöht wird, wie durch eine übernatürliche, vollkommen transzendente Anziehungskraft. Und gerade diese Anziehungskraft leert den Glauben von allem begrifflichen Denken, allen bildlichen Vorstellungen oder Empfindungen.

Ein gleiches Hinausgreifen haben wir für die beiden anderen theologalen Tugenden: die *Hoffnung* – die Johannes vom Kreuz mit der Erinnerung koppelt – und die *Caritas* –, die er mit dem Willen in Verbindung bringt –. Wenn wir zusammenfassen wollen, was er von der mystischen Hoffnung sagt, so werden wir sie als eine *Erfahrung der Erwartung* bestimmen (vgl. Übersichtstafel, 317 und 327), die *zwar in diesem Leben nicht erfüllt wird, aber tiefer innerliche Sphären der Seele in Bewegung setzt als das* Yoga, da die Hoffnung einen realiter übernatürlichen, also «*trans-metakosmischen*» Ziel- und Beziehungspunkt hat. Weshalb nimmt Johannes vom Kreuz bei der Hoffnung auf die Erinnerung Bezug? Weil jeder Vorausgriff der Vorstellungskraft auf die Zukunft aus Bildern besteht, die aus unseren Erinnerungen geschöpft sind: Unsere ganze Vergangenheit wird auf diese Weise durch die Hoffnung eschatologisch reorientiert. Und was die mystische *Caritas* – die dritte theologale, mit dem Willen verbundene Tugend – anbetrifft, so kann man, was Johannes vom Kreuz darüber sagt, zusammenfassen, indem man sie mit Jacques Maritain als eine «Intussuszeption, in der *der Andere-in-mir mehr Ich wird als Ich-selbst*», definiert (vgl. *Exp. chr.* 319).[3] Eine wedantisch anmutende Formel! Mag es sich dabei um den Anderen (= Gott) oder den anderen (= der Nächste) handeln, die Ausrichtung der christlichen Caritas auf das Nicht-Ich zeigt, *wie weit sie über die bhakti* (= Sanskrit: Liebe) *hinaus*reicht, die immer am Ende auf das Ich zurückströmt und niemals im Anderen als anderem kulminiert.

Die Menschwerdung gibt der christlichen Liebe Züge, von denen Asien nichts ahnt. Denn in Gott, in den sie sich betrachtend versenkt, begegnet die Caritas zugleich der *göttlichen Natur* Christi; diese aber ist *untrennbar von der menschlichen Natur* Jesu. Das bedeutet, daß die christliche Liebe, selbst die mystische, niemals Gott mehr lieben kann als sich selbst, ohne gleichermaßen und immer mehr jeden menschlichen Nächsten zu lieben, so daß dieser «mehr Ich als ich selbst» wird. Ja mehr noch: *Je mehr sie sich in die Abgründe Gottes stürzt, desto mehr steigt die christliche Caritas «immer neu tiefer hinab» zu den Sündern*. Die Sünder? Werden also auch die Sünder «mehr Ich-selbst als ich»? Ja, insofern sie die *unendliche Verzeihung erlangen*, seit Christus gesagt hat, daß der mehr liebt, dem mehr Sünden vergeben sind. Sagen wir jedoch genauer, daß dieses «Neuhinabsteigen» keineswegs ein Zurückkehren ist, sondern vielmehr aus einem liebenden Weiterschreiten nach vorn in die Tiefen Gottes besteht. Rufen wir als Zeugen Thomas von Aquin an: Nachdem er von denen gesprochen hat, die «in der Kontemplation Gottes eine so große Wonne empfinden, daß sie nicht mehr davon lassen wollen, auch nicht um sich im Dienste Gottes dem Heil ihrer Brüder zu widmen», schreibt der Doctor angelicus ausdrücklich: «Doch gibt es andere, die *zu einer solchen Höhe der Liebe* gelangt sind, daß sie selbst diese Kontemplation Gottes, mögen sie dabei auch *die denkbar höchste Wonne verspüren, zurückstellen, um Gott in den Brüdern zu dienen*. Das war die Vollkommenheit eines Apostels Paulus» (*Quaestiones disputatae, De Caritate*, art. 11, resp. 6), eine Vollkommenheit von einer im spirituellen Klima Asiens undenkbaren Weite.

B) Spontane Mystik, außerchristliche religiöse Mystik, übernatürliche Mystik

Wie wir im ersten Teil näher ausgeführt haben, sind die hinduistische, buddhistische und die taoistische Kontemplation von eminent *mystischer* Struktur. Da die Hindus und Buddhisten allein mehr als ein Drittel der Menschheit ausmachen, täuschen die Christen sich, welche die Mystik als eine «besondere Berufung» betrachten, die nur einigen wenigen vorbehalten ist. Die Mystik ist eine *Erfahrung der Teilnahme am Göttlichen* (expérience fruitive du divin) und damit etwas «Normales», wobei «normal» nicht unbedingt die Bedeutung von häufig oder leicht zu erreichen haben muß, sondern die Bedeutung von «etwas, das zur menschlichen Berufung als solcher gehört», im Gegensatz zu «geistlichem Luxus». Die weiteste Bedeutung des Begriffes «Mystik» läßt sich folgendermaßen definieren: *zur Einung tendierende Annäherung an etwas, das in unvergleichlicher Weise das empirische Ich übertrifft* (vgl. *Exp.chr.*, 56). Eine an Folgerungen schwere Definition.

Es versteht sich von selbst, daß es in jedem Menschen jenseits des gewöhnlichen Wachbewußtseins eine *über-bewußte* Sphäre gibt. Jeder Mensch ist also fähig, einen *mystischen Ruf* zu empfangen. Doch kann er auf diesen Ruf sehr unterschiedlich *antworten*. Wir haben die möglichen Antworten oder Reaktionen auf folgende fünf Typen reduziert:

1. *Reine und einfache Rückkehr zur profanen Egozentrik.* Das ist auch großen Mystikern in ihrer Jugend widerfahren (vgl. Symeon der Neue Theologe, der sich im übrigen seiner Untreue aus Vergeßlichkeit anklagt).

Häufiger als wir denken, erahnen wir diese leider schnell vergessenen großen Augenblicke, in denen der empirische Gegensatz zwischen Vorher und Nachher, zwischen Außen und Innen aufgehoben scheint. Wir denken hier an spirituelle (also über- und nicht unter-bewußte) Zustände, die man als «erratisch» bezeichnen könnte, weil sie nicht bewußt ausgerichtet und gelenkt werden (im Unterschied zu den folgenden Typen 2–5). Sie sind auf den Seiten 44–56 unseres Buches *Exp. chr.* näher dargestellt. Wir wollen hier nur einige charakteristische Züge der spontanen, natürlichen oder profanen Mystik darlegen und gleichsam in Parenthese die zitierten Autoren namentlich beifügen.

«Sobald das ständige und für gewöhnlich verborgene Wesen der Dinge frei wird, erwacht auch unser wahres Ich, das, bisweilen seit langem, gestorben schien...» (*M. Proust*). Der Mensch «verspürt» so stark den in ihm liegenden unsterblichen Kern, daß «der Tod dabei nur noch eine fast lächerliche Unmöglichkeit ist» und «der Verlust der Persönlichkeit (wenn ein solcher Verlust eintritt) nicht als Erlöschen, sondern als das einzig wahre Leben erscheint» (*Tennyson*). Diese leuchtenden Intuitionen des «ewigen Jetzt» sind «natürlicher als die Natur» (*Richard Jefferson*). Eine unbedeutende Einzelheit (die berühmte Tasse Tee in *Du côté de chez Swann*) kann einen solchen Zustand der Überhelligkeit auslösen, einen «unbekannten» Zustand, «der keinen logischen Beweis erbracht hat, aber eine Evidenz seiner Glückseligkeit und seiner Wirklichkeit, vor der die anderen verblassen... etwas, das ist, als habe man die Anker gelöst, in einer großen Tiefe... und ich höre das dumpfe Geräusch der durchmessenen Strecken» (*M. Proust*). «Die Vergiftung (bei *William James* durch das Einatmen von Lachgas, vgl. das Meskalin bei *Aldous Huxley*) sollte in seinen Augen nur die Gelegenheit dazu sein. Der *Seelenzustand* war gegeben..., und er wartete nur auf ein Zeichen zum Auslösen... Er hätte geistig beschworen werden können... aber ebensogut auch auf materielle Weise, durch die Hemmung dessen, was ihn hemmte, durch die *Beseitigung eines Hindernisses*, und das war die *ganz und gar negative* Wirkung des ‹Giftstoffes› (*H. Bergson*).» Nennen wir den Zustand des Menschen, in dem Anregungen wirksam sind, *deren übernatürliche Quelle er nicht kennt*, ‹jenseits der Natur (transnaturel)›. (Er wird) beunruhigt durch ein *menschlich unstillbares Sehnen*, von der Gnade gedrängt, bis in seine Fehler und Verirrungen hinein» (*M. Blondel*).

2. Die *Ausrichtung* des quasi-mystischen Anrufes *auf den Bereich*, den *Kierkegaard* «*ästhetisch-intellektuell*» nennt (künstlerisch, literarisch, wissenschaftlich, philosophisch). Hier wären namentlich Schlegel, Hölderlin, Schelling, Novalis, Eckstein, Lammenais, Schleiermacher und Feuerbach zu nennen.

3. Investierung des mystischen «Potentials» in zwischenmenschliche Beziehungen (Liebe, Freundschaft, Gemeinschaftsideologien, usw.). Die Seiten 49–52 von *Exp. chr.* sind den *modernen Subversionen der latenten mystisch-mythischen Antriebe* gewidmet (vgl. 45–60 und 130ff.).

Die bisher genannten «spontanen Reaktionen» (1–3) sind in den meisten Fällen in nicht bewußter Weise mystisch oder «instinktiv» erfolgende Antworten auf einen mystischen Anruf. Es folgen die beiden letzten Formen, die im Unterschied dazu bewußt als mystisch gelebt und erlebt werden.

4. Mystische Antworten im Bereich des Religiös-Heiligen (sacré), das heißt aus religiösen Erfahrungen im nichtbiblischen Raum erwachsend, etwa der hinduistischen, buddhistischen oder taoistischen Religion, die, wie wir sahen, auf das sogenannte «Über»-persönliche (supra-personnel) hinzielen. Die christlichen Autoren bezeichnen sie häufig als «natürlich», um sie damit der übernatürlichen, das heißt biblischen Mystik gegenüberzustellen. Wir möchten den Begriff «natürlich» den drei oben genannten, im eigentlichen Sinne «profanen», «spontanen» Antworten vorbehalten und für entsprechende Erfahrungen im Raum nichtbiblischer Religionen das Attribut des sacrum (sacré), des Religiös-Heiligen, verwenden.[4] Eine solche Qualifikation kennzeichnet treffender ihr hohes, wenn auch nicht bis in das Übernatürliche hineinreichendes spirituelles Niveau. Sacrum bedeutet Transparenz des Kosmos für den Metakosmos. So kann das Universum sacrum sein; heilig (sanctus) dagegen kann nur eine Person sein, namentlich Gott, so wie er sich in der Bibel offenbart (vgl. *Exp. chr.* 131). Allerdings kann sich in der Auffassung der asiatischen Spiritualität auch das Sacrum personal darstellen (zum Beispiel im «bhaktischen» Vischnuismus); seine «kosmische Dimension» ist jedoch so stark, daß es vom christlichen Standpunkt aus unpersönlich oder vor-persönlich bleibt. So kann auch das wedantische Selbst (das absolute «Ich-bin»), allein auf der Linie des sacrum (sacré) oder des außerchristlichen Numinosen stehend, kein absolutes Du werden.

5. *Einfügung* des – voll und ganz als Anruf erlebten – mystischen Anfangsimpulses in den *übernatürlichen Bereich der Glaubenserfahrung*, das heißt: *Einbeziehung des Sacrum* (sacré) *in das Sanctum*, das Heilige. Die eigene Linie des Sacrum (sacré) ist hier durch die «vertikale» Interferenz des Übernatürlichen im *strengen Sinne*, das heißt des absoluten Du, das Christus allein in totaler Form *inkarniert*, unterbrochen. In Christus teilt Gott sich in herrscherlicher und ungeschuldeter Weise seinem Geschöpf mit. Diese Erfahrung des Numinosen oder des Sacrum (sacré) kann sich entweder in sich selbst (im Selbst) verschließen oder aus sich heraustreten («s'extasier») in Richtung auf das unendliche Du, von den letzten Tiefen der Enstase (Resorption im Selbst) aus.

Daraus ersieht man, daß christliche Ekstase nur dann total ist, wenn sie zunächst – ein nicht selten sehr lange Zeit in Anspruch nehmender Vorgang – die unbegrenzten Weiten der reinen Innerlichkeit durchforscht hat. Nichts führt tiefer auf den Grund der Seele hinab, als der unbestimmte Wechsel von Sammlung und Aufbruch (élan). Beides ist jedoch unmöglich ohne die Hilfe der ständigen zuvorkommenden, tragenden und vollendenden Gnade. Gelangt man dahin, so nimmt diese «transformierende Einigung» mit Gott nicht allein die Enstase des Sacrum, sondern auch erst recht die drei erstgenannten Antworten auf und überhöht sie.

C) Gegenseitige Hilfe

Die moderne Interpretation der asiatischen und christlichen Spiritualität ist, wie man deutlich erkennt, providentiell. Denn der *christliche* Kontemplative kann sich sehr wohl die Erfahrungen hinduistischer Kontemplation *zunutze machen*, um besser zu verwirklichen, was man «fortgesetzte» oder sogar ständige «Eucharistie» nennen könnte.

Vergleichen wir zum Beispiel den Zustand ununterbrochener radikaler Verinnerlichung des großen Hindu-Kontemplativen Schrî Ramana Maharschi (gestorben 1950). Er meint diese Verinnerlichung, wenn er das Bild eines «Tauchers» gebraucht, der vor jenem innersten Punkt, aus dem das «Ich-bin» entspringt, hinabtaucht (vgl. RR, 35). Sein christlicher Zeitgenosse, *P. Peyriguère* (gestorben im marokkanischen Atlas im Jahre 1959), der vermutlich nichts vom Hinduismus gewußt hat, erklärt in Formulierungen, die den wedantischen auffallend ähnlich sind: «Dann sage ich euch nicht mehr: ‹Überlaßt euch Christus›, ich sage euch: ‹Verleugnet euch, wißt nicht mehr, daß ihr seid. Wißt nur, *daß Christus in euch ist, ... daß er mehr ‹ihr› ist, als ihr selbst*» (aaO., 21). Aber im Unterschied zu seinem hinduistischen Bruder geht der Christ, der auf diese Weise die wedantische Enstase «einbezieht», über sie hinaus, denn in den schlichtesten Alltagsverrichtungen ist er fähig, sich so zu «christifizieren» (P. Peyriguère verbrachte seine Tage damit, daß er den Berbern half.) Das ist in diesem Leben nur durch Teilhabe in dem gestorbenen und *auferstandenen* Christus möglich. Je mehr diese «Synthese» gelingt, desto mehr vermittelt sie mitten im Zeitlichen «einen Vorgeschmack des Ewigen».

D) Der nichtausgleichbare Unterschied: die Maya und das Böse

Unausgleichbar dagegen ist der *Unterschied* zwischen den beiden Spiritualitäten hinsichtlich des *Bösen:* dessen, was Paulus «das Geheimnis der Bosheit» nennt. Je mehr der asiatische Weise sich der «Befreiung (*moksha*) in diesem Leben» nähert, desto

mehr entlarvt er das «Böse» als ein kosmisches «Trugbild». Im christlichen Denken ist das Böse vor allem das moralisch Böse, die Beleidigung Gottes, erwachsen aus dem Urhaß gegen Gott, dem freien «Nein» zum Schöpfer, der geheimnisvollen – im Grunde unbegrenzten, «abgründigen» – Weigerung des Menschen, endlicher Gegenstand einer unendlichen Liebe zu sein. Daher fühlt sich auch der Christ, je heiliger (saint) er ist, desto mehr mitverantwortlich für die adamische Neigung, sich dem Blick Gottes zu entziehen. *Mircea Eliade* – der große Kenner des *Yoga* – erwähnt einen «perfekten» Yogi von recht lockeren Sitten. Für diesen ist das Böse im Grunde identisch mit dem «Unglück», dem Leid; für den Christen ist das einzige wahre Unglück das Böse (vgl. *Exp. chr.*, 203ff und 328–355).

E) Zusammenfassung

Unser Buch schließt mit der Frage: Gibt es einen «Weg» oder eine «Methode» der christlichen Kontemplation, der die asiatische Enstase vollständig einbezieht, dann aber in der heiligmachenden Ek-stase vollständig über sie hinausgeht.

Im Zusammenhang mit der berühmten Bekehrung des Augustinus (seiner Befreiung vom Manichäismus und dem der Wedanta so nahestehenden Plotinismus), suchen wir zu zeigen, daß die «augustinische Synthese» die hinduistische und buddhistische Innenwendung voll und ganz überschreitet, daß ihr dafür aber die in der asiatischen Spiritualität stark entwickelte «kosmische Komponente» abgeht. Diese kosmische Dimension wiederum tritt bei den griechischen Vätern zutage; man findet sie in der Form des Hesychasmus oder des «Jesusgebetes», einer der großen treibenden Kräfte der Kirche des Ostens «einbezogen» (und überschritten). Doch kann man sich fragen, ob die orthodoxe Spiritualität die Aktualisierung der Gottesliebe in der Nächstenliebe nicht weniger entfaltet hat (vgl. *Exp.chr.*, 297ff. und 356–365) als der Westen.

Wie es sich damit auch verhalten mag: Die vollendete «Einbeziehung durch Überschreitung» ist nur von Christus verwirklicht worden... und von den Heiligen, in dem Maße, in dem sie dem Gottessohn gleichförmig wurden. Sie reicht über jede Technik und jede Methode hinaus.

[1] RR = La Rencontre des Religions (Paris 1957).

[2] Exp. chr. = Expérience chrétienne et Spiritualité orientale (Paris 1967).

[3] Die gleiche Formel findet sich in dem bemerkenswerten Buch, Laissez-vous saisir par le Christ (Paris 1963) 31, von Abbé Peyriguère, auf das wir noch zu sprechen kommen, vgl. Exp. chr. 29.

[4] Hier treffen wir auf die Schwierigkeit der adäquaten Wiedergabe von sacré (sacer, sacrum), saint (sanctus, sanctum) durch das eine deutsche Wort «heilig», ungeachtet ihrer Bedeutungsverschiedenheit. Wir haben, wo möglich, die lateinischen Wörter eingesetzt und uns sonst mit deskriptiven Wendungen beholfen, in Anlehnung an J. Grand'Maison, Le Monde et le Sacré, I (Paris 1965).

(Der Übersetzer).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JACQUES-ALBERT CUTTAT

geboren am 13. Mai 1909 in Delémont (Schweiz), Katholik. Er studierte an der Universität Bern, an der Sorbonne und an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät von Paris, ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und der Philosophie und Schweizerischer Botschafter in Griechenland.

William Johnston

Dialog mit dem Zen

Der Dialog zwischen Zen und Christentum ist nur ein kleiner Teil der großen Bewegung zu einem gegenseitigen Verständnis, die langsam die Welt der Religion erfaßt. Doch hat er seine besondere Bedeutung. Denn das Zen steht in einem engen Zusammenhang mit dem, was die Christen geistiges Gebet oder Meditation nennen; und wenn Menschen in dieser Tiefe des seelischen Lebens einen gemeinsamen Grund finden, so kann daraus eine tiefe und dauernde Einigung werden.

Bevor von der jüngsten Entwicklung in diesem Dialog die Rede ist, soll ein Wort über den Hintergrund gesprochen werden, vor dem er stattfindet.

I

Das Christentum traf mit dem Zen zum ersten Mal im 16. Jahrhundert beim Eintreffen der Missionare in Japan zusammen. Die Jesuiten, Männer mit mystischen Gaben und ignatianischer Disziplin, waren nicht allein von der japanischen Kultur allgemein (mit höchster Begeisterung schrieben sie zum Beispiel über die Tee-Zeremonie), sondern auch von den «großen Meditationen» beeindruckt, die in der Tat die letzte Inspiration für vieles darstellten, was in dem neuentdeckten Land wunderbar war. Doch leider vermochte ihre Begeisterung

sie nicht tolerant zu machen, noch konnten sie die engen Grenzen überschreiten, die durch die mittelalterliche Theologie des Westens gesetzt waren. Moderne Autoren haben diese frühen Pioniere nicht selten wegen ihrer unnachgiebigen Opposition gegen den Buddhismus beschimpft, dabei sollte man sie nicht tadeln. Man sollte keinen der Beteiligten tadeln. Das katholische Dogma war ganz einfach noch nicht soweit entwickelt, daß die Theologen fähig waren, das Gute in anderen Religionen zu sehen und mit ihnen das Gespräch aufzunehmen. Wenn daher die Missionare mit aufrichtigem Eifer allein darum bemüht waren, alle Buddhisten zu Christen zu machen, so war dies nichts anderes als eine Auswirkung der Theologie, die sie gelernt und der Seminarerziehung, die sie genossen hatten. Der Dialog sollte erst später kommen.

Natürlich führten sie ausgiebige Diskussionen mit Buddhisten. Doch, ganz abgesehen von der Frage der Intoleranz, stand ihnen ihre scholastische Schulung im Wege: Nichts konnte sie für eine Begegnung mit dem Zen ungeeigneter machen. Kein Wunder, daß sie durch die paradoxen Aussagen, die man ihnen entgegenhielt, zum Schweigen gebracht wurden; kein Wunder, daß die ganze Auseinandersetzung in einer Sackgasse endete. Ihre hartnäckige Opposition gegen den Buddhismus war zweifellos einer der Gründe für den unglücklichen Ausgang der Mission, für die Ausweisung der Ausländer und vielleicht sogar für die lange Zeit, in der Japan sich von der Welt isoliert hielt.

Als die Missionare um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts nach Japan zurückkehrten, begaben sie sich mit dem gleichen unermüdlichen Eifer wie ihre Vorgänger ans Werk, doch die langen Jahre seit Trient hatten kaum einen Wandel in ihrer grundlegenden Haltung nichtchristlichen Religionen gegenüber gebracht. Dennoch legten bereits in der Zeit vor dem Konzil einige Pioniere eine Denkweise an den Tag, die ihrer Zeit weit voraus war. Der erste unter ihnen war Enomiya-Lasalle, der seine Geschichte in seinem kleinen Buch, *Zen, the Way to Enlightenment* erzählt. Er erklärt, zunächst habe er sich für das Zen interessiert, um einiges verstehen zu lernen, was anerkanntermaßen den Kern der japanischen Kultur bildete. Doch je mehr er dieses schweigende Dasitzen übte, desto mehr habe er bemerkt, daß es sein inneres Leben als Christ vertiefte. So verbrachte er lange Stunden der Meditation in Buddhistentempeln, mit Ergebnissen, die für ihn eine Wohltat bedeuteten und dies auch für andere sein konnten. Sein Buch verursachte in manchen Kreisen der vorkonziliaren Kirche kein geringes Entsetzen, doch ist es heute als in seinem Bereich klassisch anerkannt.

Während Enomiya-Lasalle auf diese praktische Weise das Zen studierte, übersetzte Heinrich Dumoulin zusammen mit japanischen Wissenschaftlern alte Zentexte ins Deutsche. So ergaben sich einige Vorbereitungen für die neue vom Zweiten Vatikanum angekündigte Form, nichtchristlichen Religionen gegenüberzutreten.

II

Der erste Dialog zwischen Vertretern des Zen und des Christentums fand im Sommer 1967 in der Nähe von Tokio statt. Er ging auf die Initiative und den Unternehmungsgeist des großen Quäkers Dr. Douglas Steere zurück, der in seinem Einladungsschreiben an die Teilnehmer Toynbees Worte zitierte, wenn in 1000 Jahren ein Historiker über unsere Zeit schreiben werde, würde er nicht vom Kampf zwischen Kapitalismus und Kommunismus beeindruckt sein, sondern von dem, was geschehen sei, als Christentum und Buddhismus einander erstmals tiefer zu erkennen und zu verstehen begannen.

Der Dialog verlief mit außerordentlichem Erfolg. Tiefe Freundschaften wurden geschlossen; ein bleibendes Verständnis wurde erreicht. Die Teilnehmer sprachen über ihre religiöse Erfahrung, dabei enthüllte sich manches innere Leben von großer Schönheit. So sprach zum Beispiel der Zen-Meister Yamada Mumon über die Erleuchtung. Einer der Zuhörer hat darüber berichtet:

Yamadas hohe Beständigkeit und Entschlossenheit führten ihn in eine Dunkle Nacht der Seele. Aus Gesundheitsgründen mußte er das strenge Buddhistenkloster, in das er eingetreten war, verlassen. Nach Hause zurückgekehrt, hatte er Monate körperlicher Schmerzen, tiefer Verlassenheit und völliger Hoffnungslosigkeit durchzustehen. An einem Frühlingstag schleppte er sich auf die Veranda seines elterlichen Hauses. Ein leichter Wind strich über sein Haupt. Da dachte er bei sich selbst: ‹Was ist der Wind? Was ist die Luft? Bin ich wirklich allein? Sind nicht der Wind und die Luft immer um mich herum?› Zuinnerst fühlte er sich von einer immer gegenwärtigen und erhabenen Kraft getragen. Gestützt von dieser Überzeugung, fand er die Kraft, sich von neuem den Zen-Übungen zu widmen. Um diese Zeit wandte er die Gesundheitstechniken an, wie sie von dem sehr bekannten Zen-Meister Hakuin vorgeschrieben und praktiziert werden; so erlangte er seine Gesundheit wieder.

Er setzte die echte Zen-Meditation fort, bis er plötzlich zur vollen Erleuchtung erwachte, während er starr auf das schimmernde Rot des Ahornlaubes schaute.

Meister Momon beschrieb die Erleuchtung als Augenblick totalen Selbstvergessens, einen Augenblick, in dem man sieht, ohne zu sehen und erkennt, ohne zu erkennen, in dem das Sein aus dem Nichts geboren wird. Der Mensch, der zur Erleuchtung gelangt ist, ist wahrhaft ein menschliches Wesen. Er ist nicht mehr Mann oder Frau, jung oder alt. Er ist nur Mensch in totalem Einssein mit der Wirklichkeit, völlig glücklich und frei.[1]

Hier haben wir eine Erleuchtung im Sinne der besten Zen-Tradition.

Ich sagte, tiefe Freundschaften seien geschlossen worden, und das ist der Fall. Doch Freundschaft löst nicht alle theologischen Probleme; und interessanterweise fand sich keine einzige Formulierung einer religiösen Wahrheit, auf welche die Teilnehmer sich einigen konnten. Dumoulin schreibt vom Suchen nach einer gemeinsamen Grundlage, erklärt dann aber, daß «diese Diskussion sich sehr bald totlief. Das gemeinsame Element, so real es sein mag, läßt sich nicht in Worten kristallisieren».[2] Das heißt: christliche Aussagen wie «Gott existiert», «der Mensch ist ein Sünder», «die Seele ist unsterblich» und so fort, werden von den Zen-Buddhisten selten anerkannt.

Und doch war der Dialog ein großer Erfolg; aber er war mehr eine Begegnung der Herzen als der Meinungen.

Als das nächste Treffen für den Sommer 1968 angesetzt wurde, beschloß man, erneut über die Frage der religiösen Erfahrung zu sprechen. Mir schien es jedoch, man sollte nicht auf dieser subjektiven Ebene stehen bleiben, sondern zur Ordnung des Objektiven weiterschreiten und über das Wesen der letzten Wirklichkeit diskutieren. So hätte ich es begrüßt, wenn die Buddhisten einmal erklärt hätten, was sie unter Nirwana, dem absoluten Nichts, dem völligen Leeren usw. verstehen; die Christen hätten dagegen ihren Gottesbegriff vom Standpunkt der «via negativa» – Gott, von dem wir so wenig wissen (mehr, was er nicht ist, als was er ist), Gott, der, nach den Worten des Johannes vom Kreuz, gleich einer Nacht der Seele ist – entwickeln können. Auf diese Weise konnte man nach meiner Meinung die alte anthropomorphe Illusion von Gott ausräumen, indem man erklärt, daß wir, sobald es um göttliche Dinge geht, uns nicht mehr auf klar faßbare und abgegrenzte kartesianische Ideen verlassen. Auf der anderen Seite werden die Buddhisten uns häufig sagen, daß ihr «mu» nicht genau dasselbe ist wie «nichts», und daß Leere und Nirwana keine negativen Begriffe sind. Das alles brachte mich zu der Annahme, daß sich eine, wenn auch sehr begrenzte Übereinstimmung über letzte Wirklichkeiten erreichen ließe und damit ein echter Durchbruch in den christlich-buddhistischen Beziehungen.

Darüber habe ich mit einem buddhistischen Teilnehmer gesprochen, zu dem ich in besonders freundschaftlicher Beziehung stehe. Seine Antwort war typisch buddhistisch und sehr aufschlußreich. Sie lautete mehr oder weniger folgendermaßen: «Können Sie wirklich diese Dinge derart objektivieren, daß man über sie diskutieren kann? Können Sie ‹Nichts›, ‹Leere›, ‹Nirwana› und ‹Gott› in objektiv verständliche Begriffe fassen? Letztlich sind Sie Teil des Nichts; Sie sind in der Leere; Sie sind tief in Gott einbezogen. Es ist unmöglich, diese Dinge vom Standpunkt eines unbeteiligten Zuschauers aus zu betrachten.» Darin erkannte ich schlagartig die Meinung von Suzuki Daisetsu, der immer und immer wieder ablehnt, was er als «unterscheidenden Intellekt» und «dualistisches Denken» bezeichnet, mit der Begründung, Sprechen in logischen Kategorien schaffe erst Schranken zwischen uns und der Wirklichkeit und sei niemals ein Ersatz für direkte Erfahrung. Mit dieser Denkweise befinden wir uns im wahren Herzen des Zen, das ein unmittelbares Zugehen auf die Wirklichkeit, eine unmittelbare Erfahrung dessen, was ist, sein will. So ist mir, während ich noch denke, Buddhismus und Christentum könnten sich mit Hilfe der «via negativa» auf der Ebene der letzten Wirklichkeit treffen, gleichzeitig klar geworden, daß der Dialog mit dem Zen von diesem Standpunkt aus zumindest gegenwärtig vollkommen nutzlos ist. Tatsächlich sind Versuche angestellt worden, Christentum und Buddhismus durch eine Gegenüberstellung von Begriffen und Ideen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, und es sind Bücher in diesem Sinne geschrieben worden, doch bis heute alle mit einem auffallenden Ausbleiben jeden Erfolges. Damit zeigen sie, daß der Augenblick für ein Vorgehen nach dieser Methode noch nicht gekommen ist.

III

Unser Gespräch fand statt im *Kansai Seminar House* in Kyoto. Auf der christlichen Seite waren katholische und evangelische Christen vertreten (die Quäker waren besonders zahlreich), auf der bud-

dhistischen waren es vor allem Vertreter des Soto und Rinzai Zen, insgesamt 17. Vier Tage lang haben wir zusammengelebt und bei den Mahlzeiten sowie während der freien Zeit über religiöse Themen diskutiert und gesprochen. Vor und nach jedem Referat haben wir schweigend in stiller Meditation zusammengesessen; jeden Tag feierten wir eine andere religiöse Zeremonie: einen biblischen Gottesdienst, eine schweigende Meditation der Quäker, eine katholische Messe und eine gemeinsame Zen-Meditation im Buddhistentempel. Fern von jeder Glaubensformel wurde uns in unmittelbarer Weise klar, daß wir viel gemeinsam hatten. Selten habe ich eine Woche in einer so dichten und tiefen religiösen Atmosphäre und mit Menschen von solcher Integrität, Lauterkeit und feinfühligen Liebe verbracht.

Es ist an dieser Stelle kaum notwendig oder möglich, daß wir im einzelnen eingehen auf die verschiedenen Diskussionen – über den Frieden, über das Spannungsverhältnis zwischen Meditation und Aktion («Berge und Stadt» war das Bild, unter dem sich diese Spannung darstellte), oder über die Begegnung mit den Studenten und der modernen Welt. Hoch bedeutsam aber waren die Ausführungen des alten Zen-Meisters Schibayama Zenkei, der mit großer Ergriffenheit über die Meditation und seine Erfahrung der Erleuchtung sprach. Er erzählte, wie erstaunt er gewesen sei, sich in einer Situation der Nicht-Dualität zu befinden, in der nichts mehr zu existieren schien – weder er selbst, noch sein Gehen, noch der Korridor, noch sonst irgend etwas. Es sei ein Erlebnis gewesen, das Worte nicht beschreiben könnten. Im Verlauf seiner Ausführung zitierte er die Worte des Herrn: «Ehe Abraham ward, bin ich.» Das war, so sagte er, vollkommene Erleuchtung.

Nachher in einem Privatgespräch bat ich ihn, mir genauer zu erklären, wie er diese Erleuchtung Christi verstand. Er antwortete, die Worte, die er zitiert habe, zeigten einen Jesus, der außerhalb von Zeit und Raum stehe und jenseits der Dualität. Jesus konnte sagen, er sei der Weinstock, das Brot, die Türe, die Auferstehung oder das Leben – oder sonst irgend etwas. Dies war er, weil er jenseits der dualistischen Spannung zwischen Subjekt und Objekt stand. Er sagte schließlich auch, er verstehe das «Selig, die im Geist arm sind» auf dieselbe Weise: Armut des Geistes sei eine äußerste Entleerung des eigenen Bewußtseins – so sehr, daß es kein Verhältnis Subjekt-Objekt mehr gebe. Doch sei dies, so fügte er mit einer bezeichnenden Bescheidenheit hinzu, eine recht willkürliche Interpretation der Bibel, völlig unbeschwert von allem akademischen Wissen, und er bat mich, ich möge ihn die wahre Bedeutung dieser von ihm so willkürlich interpretierten Worte lehren.

Am folgenden Tag sprachen zwei katholische Vertreter, P. Oshida OP und ich, über die christliche Kontemplation. Ich versuchte, in der kurzen, mir zur Verfügung stehenden Zeit, die grundlegende Lehre des Johannes vom Kreuz zu umreißen, die nach meiner Meinung Buddhisten anzusprechen vermag. Es gibt darin zum Beispiel Stellen, an denen er sagt, wenn die Seele mit der Weisheit Gottes getränkt werde, so vergesse sie damit alle Dinge der Welt. «Es scheint der Seele, ihr früheres Wissen, ja das Wissen der ganzen Welt, sei reine Unwissenheit im Vergleich zu diesem Wissen... Denn sie ist nicht allein von allen anderen Dingen entfernt, sondern auch von sich selbst, und sie ist zu nichts geworden, als habe sie sich in Liebe aufgelöst... Und so verharrt die Seele in einem vollständigen Unwissen.»[3]

Das sind zweifellos Worte, welche die meisten Zen-Buddhisten ohne weitere Schwierigkeit verstehen werden, wenn sie sie auch (gleich wie der alte Meister die Heilige Schrift) häufig auf ihre eigene Weise und von ihrem eigenen geistigen Hintergrund aus interpretieren werden. Ich war jedenfalls höchst erstaunt über die Reaktion meiner Hörerschaft, ihrer buddhistischen wie ihrer christlichen Mitglieder: eine Reaktion, die mich in meiner Überzeugung bestärkt hat, daß das alte Klischee von der «östlichen Mystik» doch kein Klischee ist. Denn während die Geschichte der letzten Jahrhunderte uns so manche Menschen des Westens (darunter auch gute und fromme Leute) zeigt, welche die größte Schwierigkeit haben, den Begriff des Gebetes zu verstehen, das in Schweigen, Wort- und Bildlosigkeit besteht, kann der japanische Geist diese sogenannte eingegossene Kontemplation unschwer begreifen. Folglich ging dieses Gebet des Johannes vom Kreuz, dieses Gebet der schweigenden und aufnahmebereiten Aufmerksamkeit für die lebendige Flamme der Liebe, die in der innersten Seele brennt, nicht über das Verständnis meiner Zuhörer hinaus, obwohl es ihre westlichen Gesprächspartner nicht selten stutzen läßt.

Natürlich bestehen große Unterschiede zwischen der schweigenden Versenkung des Zen und der schweigenden Versenkung eines Johannes vom Kreuz, und keiner hat es für nötig gehalten, festzustellen, «im Letzten (seien) beide doch dasselbe». Ähnlichkeiten und Unterschiede wurden

gleichermaßen registriert. Das Interessante aber war, daß wir etwas Gemeinsames gefunden hatten.

IV

Anstatt Einzelheiten von jedem Referat zu berichten, möchte ich einige Worte über die Schlußfolgerungen sagen, zu denen ich bei mir selbst gelangt bin.

Die erste habe ich bereits erwähnt, nämlich daß es im gegenwärtigen Stadium des Dialoges fast unmöglich ist, feste Formeln vorzulegen, denen Christen und Buddhisten zustimmen. Das heißt jedoch nicht, daß der Dialog unfruchtbar ist. Wenn wir uns auch nicht über Wahrheiten einigen können, so können wir uns doch über Werte einigen, und – was noch wichtiger ist –, wir können sie gemeinsam leben, ohne zuviel davon zu sprechen. Christentum und Buddhismus stimmen überein in der Wertschätzung von Weisheit, Schweigen, Meditation, Mystik, Loslösung, Armut und verbindliche Verpflichtung zur Ehelosigkeit; und ihre Ideale des Mönchslebens haben vieles gemeinsam. In der Tat verspürt man, wenn man ein wenig mit Zen-Buddhisten zusammenlebt und spricht, das erschütternde Paradox, daß dogmatisch derart verschiedene Religionen im praktischen Bereich solche Ähnlichkeiten zeigen sollen. Doch gerade weil sie diese Werte schätzen, lesen viele Buddhisten die Bibel mit großer Ergriffenheit und finden darin bisweilen ein verborgenes Manna, das den Christen nicht selten entgeht. Das alles brachte uns zu dem Schluß, daß Christen und Buddhisten an der Erhaltung dieser Werte in einer stark säkularisierten Welt, die weithin von wirtschaftlichen Interessen bestimmt wird, aber nach wahrer, jenseits der Sinneseindrücke liegender Weisheit Ausschau hält, zusammenarbeiten können.

Aus dieser Betonung der *Werte* ergibt sich als weitere Folgerung – und daran sollte hier erinnert werden –, daß der Buddhismus und namentlich der Zen-Buddhismus vor allem eine Spiritualität und erst in zweiter Linie eine Theologie darstellt. Das heißt: Er ist vor allem ein Weg der Erlösung, ein Pfad zur Weisheit, eine Lebensform, die gelebt wird. Während der vom griechischen Denken beeinflußte westliche Geist sich vor allem für die Metaphysik und die objektive Wahrheit interessiert, strebt der Buddhismus (und vor allem der ursprüngliche Buddhismus) nach Befreiung von der Zeit, dem menschlichen Leid, dem existentiellen Rätsel des Daseins. Daher ist die Ausdrucksweise, deren er sich bedient, weithin phänomenologisch und deskriptiv: eine Sprache, die mehr darauf abgestimmt ist, Menschen an eine Erfahrung der Wirklichkeit heranzuführen als ihnen etwas über deren Wesen zu erzählen.

Wenn dies von den christlichen Theologen nicht begriffen wird, ergeben sich vielerlei Arten von Mißverständnissen. Die phänomenologische Ausdrucksweise wird in einem ontologischen Sinne verstanden, und man nennt die Buddhisten «Pantheisten», «Monisten», «Quietisten» oder was immer es sein mag. Katholische Theologen verfallen diesem Irrtum häufig sogar den christlichen Mystikern gegenüber. (Wie oft hat man diesen Pantheismus und anderes dergleichen vorgeworfen. Und kommt nicht das Skandalon Eckhards dem des Galilei gleich?) Sorgen wir dafür, daß dasselbe Mißverständnis sich nicht den Buddhisten gegenüber wiederholt.

Tatsache ist, daß unsere christliche Spiritualität nach einer zeitgemäßen Erneuerung ruft; dabei muß sie aber auch als Disziplin in ihren eigenen Rechten und mit ihrem eigenen Vokabular anerkannt werden. Anstatt die Mystiker nur nach theologischen Normen zu beurteilen, sollten wir ein Verständnis dafür gewinnen, daß gewisse Feststellungen, wenn sie als Ausdruck einer objektiven Aussage im theologischen Rahmen verstanden werden, sehr wohl falsch sein können, während dieselben Feststellungen, wenn sie als paradoxe Beschreibung einer seelischen Erfahrung oder als asketische Ermahnung verstanden werden, vollkommen richtig sind. So dürfte es etwa in der Sprache der Spiritualität völlig berechtigt sein zu sagen, daß der Mensch nichts oder daß Gott Nacht oder daß das Selbst verloren ist oder daß ich eins bin mit Gott oder auch identisch mit dem Universum. In den letzten Jahrhunderten mußten Autoren, die über Themen der Spiritualität schrieben, äußerst vorsichtig sein. Der ganze Bereich der Spiritualität war gehalten, sich dem Vokabular und dem Vorgehen des Dogmas anzupassen, so daß es eines versierten Theologen wie Johannes vom Kreuz bedurfte, um das Vokabular beider Bereiche gegeneinander abzuwägen und ungeschoren davonzukommen. Doch muß die christliche Spiritualität für alle Ewigkeit Magd der scholastischen Theologie bleiben? Würde es ihr gestattet, auf eigenen Füßen zu stehen, so würde sie den Dialog mit dem Buddhismus fruchtbar machen.

Denn christliche Spiritualität ist – gleich der des Buddhismus – grundlegend existential, betrifft grundlegend die direkte Erfahrung und entwickelt daher eine phänomenologische und deskriptive

Sprech- und Ausdrucksweise. An einer früheren Stelle in diesem Beitrag habe ich auf das Widerstreben der Buddhisten hingewiesen, Begriffe wie «mu», «ku» oder «nirvana» mit dem christlichen Gottesbegriff zu vergleichen: Mein buddhistischer Freund hatte das Empfinden, es sei unmöglich, sich außerhalb dieser Realitäten zu stellen, um sich theoretisch mit ihnen zu befassen. Zwar kann ich mich nicht vollständig mit dieser Denkweise einverstanden erklären, doch glaube ich nichtsdestoweniger, daß sie den Christen viel zu sagen hat. Kurzum: Ich glaube, daß Suzuki recht hatte mit der Behauptung, das westliche Denken habe Schranken aufgerichtet zwischen Mensch und Wirklichkeit: Schranken, die aus Begriffen, Bildern, Kasuistik und schlußfolgerndem Denken und Urteilen bestehen. Folglich hat seine Sprache uns häufig von der Wirklichkeit getrennt, anstatt uns ihr näher zu bringen. Vor nicht langer Zeit hat ein bekannter Theologe, der nach Abfassung einer beredten Abhandlung über die geschlechtliche Enthaltsamkeit geheiratet hat, behauptet, alle seine früheren Theorien seien «Verstandeskonstruktionen (mental constructs)» gewesen. Wir wissen, daß gerade die Erkenntnis, daß so vieles, was im Westen geredet worden ist, Spiel mit «Verstandeskonstruktionen» war, zum Entstehen des Existentialismus geführt hat.

Heute ist der Existentialismus in Japan sehr verbreitet. Ich selbst sah mich veranlaßt, vor Studenten zu erklären, daß dies der Fall sei, weil Japan vor dem Aufkommen des Existentialismus existentialistisch gewesen sei. Nicht allein das Zen, sondern jede Ausprägung der heimischen japanischen Kultur von der Kunst des Bogenschießens bis zur Tee-Zeremonie stellt eine Betonung dessen dar, daß logisches Urteilen und Denken sowie alle Bücher nutzlos sind, wenn man nicht am eigenen Leib und mit der eigenen Person Erfahrung erwirbt. Daher ist bei der Berührung mit einer solchen Kultur die unmittelbare Erfahrung von entscheidender Bedeutung.

Kurzum: Der Dialog mit dem Zen muß von Christen geführt werden, die einige Erfahrung im Gebet und in der Kontemplation haben, die, außer den Kenntnissen über Gott, Gott kennen, die aus den Tiefen ihrer persönlichen Erfahrung mit ihm, an den sie glauben, sprechen können. Die Zen-Meister sprechen in einer vollkommenen Bescheidenheit über ihre eigene Erfahrung und halten es für selbstverständlich, daß die Christen dasselbe tun. Eine weitherzige und tiefgründige Theologie wird natürlich eine wertvolle Hilfe bedeuten; doch sollte daran erinnert werden, daß manche tiefgründige Theologen nicht besonders berühmt waren für ihr Verständnis für die christliche Mystik; ist es dann wahrscheinlich, daß sie ein wohlwollendes Verständnis für den buddhistischen Gesprächspartner aufbringen? Im Dialog mit dem Mönch des Zen-Buddhismus steht man einem Mann gegenüber, der Tag für Tag 11, 12 oder 13 Stunden in Meditation verbringt; einem Mann, der in die tiefsten Bereiche der menschlichen Seele vorgedrungen ist; einem Mann, der die Fähigkeit hat, ständig in einer Welt der Nicht-Dualität, jenseits von Zeit und Raum zu leben. Nur ein Mensch mit einem Mindestmaß entsprechender Erfahrung kann auf der gleichen Ebene mit ihm in den Dialog eintreten. Ich will damit nicht sagen, die Christen müßten eine Zen-Erfahrung haben, erst recht nicht, daß sie Stunden in Buddhisten-Tempeln verbracht haben müßten. Wohl aber möchte ich sagen, daß sie einige Erfahrung von dem lebendigen Gott haben müßten, von dem sie sprechen, und von den verborgenen Tiefen der Seelenburg. Andernfalls kann ihr Dialog sehr leicht nur die Oberflächlichkeit enthüllen, aus der heraus sie sprechen.

Der Dialog soll hier bestehen bleiben. Er wird jedes Jahr wiederholt werden – zur gegenseitigen Bereicherung beider Teile.

[1] Siehe H. Dumoulin, Dialog im Aufbau (Dokumentation über die Begegnung mit dem Buddhismus): Concilium 3/11 (1967) 763–771.

[2] aaO.

[3] Johannes vom Kreuz, Geistlicher Gesang, Strophe XVII, 11.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

WILLIAM JOHNSTON

geboren am 30. Juli 1925 in Nordirland, Jesuit, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an der National University of Ireland, an der Queen's University von Belfast und an der Sophia Universität in Tokyo, ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Religion und Literatur an der Sophia Universität und Lektor an der Universität von Tokyo.

Liselotte und Peter Mettler

Formen der Religiosität in der jungen Generation

Der Anthropologie ist keine ehemalige oder heutige Gesellschaft – und somit auch keine Generation bekannt, die ohne Religion, ohne *Numinosum* existierte oder existiert. Formen und Inhalte waren und sind so divergent, ihre Subsumption unter den christlich konnotierten Begriff Religion so schwierig, daß Rudolf *Otto* den Begriff «Numinosum» prägte. Form und Inhalt und ihr Verhältnis zueinander und zur Umwelt gehören nicht nur zu den Hauptthemen der Philosophie und Theologie, sondern es blieb auch neueren Wissensgebieten wie Soziologie und Psychologie eine Stellungnahme und Behandlung derselben nicht erspart.

Form steht also in acht Relationen zur Betrachtung an: als Relationsteil generell; in Relation zum Inhalt; zur heutigen jungen Generation; zur Zeit, Geschichte und Politik; zur Philosophie und Theologie, zur Soziologie und Psychologie. Ihre Behandlung geschieht nicht systematisch und ist eigentlich auch nicht zu trennen, doch scheint uns der Hinweis auf die Komplexität des Problems sehr wichtig.

Wir wollen gleich zu Beginn betonen, daß wir keine und schon gar keine vollständige Aufzählung der Formen der Religiosität geben wollen, werden oder können, noch daß wir uns auf irgendwelche sozialwissenschaftlichen Erhebungen stützen, sondern daß wir allein versuchen, unsere Meinung über die heute dominant, wichtig und relevant erscheinenden Formen der Religiosität möglichst gut zu begründen.

Heute tritt der Inhalt zurück, wird vergessen. Die Form wird zum Inhalt, wird Götze. Solange aus Kirchgang und Tischgebet, Messe, Abendmahl oder Sakramenten (ohne irgend jemandem Ehrlichkeit, Ernst oder Glauben subjektiv abzusprechen) nichts resultiert, solange sie lediglich «zelebriert» werden, weil sie da und würdige Tradition sind, solange sind sie unnütz. Genauso erscheint uns ein Großteil der Religiosität der «Kirchenjugend»; für genauso verfehlt halten wir ihn (womit wir nicht sagen wollen, daß wir ihn abschaffen wollen, nur daß dabei nicht stehen geblieben werden darf).

Junge Generation verstehen wir weltweit als den Anteil der Bevölkerung, der in allen Staaten prozentual immer größer wird (mit Ausnahme der Bundesrepublik), nach Ende des Zweiten Weltkriegs in den Denk- und Reflektionsprozeß eingetreten, jedoch noch nicht in Macht- und Entscheidungsfunktionen der Staaten und Gesellschaften auf- oder eingerückt ist – zwischen achtzehn und maximal vierzig Jahre alte Menschen. Wir sind uns der Schwierigkeiten eines gemeinsamen «weltweiten» Nenners bewußt, doch scheint er uns nötig, da die großen Probleme heute weltweit sind.

Auch in dieser Generation ist die große Masse der jungen Generation stumpf, taub und lethargisch. Aber es sind in ihr, im Gegensatz zu früheren Generationen, zwei Gruppen «Unruhiger» entstanden, die wesentlich größer sind (zumindest zusammen) als die «Unruhigen» früher – die es immer gegeben hat. Aber sie sind auch artverschieden: die Aktivisten, Führer, dominanten Gruppen usw. der jungen Generation sind maximal sozialisiert und begegnen ihren inneren Schwierigkeiten, versuchen ihrer Herr zu werden, im allein noch vorhandenen und beinahe omnipotenten gesellschaftlichen Verkehr: sie sind hochgebildet und verlangen nach Bildung für alle; sie suchen und verlangen nach einer «besseren» Welt (obwohl es ihnen besser als den meisten «Zeitgenossen» und Vorfahren geht), sind enttäuscht über die Wirklichkeit, auf die sie doch angewiesen sind, und empfinden besonders stark auf der einen Seite ihre Einflußlosigkeit und glauben auf der anderen Seite an ihre eigene Schöpferkraft.

Der passivere Teil der Aktiven der jungen Generation steht unter einem latenten Identifikationsdrang intensivster, unwählerischer und vakuumsartiger Natur, der, ungeschärft an einer profilierten Elterngeneration (da nicht existent), zu Rebellion und Revolution – oft ohne eigentliche Ursachen aber doch mit Anlässen, die ihm von der älteren und regierenden Generation in reichem Maß unüberlegt und ohne Zwang gegeben werden – oder zu Überoptimismus führen kann. Je nachdem finden wir Formen wie Che-Guevara-Kult und Bewegung, linke Studenten, Arbeiterpriester usw., oder hippies, provos, gangs, LSD, drug-people, love-ins usw.; finden wir kryptochristlichen Aktionsmystizismus, T. E. Lawrence und Jean Genet, Übergänge zwischen den beiden Gruppen wie sexuelle Erfahrungen oder Experimente in einem gesteigerten Sinneszustand – den Ärmsten der Armen zugänglich.

Die derzeitige Welt und ihre gesellschaftliche

und politische Lage ist charakterisierbar durch den die Erde verlassenden Horizont, die RET-Revolution (*R*esearch, *E*ducation and *T*echnology), die drohende Selbstvernichtung der Erde und der Menschen, die zunehmende Polarisierung in Arme und Wohlhabende usw.; zusammenfaßbar und zusammengefaßt letztlich durch «objektive Irrationalität der – technischen oder instrumentellen – Rationalität». – Die obigen zwei Hauptformen jugendlicher Religiosität tragen dem Rechnung; auch die zweite, deren Verständnis schwieriger ist: gemessen an der existierenden Rationalität (die wir als irrational bewerteten) erscheinen Hippies usw. als irrational. Gemessen jedoch an der Irrationalität, der sie begegnen wollen, gegen die sie sich wenden, erscheinen ihre irrationalen Handlungen viel eher wieder als rational (sie begegnen Irrationalem rational auf gleicher Ebene). Diese «rational-irrationalen» Handlungen sind auf einer höheren Ebene selbst wieder irrational, da sie zu nichts führen (können) – so ist ihr Ziel ja auch nicht etwa das «Nichts», sondern «Glück», welches nun hic et nunc bereits bestimmt und gesetzt ist. – Die erste Form trägt der Irrationalität durch das allein noch sinnvolle und mögliche Prinzip Hoffnung trotz tiefster Hoffnungslosigkeit Rechnung.

Unter Religiosität verstehen wir die Beziehungen der Menschen zu einer höheren meta (-physischen, -wissenschaftlichen, -rationalen) Welt. Theologie und auch die Religion wären die Lehren darüber; es gibt nur mangelhafte Kriterien der Bewertung der Bedeutung von religiösen Bewegungen; kleine Bewegungen sind oft bedeutender als große, große oft ephemer oder zumindest kurzlebig.

Je mehr die Wissenschaft die Welt kausal – auf natürliche Weise – erklärte und die Technik die Welt planvoll gestaltete, desto mehr wurde Gott aus der Welt gedrängt, verlor er in der menschlichen Gesellschaft und Existenz an Boden. Die Kehrseite wurde positiv zur «negativen Theologie», indem sie zeigte, was Gott alles nicht ist – indem sie falsche Gleichsetzungen von Gott mit Natur und Geschichte verdeutlichte. Die Ideologiekritik brach endgültig die Verquickung von Kirche und Politik, von Glaube und menschlichen Interessen. Und schließlich brach die seit der Aufklärung immer schwächer werdende Berufung auf Altar, Erfahrung und Autorität endgültig zusammen; wo sie – wie in Politik und Kirche – noch aufrechterhalten werden, wurden und sind sie Gegenstand von Spott, erhalten sich dennoch zäh auf Grund des Restes von vergangener Macht. In summa – Gott ist tot; cogito, ergo sum; Ende des theistischen Gottes, des persönlich die Welt regierenden Gottes. Aber auch Ende eines wie immer gearteten philosophischen Atheismus. Gott wird reduziert auf Menschlichkeit und schmilzt angesichts des unendlichen Leides auf dieser und hauptsächlich der «dritten» Welt und der bestenfalls mikroskopisch-kleinen Hilfe der beiden (Industrie-) Blöcke auf einen beinahe utopischen «Dennoch-Glauben», auf reine Hoffnung, auf ohnmächtige Revolutionsbestrebungen zurück.

Doch nun gilt es genau zu trennen: der neue Glaube an die Mitmenschlichkeit, an Sozialrevolution und an die kommende Gesellschaft (einschließlich der Marxschen Eschatologie) bleibt Ersatzreligion, obwohl in ihm wahrscheinlich mehr Numinoses als in irgendeiner anderen derzeitigen Religiositätsform steckt. Hinter unserer Auffassung von Religion bleibt er insofern zurück, als er meist über der Änderung des Sozialverhältnisses die Selbstverbesserung, über dem Äußeren das Innere vernachlässigt. Der neue Glaube wird verdinglichte Religion.

Die aktivistische Struktur dieses «Gesellschaftsglaubens» tendiert auf ein verkürztes Welt- oder Menschenbild, hat keinen oder kaum Raum für zweckfreies Spiel, ästhetische Faszination, hingebendes Schauen. Weder gibt es eine befriedigende «linke», marxistisch-hegelisch oder kritische Ästhetik (trotz *Lucàcs*) noch eine Theologie des Schönen! Nach dem Ende der affirmativen Metaphysik *(Marcuse)* wurden die meta- (physischen) Fragen überhaupt liquidiert; man besteht auf «Praxis». Nur so wird die Frage der Sterblichkeit von Menschen und Kulturen übertönt. Der Götze Gesellschaft liefert genügend Beschäftigungstherapie, um endgültig zu entfremden.

Es bleibt die Frage: ist das Dilemma noch verständlich? Hilft die Psychologie uns dazu? Und: gibt es einen Weg heraus, der kein fauler Kompromiß ist?

Die junge Generation gerät heute mit einem gärenden Konfliktreservoir aus der Pupertätskrise in die Gesellschaft. Gleichzeitig erfüllen die Institutionen der «sekundären» Sozialisierung der Jugendlichen (Familie, peer groups, Schule, Kirchen und Religionsgemeinschaften, Arbeitsmilieu und Arbeitsplatz und die Massenmedien) ihre Aufgabe, eine konstruktive Verarbeitung jener Konflikte zu leisten, nicht mehr. Sich selbst überlassen, reduziert sie die in ihr zwangsläufig gestauten kognitiven Dissonanzen je nach Veranlagung und Erzie-

hung durch Teilnahme an einer der beiden obigen Sorten.

Ein Lösungsbeispiel vermeint Hans Eckehard *Bahr* in seiner Hamburger Habilitationsschrift (1965) etwa in einigen US-amerikanischen Denominationen zu sehen:

«Weil die kommerziell organisierten Fernsehstationen der Stadt (Chicago) und die marktbeherrschende Presse systematisch die Ziele der Bürgerrechtskämpfer der Southern Christian Leadership Conference um Martin Luther King verzeichneten – wie 1967 die Berliner Presse die Urteilsbildung über die studentische Minorität verhinderte –, deshalb gingen Pfarrer und Laien der Bürgerrechtsbewegung auf die Kanzeln ihrer Denominationen. Dort allein war es angesichts der dezidierten Blockierung öffentlicher Kommunikation noch möglich, sich über den wahren Sachverhalt Aufschluß zu geben. Auf den Kanzeln wurden Statistiken und die Ergebnisse soziologischer Recherchen über das tatsächliche Ausmaß der Unterprivilegierung und die Verschleppungstaktik der Kommunalpolitiker bei der Slumsanierung verlesen, Aktionsgruppen instruiert und Fragen beantwortet.»

Ein anderes gab der kolumbianische Priester Camillo *Torres*, der 1966 sein Leben für die Massen der armen lateinamerikanischen Bevölkerung ließ. 1965 hatte er in einer Botschaft an die Christenheit der Welt erklärt, warum er auf die Vorrechte eines Mitglieds des Klerus verzichtete:

«Das wichtigste im Christentum ist die Nächstenliebe: ‹wer seinen Nächsten liebt, erfüllt das Gesetz› (*Römer* 13,8). Soll diese Liebe echt sein, muß sie versuchen, wirksam zu werden. Wenn Wohltätigkeit, Almosengeben, einige Gratisschulen, einige Wohnbaupläne, kurz, wenn alles, was caritas genannt wird, es nicht erreichen, der Masse der Hungernden zu essen zu geben, die Masse der Nackten zu kleiden und die Masse der Unwissenden zu bilden, müssen wir nach wirksameren Mitteln suchen..., deshalb ist es nötig, der bevorzugten Minderheit die Macht zu entreißen und sie der benachteiligten Mehrheit zu geben... daraus folgt, daß die Revolution nicht nur erlaubt, sondern für alle Christen sogar verpflichtend ist, die in ihr die einzig wirklich wirksamen und ausreichenden Mittel der Verwirklichung der Liebe zu allen Menschen sehen. Ich habe aufgehört die Messe zu feiern, um besser diese Nächstenliebe im zeitlichen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich verwirklichen zu können.»

Fortschrittlichen Kräften sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche ist inzwischen klar geworden, daß ‹caritas› als ultima ratio die Weltprobleme auf ein überdimensioniertes Diakonissenhaus reduziert, daß sie eigentlich zu nichts führt (wir anerkennen selbstverständlich alle in ihr vollbrachten individuellen Leistungen und sind weit entfernt, caritas per se zu negieren!). In der Enzyklika «*populorum progressio*» wird Revolution immerhin «im Falle der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt», für vertretbar gehalten. Auch «Uppsala 1968» erkannte die politische Aufgabe der Kirchen: «Die Kirchen sollen sich in verantwortlicher Weise an Bewegungen für radikale strukturelle Wandlungen beteiligen, die notwendig sind, um größtmögliche gesellschaftliche Gerechtigkeit zu verwirklichen.»

Nur eine Theologie, eine Kirche und ein Glaube, die solche Aktualitäten bejahten und sich durch Störung oder Aufgabe des traditionellen Funktionnements kirchlicher Praxis nicht beirren lassen, erfüllen Aufgabe und Herkunft der Christen, Skandalon und Unruhestifter zu sein.

LISELOTTE METTLER

geboren am 6. Juni 1939 in Wien, Mitglied der Evangelischen Kirche. Sie studierte an den Universitäten Tübingen, Kiel und Wien, ist Doktor der Medizin und spezialisiert sich auf Gynäkologie.

PETER METTLER

geboren 1941 in Wien. Er studierte Philosophie, Soziologie und Psychologie in Frankfurt, Göttingen, Berlin und Berkley (California), ist Magister der Philosophie und widmet sich gegenwärtig der Erwachsenenbildung.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Säkularisiertes Gebet

Von Kierkegaard stammt die Behauptung, daß in einer Blüteperiode der Theologie die Publikationen über das Gebet eher selten als häufig sind. Angesichts der Menge neuerer Publikationen über das Gebet[1] wäre man demnach versucht zu denken, daß wir nicht in einer Blüteperiode der Theologie leben oder – daß die Bemerkung von Kierkegaard in unsrer Zeit Lügen gestraft wird. Bei näherem Zusehen scheinen die meisten Publikationen allerdings ihren Ursprung in einem Gefühl des Unbehagens über die Gebetssituation im heutigen Christentum zu haben. Einerseits sieht man nicht mehr, wie die klassische Definition des Gebets als Gespräch mit Gott noch verwirklicht werden kann: in einer Zeit, in der Gott als der große Tote des Jahrhunderts oder als das Anonyme angesprochen wird, woraus der heutige Mensch wie aus dem tiefen Unterstrom seines Daseins lebt und Saft zu ziehen versucht, um noch ein religiöses Dasein aufrechtzuerhalten. In dieser Concilium-Nummer wurde diesem Aspekt im Artikel von d'Hoogh schon genügend Aufmerksamkeit gewidmet, indem sogar eine positive Handreichung geboten wurde, um aus dieser Sackgasse herauszukommen. Anderseits hat man den Eindruck, daß manche christliche Gebetspraxis außerhalb der christlichen Kirchen ein neues Unterkommen gesucht hat: in Sekten pietistischer Signatur, und daß sie dort, ohne viel Kontakt mit dem offiziellen kirchlichen Dasein, ein isoliertes, aber blühendes Leben führt. Das allgemein menschliche Bedürfnis nach Gebet, nach Kontakt mit dem Unsagbaren, scheint auf befriedigende Art und Weise durch allerlei Äußerungen der künstlerischen Schöpferkraft gestillt zu werden, z. B. durch *The Living Theatre* oder durch einen neuen Ballettstil à la Béjart. Vor allem für die Suche nach einem neuen Gebetsstil in dieser zweiten Richtung – im allgemeinen Sinn: die pietistische – wollten wir hier mit einer Dokumentation etwas Aufmerksamkeit erbitten. Diese Dokumentation will nicht erschöpfend sein, sondern nur die praktische Aufmerksamkeit auf dieses Phänomen lenken. Dabei kann der Titel «Säkularisiertes Gebet» Verwunderung wecken. Man findet zwar in der neueren Literatur Titel, die auf verschiedenste Weise sagen, daß es heute nur um Beten in einer säkularisierten Welt gehen kann. «Säkularisierte Welt» wird dabei als selbstverständliche Größe vorausgesetzt; man sucht dann nach einer Art, wie sich in einer derartigen Kultur für so etwas selbstverständlich Sakrales wie das Gebet Platz finden läßt.

Aber ist diese Sakralität des Gebetes wohl so selbstverständlich? Mehrere Autoren unsrer Zeit weisen darauf hin, daß Gebet zum Bereich der Poesie gehört.[2] Wie Poesie liegt also auch das Gebet im Einflußbereich dessen, was man seit Wittgenstein gegenüber der informativen Sprache kommunikative und evokative Sprache nennt. Teilweise gibt das schon Antwort auf eine oft gehörte Klage über das heutige Beten: daß die Gebete nur eine andere Form dogmatischer Aussagen seien. Das Sprachmodell des Gebetskreises ist ein anderes als das Sprachmodell, das bei dogmatischen Aussagen oder theologischen Darlegungen gebraucht wird. Mancher Mystiker hat das am eigenen Leibe erfahren, wenn seine vom religiösen Erlebnis getragene Sprache mit dem Maße orthodoxer Lehrmeinungen gemessen wurde.

Das macht es wahrscheinlich auch verständlich, warum man in pietistischen Kreisen gegenüber der Möglichkeit einer modernen Gebetspraxis weniger Vorurteile hat.[3] Mit Pietismus ist hier nicht so sehr die theologisch und historisch aufweisbare Bewegung (vor allem in den protestantischen Kirchen) gemeint, sondern mehr eine Glaubenshaltung, die bevorzugt auf das Pragmatische ausgerichtet ist; die dem Erlebnis Vorrang gibt; die sich nicht so sehr um die große Kirchenorganisation kümmert wie um die Geistesverwandtschaft innerhalb ihrer kleinen Gruppe. Durch Letzteres zeigt der pietistische Glaubenstyp auch etwas Esoterisches, Aristokratisches, was die Pietisten (in dieser allgemeinen und phänomenologischen Bedeutung) zu einer «in-group» stempelt, gegenüber der «out-group», die in den offiziellen Kirchen zu Worte kommt. Sie werden mehr durch einen Radikalismus charakterisiert (Rückkehr zur Ursprünglichkeit des Evangeliums) als durch Aggiornamento; sie zeigen einen Zug von Ökumenismus, der dem Außenstehenden fast als Gleichgültigkeit gegenüber den fixierten Dogmen erscheint und nicht als neues Durchdenken der traditionellen Glaubensgegebenheiten. Wenn wir diese grobe Charakteristik mit dem vergleichen, was Duquoc in der Einleitung dieser Nummer unter «säkularisiert» versteht, scheint die Charakterisierung «säkularisiert» durchaus zu diesem pietistischen Zug in der Gebetserneuerung zu passen: zu der objektiven

und kollektiven Art, wie sich der Mensch in seinem individuellen und sozialen Verhalten von kirchlichen Imperativen befreit. Das geschieht nicht, weil man sich durch die Institution Kirche geknebelt fühlt, sondern weil man in der Glaubenserfahrung die notwendige Beschränkung der Kirche zu überwinden weiß. Man könnte in diesem Zusammenhang an eine Gestalt wie Johann Sebastian Bach denken. Albert Schweitzer und in unserer Zeit H. van der Linde haben schon des öfteren auf diese Musik als eigene Glaubenserfahrung hingewiesen. Es ist nicht verwunderlich, daß auch der pietistische Frömmigkeitstyp unserer Zeit ein Konzert von Bach als Gebet erleben kann. Ein Theologe wie Karl Barth bekennt: Ich muß sogar zugeben, daß ich – sollte ich jemals in den Himmel kommen – zuerst nach Mozart, dann erst nach Augustinus und Thomas, nach Luther, Calvin und Schleiermacher fragen würde. Von dogmatischem Gesichtspunkt aus und unter dem Gesichtswinkel der Ratio ist die Verleihung der Priorität an die Erfahrung und das bewußte Konzentrieren der Glaubenseinsicht auf das konkret Praktizierbare und Erfahrbare eine unverantwortliche Subjektivität. Ein Autor wie Baum[4] wehrt sich deshalb auch ausdrücklich gegen die Bezeichnung derartiger Erlebnisse als Überwindung der Glaubenskrise.

Diese Absicht besteht hier aber nicht. Wohl kann es nützlich sein, die Existenz dieser Richtung im Christentum nicht zu übersehen. Dumas hat u. E. das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, daß Bonhoeffer die Zweiheit Gott-Welt nicht durch eine illegitime Reduzierung Gottes auf die Welt überwindet, sondern indem er sich betend der unabtretbaren Verantwortung für diese Welt als eine Welt für Gott bewußt wird:[5] Ich habe ganz natürlich die Aufforderung Luthers als eine Hilfe empfunden, sich beim Morgen- und Abendgebet mit dem Kreuz zu bezeichnen. Das hat etwas ganz Objektives, nach dem man hier auf eine ganz besondere Weise strebt. Sei nur nicht bange! Ich werde hier bestimmt nicht als ein «homo religiosus» herauskommen. Im Gegenteil, mein Mißtrauen und meine Furcht gegenüber der Religiosität sind hier größer geworden denn je. Es lohnt sich, die Rolle des Gebetes im säkularisierten Glauben Bonhoeffers genauer zu studieren. Er selbst ist sich des pietistischen Zuges, den wir oben andeuten, in seinem Leben ausdrücklich bewußt. Für ihn macht gerade der Glaube es möglich, in dem zu leben, was er die Pluridimension nennt (Widerstand und Ergebung 259–260). Es wurde schon des öfteren darauf aufmerksam gemacht, daß es der heutigen Theologie kaum zu gelingen scheint, diese auch jetzt lebendige Frömmigkeit in ihren Dialog einzubeziehen. Das rührt wahrscheinlich daher, daß dieser Zug der christlichen Frömmigkeit mehr oder weniger abseits vom offiziellen kirchlichen Leben steht. Ein Nachteil ist außerdem, daß die Frömmigkeit sich als ein Privileg der Konservativen ausgibt. Daniélou[6] hat unlängst versucht, die Funktion des Gebetes in Zusammenhang mit dem Zivilisationsprozeß der Menschheit zu sehen. In der Anbetung sieht er die einzige Möglichkeit, die desakralisierende Tendenz der technischen Zivilisation zu durchbrechen (69 und 73). Es scheint eine Utopie zu sein, den Auftrag, diese Anbetung wieder in die menschliche Zivilisation einzubringen, ausschließlich der Kirche zuzuerkennen, indem man das kollektive Bewußtsein in all seinen Äußerungen sakralisiert. Außerhalb der offiziellen Kirchen gibt es schon mehrere Bewegungen und Gruppen, die diese Anbetung auf säkularisierte Weise verwirklichen. Bei all dem bleibt wahr, daß das Gebet keine Privatangelegenheit, sondern wirklich ein politisches Problem geworden ist, d. h. daß in der Gesellschaft Äußerungsmöglichkeiten gesucht werden müssen, die der Erfahrung des Unvermögens, gerade in den Kreisen von Wissenschaftlern der exakten Wissenschaften, eine humane und christliche Stimme geben. Die Struktur der menschlichen Erfahrung fordert das. In kleinen Gruppen[7] wird oft mit Fachkundigkeit, aber noch häufiger mit unverantwortlicher Ungeduld nach diesem Erfahrungsmoment innerhalb des Glaubens dieser Zeit gesucht. Man kann dagegen von seiten der offiziellen Kirche einwenden, daß die Bildung kleiner gnostischer Gruppen ein Übel sei, an dem die Kirche alle Zeit ihres Bestehens gelitten habe. Der Raum zwischen der gnostischen cubicula des 1. Jahrhunderts und den holy clubs von Elitechristen im 20. Jahrhundert ist leicht mit solchen Versuchen auszufüllen, die als Ganzes die Geschichte des religiösen Sentiments in den christlichen Kirchen ausmachen. Man hat zwar auch behauptet, die Kirche habe ebenso viel unter fanatischer Frömmigkeit wie unter politischer Verfolgung zu leiden gehabt. Es könnte aber wohl auch sein, daß von diesen *beiden* Seiten eine beständige Kritik an der offiziellen Kirche geübt wird, die sie hindert, ihren Glauben zur Ideologie werden zu lassen und die ein Appell sind an ihre Allgemeinheit, ihre qualitative Katholizität, um Raum für geistige Erneuerungen und schwierige Revolution zu schaffen. Es läßt sich nicht leugnen, daß mehrere dieser Gruppen mit pietistischem Einschlag sich zu

Substrukturen entwickelt haben, für die einerseits Bewegungen wie «Kein anderes Evangelium», «Confrontatie» usw.[9] und anderseits Strömungen wie die Underground-Churches Beispiele sind.

Das Neue unserer Zeit ist vielleicht darin zu finden, daß der menschliche Wunsch nach Glaubenserfahrung von Errungenschaften der menschlichen Kultur gestützt wird, die unabhängig von den Kirchen zur Entwicklung gekommen sind. Auf drei dieser Errungenschaften wollen wir noch die Aufmerksamkeit richten: auf sensitivity training, auf living theatre und die drugs. Es ist schon auffallend, daß sie alle drei mit englischen Bezeichnungen ihre Anwesenheit in der religiösen Sphäre dartun. Die angelsächsische Kultur hat stets einen Zug zum Exakten gezeigt, zum Darstellbaren, zur Erfahrung. Das gilt auch, wenn sich innerhalb dieser Kultur eine bewußte Reflexion über die christlichen Erfahrungen vollzieht, die sich jetzt sogar geräuschvoll als Forderung nach einer eigenen American Theology zur Geltung bringt.[10] Seit der Dekan von St. Paul, W. R. Inge, sich im Jahre 1899 durch sein «Christian Mysticisme» das Verdienst erwarb, die Beurteilung des christlichen Erlebnisses sowohl von der Theologie wie von der positivistischen Psychiatrie zu lösen, sind von angelsächsischer Seite her immer wieder bahnbrechende Werke zum Thema des religiösen Erlebens erschienen.[11]

Was man mit einem doppeldeutigen Wort *sensitivity training* nennt, wurde entworfen, um die zwischenmenschlichen Beziehungen in leitenden Funktionen des Geschäftslebens zu fördern und bei den Managern geistigen Kurzschluß zu verhindern;[12] erst seit einigen Jahren sieht man, daß diese Methode, die vielleicht schon ihren Vorläufer in den Geistlichen Übungen des Ignatius hatte,[13] brauchbar sein könnte, um auf neue Weise zum Gebet zu kommen.[14] Ohne auf die Einzelheiten der angewandten Techniken einzugehen, könnte man sagen, daß in einer Gruppe, die in «sensitivity training» geht, der Abstoßungs- und Anziehungsprozeß zwischen Personen, die eng aufeinander bezogen sind, verstärkt und also beschleunigt wird. Zwischenpersönliche Konflikte und Zwischengruppenkonflikte werden bewußt hervorgerufen, aber auch aufgelöst, so daß die Teilnehmer in Plan und Ausführung eines für sie einzigartigen Lern- und Verwandlungsexperiments einbezogen werden. Ein derartiger Lernprozeß stellt nicht nur intellektuelle Forderungen, sondern verlangt außerdem eine haltungsmäßige und emotionale Investition, welche die psychische Kraft vieler übersteigt. «Sensitivity training» ist also nur in einer ausgewählten Gruppe anwendbar. Man wird mit Methode in eine Krisensituation gebracht, die ernster ist, als hier angegeben werden kann. Bei dieser Krise kann keine absolute Garantie gegeben werden, daß man den Lernprozeß besteht, obwohl fachkundige Leiter durch ihre Hilfestellung diese Krisissituation regulieren und strukturieren; aber sie versuchen nicht, die Spannung fortzunehmen. Bei all dem ist essentiell, daß man in diesem Gruppentraining ganz über die verborgenen Prozesse informiert wird, mit denen man sich durch Kraft und Unverletzlichkeit aufrecht erhält, aber auch über die Möglichkeiten und Freiheitsfaktoren, die man in sich selbst freimachen kann. Will man diese Methode für die Gebetspraxis dienstbar machen, werden auch alle verborgenen Mechaniken, die im Gebet ihre Chance bekommen (Entfremdung, Fluchthügel, Passivität), sich in erhöhtem Maße in der Gruppe Geltung verschaffen. Das kann zu der Erkenntnis führen, daß das, woraus man tatsächlich lebt, eine Art verborgenen Unglaubens ist, bei dem das Gebet als Beschwörungsmechanik funktioniert (es ist nun einmal kein menschlicher Glaube möglich, ohne einen existentiellen Spielraum oder Rand von Unglauben oder Aberglauben). Die Methode kann nichts anderes beanspruchen, als Bedingungen zu schaffen, aus denen diese Krisissituation in der Gruppe durch eine echte Erfahrung der fundamentalen menschlichen Ohnmacht überwunden werden kann, so daß es möglich wird, in geläuterter Weise den immer Größeren als unsern Vater anzusprechen. Die Methode setzt auch hier eine Erneuerungsmentalität voraus; auch hier kann sie «das Gelingen» nicht im voraus garantieren. Die einzige Garantie sind: die Wissenschaftlichkeit der Methode und die erreichten Resultate. Letztere gibt es.[15] Aber die Methode ist noch nicht aus den Kinderkrankheiten heraus; außerdem wird sie noch viel Widerspruch von einer erneuerten Spiritualität brauchen, wenn sie als Schule des Gebets brauchbar sein soll.[16] Darüber hinaus wird die Methode vereinfacht werden müssen, falls die Trainingsmethoden es zulassen; sonst ist sie finanziell zu kostspielig und scheint dadurch nur für Elitegruppen bestimmt. Gerade Letzteres ist aber ganz gegen eine konsequent durchdachte Demokratisierung, die auch die Gratuität des Gebetes, die Auffassung vom Gebet als eigener Gabe, als speziellem Charisma nicht unberührt läßt. Wenn es in dieser Zeit eine Möglichkeit zum Gebet gibt, wird sie prinzipiell für jeden zugänglich sein müssen.

Wer z. B. Béjarts *Ballet du XXème siècle* oder seine *Messe sur le monde* mitgemacht hat, wird bemerkt haben, daß darin nach einer säkularisierten Form des liturgischen Geschehens gesucht wird. Sicher, auch die Erneuerung der Liturgie sucht eine Entwicklung in Richtung des événement, und man kann nur froh dabei sein, wenn dies manchem, wie H. Oosterhuis, *innerhalb* der Kirche glückt, und wenn die Kirche diese neue Richtung zu integrieren weiß. Auffallend ist jedoch, daß dieser numinose Effekt der Liturgie durch die modernen Theaterbesucher nachdrücklich gesucht wird. Es könnte sein, daß ein religiöses Bedürfnis, auch bei den Gläubigen, für das lange Zeit die Liturgie gesorgt hat, nun durch die profane Form des Theaters und des Balletts gestillt wird. Merkwürdig wäre das nicht, da auch viele Ältere z. B. in der Johannespassion von Johann Sebastian Bach zu einer religiösen Erfahrung kamen, die sie vielleicht zu schnell mit Gebet identifizieren.[17] Es bleibt ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Ziel jeder Kunstäußerung und dem Gebet. Bei jeder Kunstäußerung (ob nun in Dichtung, Ballett oder Theater) ist die Linse auf das Überbrachte gerichtet, was die ästhetische Bewegung bewirken wird: beim Gebet ist der Strahl auf den Botschafter gerichtet, auf die *Person*, wobei es nebensächlich ist, ob er sich in Stille hüllt oder Antwort gibt. Eine Art Vermischung der Inspiration, die zum Gebet führt, und der künstlerischen Inspiration scheint uns in der Absicht von J. Beck und J. Malina zu liegen,[18] die als Stifter des sogenannten *Living Theatre* gelten, einer Einrichtung, die ebenfalls mit einer englischen Bezeichnung benannt wird. Ausgehend von aktuellen Ereignissen, wird in diesem aktiven Theater versucht, zu Ursymbolen durchzustoßen, aus denen der menschliche Wunsch lebt, um so zu einer Befreiung zu kommen, die das «Paradies» hier und jetzt erneuert. Das wird z. B. klar in «Paradise now».[19] Es ist kein Bühnenstück, es hat keinen festgelegten geschriebenen Text; der Text wird immer wieder durch das Ensemble «intuitiv» gefunden, anhand einiger Thesen wie «Ich habe nicht das Recht, ohne Paß zu reisen»; «ich weiß nicht, wie man einen Krieg beendigen soll»; «ich kann nicht ohne Geld leben»; «die Revolution basiert auf der Liebe»; «die Revolution will nicht die Gewalt, sondern das Leben»; «frei sein von Ständen!»; «frei sein von Vorurteilen!»; «frei sein von Hass!»; «frei sein von Besitz!»; «frei sein von Strafe!»; «frei sein vom Staat!»; «frei sein heißt: sich wandeln können, revolutionär sein, ohne Geld leben.» Die verschiedenen Phasen wollen die geistige Entwicklung markieren und hervorrufen. Diese Phasen werden umgeben von Riten, Gebärden, Visionen, Aktionen. Während Ritus und Vision festgesetzte Formen haben, ist die Aktion immer wieder eine freie Improvisation des Ensembles. Alle Spieler sind jedoch so stark miteinander verbunden, daß eine Aufführung auch bei freier Improvisation den Eindruck erweckt, aus einander folgenden und geordneten Szenen zu bestehen. Die Theorie von Buber vom Ich-Du-Verhältnis, die sich auf die jüdische Mystik stützt,[20] wird hier «im Spiel» aktualisiert.

Salman geht in dieser Nummer ausführlich auf das Hervorrufen religiöser Erlebnisse mittels Drogen und Psychodelika ein. Ihr Gebrauch nimmt immer mehr zu.[21] Ob solche Erfahrungen auf die eine oder andere Weise innerhalb eines ethischen Wachstumsprozesses des gläubigen Menschen zu manipulieren sind, ist sehr zweifelhaft.[22] Das Phänomen selbst kann uns auf ein wachsendes Bedürfnis des heutigen Menschen aufmerksam machen, das Eindimensionale seines Daseins zu überwinden. Der schwierige Weg, der über die Schule des Gebetes läuft, wird schwerlich überschlagen werden können. Die Gebetserfahrungen, über die Mystiker wie Johannes vom Kreuz und, in einer anderen Tonart und näher bei uns, Teilhard de Chardin sprechen, als über eine dunkele Nacht,[23] sind die realen Kehrseiten der euphorischen Zustände, die die Psychodelika hervorzurufen scheinen. Das soll jedoch nicht heißen, daß die Pastoral bei derartigen, durch solche Psychodelika enthüllten menschlichen Wünschen passiv bleiben darf; denn diese Wünsche haben bestimmt einen tieferen Sinn als der Wunsch nach einer unmittelbaren Sättigung vorübergehender Art.

[1] A. González, La oración en la Biblia (Madrid 1968) gibt z. B. eine fünfzig Seiten lange Liste jüngster Publikationen über das Gebet und die Schrift.

[2] Über Dichtung als säkularisierte Form des Gebets siehe V. Crastre, Poésie et mystique (Neuchâtel 1966); W. T. Noon, Poetry and prayer (New Brunswick/N. J. 1966); C. C. O'Brien/M. Cross, Imaginative patterns in a group of catholic writers (London 1963); R. Hopper (Hg.), Spiritual problems in contemporary literature (New York 1965); K. Rahner, Das Wort der Dichtung und der Christ: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln/Zürich/Köln 1960); Raïssa Maritain, Du recueillement poétique: Études Carm. (Okt. 1937) 47, betrachtet den Dichter als einen «mystique manqué».

[3] L. Bouyer, La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane = Histoire de la spiritualité chrétienne, Bd. 3 (Paris 1965) 227–283; P. Schicketanz, Der Pietismus als Frage an die Gegenwart (Stuttgart 1967); H. van der Linde, Von der Kunst zu Jesus. Bach als Wegweiser zum Glauben: Geloof bei kenterend getij (Roermond o. J.) 418–444.

[4] G. Baum, A Roman Catholic Reaction: The Ecumenist (Jan./Febr. 1968) 125.

[5] A. Dumas, Dieu de la réalité et réalité de Dieu: Esprit (Nov. 1968) 563–576; J. Sudbrack, Probleme. Prognose einer kommenden Spiritualität (Würzburg 1968) 153–160; F. Wulf, Vom Verlust und der Neuentdeckung des Gebetes: Geist und Leben 41 (1968) 407–413.

[6] J. Daniélou, L'Oraison – problème politique (Paris 1965) 42 bis 47.

[7] Lucien Marie, L'Epérience de Dieu – Actualité du message de Saint Jean de la Croix (Paris 1968), vor allem Kap. II: Structure de l'expérience mystique, und Kap. XV: Le sens de l'existence.

[8] D. Rhymes, Prayer in the secular city (London 1967); R. Marlé, Dietrich Bonhoeffer (Tournai 1967) 125–127 (vgl. Widerstand und Ergebung 259–260); W. Nastainczyk, Anwesenheit vor dem abwesenden Gott: Trierer Theol. Zeitschr. 76 (1967) 109–110; F. Betz, Die Situation des betenden Menschen heute: Katechetische Blätter (1964) 212–213; F. D'Hoogh, Rencontre Dieu dans un monde sécularisé: Coll. Mechlin. 53 (Jan. 1968) 92–115; J. Llopis, Secularización y Liturgia: Iglesia Viva 21 (1969) 257–258.

[9] R. Bäumer, Kein anderes Evangelium (Lüdenscheid 1969) 17.

[10] W. J. Burghardt, Toward an American Theology (es geht dabei um ein Werk von H. Richardson, New York 1967): The American Ecclesiastical Review 159 (1968) 181–187; vgl. B. Kneen: The Ecumenist 7 (Mai/Juni 1969) 52–53.

[11] W. James, Varieties of religious experience (Gifford Lectures, London 1901); E. Underhill, Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness (London [21]1960, paperback); F. von Hügel, The Mystical Element of Religion (London 1927); vgl. die Artikel von de Certeau und H. Gouhier im Bericht über das Kolloquium von Cerisy «Entretiens sur Henri Bremond» (Mouton 1967); H. Bernard-Maître, A propos de l'Histoire littéraire du Sentiment religieux: Rev. d'Asc. et Myst. 45 (1969) 181–182 (Anm. a: Brief Bremonds an Loisy über von Hügel).

[12] L. P. Bradford u.a., T-group theory and laboratory method (New York 1964); W. R. Bion, Experiences in groups (London 1961); J. Ardoino, Le groupe de diagnostic, instrument de formation (Bordeaux 1961). Zeitschriften: Journal of applied behavioral science; Gruppendynamik/Forschungen und Praxis.

[13] H. Arnold, Jugendliche in Exerzitien: Diakonia 4 (Mai 1969) 185–187; T. Mascarebhas, The Dialogue Retreat: Indian Eccl. Studies 7 (1968) 118–122.

[14] R. Clarkin / C. Shiebler, Group Dynamic in the Church: The Amer. Eccl. Review 159 (Nov. 1968) 337–346. J. F. Byrnes, Radical Christianity and Traditional Prayer: ebd. 391–398; U. Maguire, La dernière Cène. Études de dynamique de groupe: La Vie Spir. (Suppl.) 89 (Mai 1969) 234–241.

[15] A. J. Swaak, De veranderingsproblematiek in het social systeem van vrouwelijke religieuzen: Dux 36 (1969) 195–208, eine Themanummer, die dem Sensitivity Training gewidmet ist; C. Casalis, Das Vaterunser und die Weltlage: Evangelische Theologie 29 (Juli 1969) 357–371; P. Hoßfeld, Zwiesprache mit Gott oder Identifikation mit dem Absoluten?: Theologie und Glaube 59 (1969) 319–334. P. Penning de Vries, Gebed achterste voren: Streven 22 (Nov 1968); ders., Geseculariseerd geestelijk leven: Ons Geestelijk Leven 46 (Mai/Juni 1969) 23–29; M. Rigaud, L'homme moderne et la prière: Vie Spirit. 50 (Okt. 1968) 161–179; H. Roosen, Crisis in het gebedsleven, II. De praktijk van het gebed in de huidige situatie: Tijdschr. voor Geestelijk Leven (Jan. 1968) 24–38; R. Schäfer, Gott und Gebet. Die gemeinsame Krise zweier Lehrstücke: Zeitschr. für Theol. u. Kirche 65 (Apr. 1968) 117–128; E. Fuchs, Gebet und Gebetssituation: Evangelische Theol. 29 (März 1969) 133–144; W. Dirks, Unser Vater. Rand- und Vorbemerkungen zu einem aktuellen Tatbestand: Hochland 60 (März 1968) 193–200; J. Dalrymple, Structures, Persons and Prayer: The Clergy Rev. 54 (Juni 1969) 420–432.

[16] Trotz der übertriebenen Formulierung liegt viel Beherzigenswertes darin. G. Hierzenberger, Der Magische Rest (Düsseldorf 1969) 175–201: Zur Gebetsmagie.

[17] W. T. Noon, Poetry and Prayer (New Brunswick N. J. 1967) 4, 19, 38, 50, 54, 103, 200–204 u.a.

[18] E. Bileter, Living Theatre – Paradise Now (Hilversum 1969).

[19] The Return of the Living Theatre: The Drama Review 13 (Frühjahr 1969) 75–99.

[20] aaO. 76.

[21] M. Feitsma-Eisma, Drugs/Dokumentationsmappe (Amersfoort 1969) 37; B. Borchert, Mystiek op commando: Carmel 16 (Jan. 1964), einer der besten Berichte mit ausführlicher Bibliografie; Time 82, 17 (1963) 51 und 18, 13–14; 77 (1961) 28; im Jahre 1949 schrieb Régamy schon in La Vie Spir. (81, II, 339): «In einer Welt, wo andere Mystiker eine verblendende Anziehungskraft ausüben, tun die Christen gut daran zu schweigen, solange sie, statt Zeugen des lebendigen Heiligen Geistes zu sein, bei ihren Zeitgenossen das Gefühl verstärken, daß das Salz ihres Glaubens seinen Geschmack verloren hat.»

[22] L. Beirnaert, Expérience chrétienne et psychologie (Paris 1964) 303; H. H. Schreij, Medikament und Personalität: Theol. Zeitschr. 24 (Sept. /Okt. 1968) 377–391; Mens en manipulatie: Wending 22 (Dez. 1967), Themanummer.

[23] L. Boros, Der schweigende Mensch und sein Gott: Orientierung 33 (März 1969) 61–65; F. Ruiz Salvador, Introducción a San Juan de la Cruz (Madrid 1968) 602–635: Por los caminos de la noche; K. V. Truhiar, Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung (Freiburg 1966); De Heraut widmete mit Nr. 5 und 6 (Mai u. Juni 1969) zwei Nummern dem Gebet.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

CHRISTIAN DUQUOC

geboren am 22. Dezember 1926 in Nantes, Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Studienhaus Saint Alban Leysse, an der Universität Fribourg, am Saulchoir und an der École biblique in Jerusalem, wo er das Diplom erwarb. Er ist Lektor und Doktor der Theologie und seit 1957 Professor für Dogmatik an den Katholischen Fakultäten von Lyon. Seit 1957 gehört er auch dem Direktionskomitee der Zeitschrift «Lumière et Vie» an. Er veröffentlichte u.a.: L'Homme Jésus (Paris 1968).

Vorwort

Vielen Menschen von heute drängt sich die Frage auf: Ist Gott tot? Bei den einen steht dahinter das Verlangen, sich endlich von einer als abergläubisch empfundenen Gläubigkeit zu befreien, die für die vergangenen Zeiten der Unwissenheit gegeben sein mochte, aber in unserer Epoche der Wissenschaft und der Technik nicht mehr am Platze ist. Bei den andern entstammt die Frage der Angst, nicht mehr dem höheren Wesen begegnen zu können, das man als notwendig empfindet, mit dem man sprechen möchte, das man zu lieben verlangt, das aber schweigt und sich nicht zeigt. Die Abwesenheit Gottes ist für die einen Menschen eine Entlastung, für die andern eine Not, für alle ein Rätsel.

Das Problem ist nicht neu. Das Mysterium des zugleich anwesenden und abwesenden Gottes, der sich bemerkbar macht, sich aber nicht zeigt, hat den Menschen von jeher verwirrt. Das Volk der Bibel blieb davon nicht verschont. Sein ganzes religiöses Abenteuer liegt in diesem qualvollen Suchen nach einem Gott, der sich ihm anbietet, nicht aber sich umfangen läßt. Das Ringen Jakobs mit dem Engel, das Anspannen aller Kräfte, um den Ungreifbaren in den Griff zu bekommen, hebt immer von neuem an: «Ich lasse dich nicht, bevor du mich gesegnet hast... Gib mir deinen Namen kund!» (Gn 32,27. 30). Diesen schwierigen Kampf hat der Gott der Bibel gewollt, um sein Volk zu erziehen. Er hat sich verborgen, um sich finden zu lassen. Der Mensch mußte einen weiten Weg zurücklegen, bis er, von oben geführt und gestärkt, nach und nach die Pfade des Glaubens, des Gehorsams, der Liebe entdeckte, die ihn zur wahren Gottesbegegnung in Jesus Christus führen.

Die Fragen, mit denen sich die Menschen der Bibel abquälen mußten, waren nicht mit den unsern identisch, und die von ihnen gefundenen Lösungen gelten nicht ohne weiteres auch für uns. Im Grunde aber war es die gleiche Angst, und die von Gott gewiesenen Wege, um aus ihr herauszukommen, sind von dauernder Geltung. Darum ist der Mensch von heute gut beraten, wenn er wiederum nach der Heiligen Schrift greift, worin er seine Ausweglosigkeit von neuem entdeckt und die ewig gültigen Weisungen vernimmt, die ihm behilflich sein können, aus dem Engpaß herauszufinden. Dazu will ihn das vorliegende Heft von «Concilium» anregen.

Die ersten beiden Aufsätze heben die göttliche Dialektik der Anwesenheit und Abwesenheit hervor, wie sie sich im Lauf der biblischen Geschichte (Aufsatz 1) und in der Wortoffenbarung (Aufsatz 2) äußert. Daß Gott sein Volk führt, es bestraft, es befreit, ist die Überzeugung aller, der grundlegende Glaube an den Rettergott des Exodus. Und doch, wie dunkel, wie scheinbar unfolgerichtig sind diese göttlichen Initiativen! Warum macht Gott es dem auserwählten Volk und den Gerechten so schwer? Warum geht es den Feinden und den Gottlosen so gut? Fürwahr, seine Wege sind nicht unsere Wege (vgl. Is 55,8)! Wohl spricht er zu Auserwählten, zu den Propheten, die seine Botschaft dem Volk übermitteln, doch wie vieles bleibt auch hier dunkel! Weiß man überhaupt je, ob wirklich er es ist, der da spricht? Und sind nicht gerade die unanfechtbarsten Botschaften auch die verwirrlichsten?

Um diese Situation zu verstehen, fragt sich der Mensch der Bibel, warum die Kreatur ihrem Schöpfer so entfremdet ist. Eine erste Antwort (Aufsatz 3) wird ihm im tiefsten Grund seines Gewissens gegeben: Er ist Sünder und hat sich durch seine Rebellion vom dreimal heiligen Gott entfernt. Wohl kann er sich dem nahen, den er aus seinem Leben vertrieben hat und der ihn aus seinem Paradies verjagt hat, aber er muß bereuen und auf die barmherzige Verzeihung warten, die allein ihm die verlorene Gegenwart Gottes zurückzugeben vermag. Und der gütige Gott verspricht ihm dies. Doch damit sind nicht alle Probleme gelöst. Selbst Gerechte wie Job fühlen sich Gott fern. Darum gibt Gottes Geist eine weitere Antwort: Der Schöpfergott übersteigt den Menschen seiner ganzen Transzendenz nach. Niemand kann Gott schauen und dabei am Leben bleiben (vgl. Ex 33,20). Zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen liegt ein Abgrund. Dieser kann nur überbrückt werden, wenn der Allerhöchste sich herabneigt, sich zugänglich macht und schließlich den Menschen zu sich hinaufhebt. Auch dies verspricht Gott. Die Bibel ist voller Verheißungen und Initiativen, welche die Begegnung anbahnen. Gott wird kommen, und er kommt. Er und seine Gesandten nehmen zu diesem Zweck die verschiedensten Gestalten an: Wort, Geist, Weisheit, Messias, Knecht, Menschensohn – dies alles sind Ausdrücke, worin sich seine Gegenwart ankündigt.

Diese Verheißungen und Initiativen erreichen in Jesus Christus ihr Ziel. Durch seine Person und sein Werk legt Christus die Brücke über den doppelten Abgrund, der den Menschen von Gott

trennte. Er ist der Heilbringer, der die Wunden des Sünders mit seinem Blute wäscht und dem verlorenen Sohn wiederum Zugang zum Vater verschafft. Er ist das fleischgewordene Wort und läßt das Antlitz des Vaters nah und ansichtig werden. «Philippus, wer mich sieht, sieht den Vater» (Jo 14,9).

Unsere Zeitschrift wird später in einer Sondernummer über die Christologie sich in die Frage vertiefen, was die Inkarnation für das Sein und das Wissen Christi mit sich bringt. Darum fassen wir hier nur zwei besondere Aspekte dieser Begegnung zwischen Gott und dem Menschen in Jesus Christus in den Blick: die liebende Gegenwart des mitfühlenden Vaters, wie sie in den Machttaten Christi zum Ausdruck kommt (Aufsatz 5), und die in Christus geschehene Offenbarung des schöpferischen und neuschöpferischen Bildes Gottes, das in den erlösten Menschen die durch die Sünde verlorene Adoptivkindschaft wiederherstellt (Aufsatz 6).

Jedem Menschen, der seine Fehler bereut und sich in vertrauendem Glauben Gott hingibt, wird Gottes Gegenwart von neuem angeboten. Gott wohnt in ihm durch den Geist seines Sohnes (Aufsatz 7). Durch den Glauben und die Sakramente des Glaubens begegnet dieser Mensch Gott mit Seele und Leib, mit seinem ganzen Wesen. Hienieden geschieht dies noch in der Dunkelheit des Glaubens, der mit der Pein der Abwesenheit ringt, doch in der Gewißheit, die für die unmittelbar bevorstehende Anwesenheit Gottes bürgt. Und durch den Christen, durch alle Christen, welche die Kirche bilden, wird der Welt, der ganzen Schöpfung die Anwesenheit Gottes von neuem angeboten in der Frohbotschaft und der Heiligung aller zeitlichen und materiellen Werte (Aufsatz 8).

Dies sind die Antworten, welche die Bibel auf die Angst vor der Abwesenheit Gottes gibt. Sie sind von bleibender Gültigkeit (Aufsatz 9). Der Stolz auf die Wissenschaft, die Berauschung durch die Technik, die Anthropozentrik, die den Menschen durch seine eigene Anwesenheit blendet – alle diese modernen Idololatrien sind nur die neuen Gesichter eines ewigen Problems. Ohne Furcht vor dem Fortschritt einer Welt, die sich in einer gewaltigen Evolution befindet, vielmehr diesen nutzend und im Dienst eines besseren Lebens nach Kräften fördernd, kann und soll der Christ in Jesus Christus darin die Anwesenheit Gottes finden und zur Herrschaft bringen, der nur scheinbar abwesend, in Wirklichkeit aber all denen ganz nahe ist, die ihn demütig, gläubig und liebend suchen. Diese Anwesenheit Gottes, die dem Menschen die Vereinigung mit Christus verschafft, wird machtvoll zum Ausdruck gebracht in zwei paulinischen Formeln, in die sich das Bulletin vertieft: «Christus in uns» und «wir in Christus».

PIERRE BENOIT
ROLAND MURPHY
BAS VAN IERSEL

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Roland de Vaux

Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Geschichte nach dem Alten Testament

Der Mensch der Bibel hatte die Überzeugung, daß Gott in seiner Geschichte und in der seines Volkes zugegen sei und wirke. Er wußte aber auch aus Erfahrung, daß Gott in der Geschichte verborgen bleibt und zuweilen sogar darin nicht zugegen zu sein scheint. Damit sind die beiden Teile unseres Aufsatzes gegeben.

I. GOTT IST IN DER GESCHICHTE ANWESEND

1. Gott greift in die Geschichte ein

Gott greift in die *Geschichte der Einzelmenschen* ein. Er ruft Abraham an und befiehlt ihm, Mesopotamien zu verlassen und nach Kanaan überzusiedeln (Gn 12,1–5); er ist «mit» Jakob während dessen Aufenthaltes bei Laban (Gn 28,30; vgl. 31,5.42); er befiehlt Jakob, nach Kanaan zurückzukehren (Gn 31,3); er heißt ihn, nach Ägypten hinunterzugehen (Gn 46,3): in Kanaan wie in Ägypten wird er «mit ihm» sein. Gott beruft Moses (Ex 3), dessen ganzes Leben fortan von den göttlichen Weisungen bestimmt sein wird, bis Gott ihm Einhalt gebietet durch den Tod an der Schwelle des verheißenen Landes (Dt 32,49–50; 34,4). Zur Zeit der Richter erweckt Jahwe für Israel Befreier (Ri 3,9.15; 6,14); sein Geist läßt sich auf sie nieder (Ri 3,10; 6,34; 11,29; 14,6.19; 15,14). Gott erwählt Saul, den ersten König Israels (1 Sam 9,16; 10, 17–26), verwirft ihn sodann (1 Sam 13,14) und setzt David, der von Gott erwählt ist (Ps 78,70; 89,4), an dessen Stelle (1 Sam 16,1–13). Wenn trotz der Intrigen des Hofes Salomon die Nachfolge Davids antreten kann, so geht dies auf den Willen Jahwes zurück (1 Kg 2,15). Im Namen Jahwes beruft ein Prophet Jeroboam zur Königsherrschaft (1 Kg 11,29ff); ein anderer Prophet verkündigt Basa, daß er von Jahwe zum König eingesetzt worden sei (1 Kg 16,6); ein anderer salbt Jehu im Namen Jahwes (2 Kg 9,3). Die Propheten werden von Gott berufen, der zu Samuel spricht (1 Sam 3), Amos von seiner Herde wegholt (Am 7,15), Isaias und Ezechiel in seiner schreckenerregenden Majestät erscheint (Is 6; Ez 1), Jeremias in seinen Dienst zwingt (Jr 1,4–10), den widerstrebenden Jonas zu seiner Aufgabe zurückführt.

Gott greift in die *Geschichte Israels* ein. Die Berufung von Einzelpersonen hat zum Ziel, sie mit einer Sendung beim Volk zu betrauen. Die Propheten sind die Übermittler des Gotteswortes. Der König ist der Vasall Jahwes, welcher der wahre König Israels ist (1 Sam 12,12; vgl. 8,7). Moses wird dazu bestimmt, das Volk aus Ägypten herauszuführen, ihm am Sinai das Gesetz mitzuteilen und es an die Pforten Kanaans zu geleiten. Es gibt also Boten und Willensvollstrecker Gottes; der eigentlich Handelnde aber ist Jahwe. Bei der Befreiung aus Ägypten «hat er Roß und Reiter ins Meer geworfen» (Ex 15,21); in der Wüste hat er das Wasser (Ex 15,25; 17,1–8; Nm 20,1–11), das Manna und die Wachteln (Ex 16; Nm 11) verschafft. «Jahwe ist ein Krieger» (Ex 15,3), der Herr des Kampfes (1 Sam 17,45). Einst war ein «Buch der Kriege Jahwes» vorhanden (Nm 21,14), das nun verschollen ist; bis zur Zeit Davids aber galten die Kriege Israels als von Jahwe unternommen, geführt und gewonnen. In diesem Licht werden die Eroberung Kanaans unter Josue, die Kriege der Richter, die Kämpfe gegen die Philister dargestellt. Israel ist «ein Siegervolk durch Jahwe» (Dt 33,29). Mit der Einsetzung der Monarchie wird der Krieg entsakralisiert, aber man schreibt weiterhin den Sieg Jahwe zu (2 Sam 8,6.14; 1 Kg 20,13.28; 22,6.12; 2 Kg 3,18). Als Sennacherib sich schon der befestigten Städte Judas bemächtigt hat, kündigt Isaias an, Jahwe werde Jerusalem retten (Is 37,33–35).

Denn Jerusalem ist «die Stadt Jahwes» (Is 60,14), der Ort, den er sich erwählt hat, um daselbst seinen Namen wohnen zu lassen (Dt 12,11; 14,23 usw.). Der Gott des Sinai hat seinen Berg verlassen (Dt 33,2; Ri 5,4; Hab 3,3); er hat von Lager zu Lager sein Volk begleitet (1 Sam 7,6); die Bundeslade war das Sinnbild seiner unsichtbaren Gegenwart (Nm 10,34–35). Mit der Bundeslade ist er in den Tempel, den Salomon ihm erbaut hat, eingezogen und wohnt daselbst im Dunkel des *debîr* (1 Kg 8,10–12).

Doch Gott greift in die Geschichte nicht nur einzig deshalb ein, um zu helfen. Der Heilbringer ist auch der Richter. Er «besucht» (*pâqâd*) Sara und auch Anna und verheißt ihnen einen Sohn (Gn

21,1; 1 Sam 2,21); er «besucht» das Volk, um es zu befreien (Gn 50,24; Ex 4,31); er «besucht» aber auch den Sünder oder das rebellische Volk, um es zu bestrafen und Rache zu üben (Am 3,2.14 und immer wieder bei den Propheten). Jahwe ist es, der Saul verwirft (1 Sam 15, 26), das Haus Jeroboams (1 Kg 14,10) und sodann das des Basa (1 Kg 16,4) und das des Achab (2 Kg 9,7–9) vernichtet, den Untergang des Reiches Israel beschließt (2 Kg 17,22–23) und sodann den des Reiches Juda (2 Kg 23,27; 24,20).

Gott greift auch in die *Geschichte der andern Völker* ein. Er, der Israel aus Ägypten nach Kanaan geführt hat, ließ auch die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir kommen (Am 9,7). Ägypten ist sein Volk, und Assyrien ist das Werk seiner Hände (Is 19,25). Er hat Kyros bei seinem Namen gerufen, ihn zu seinem Gesandten und Willensvollstrecker gemacht (Is 41,25; 44,28; 45,1–3). Jahwe ist es aber auch, der die Missetaten von Damaskus und die der Philister, der Phöniker, der Edomiter, Ammoniter und der Moabiter bestraft (Am 1,3–2,3), den König von Babylon heimsucht, wie er Assyriens König heimgesucht hat (Jr 50, 18), und der die Städte, Fürstentümer und Großreiche zerstört von Ägypten und Babylonien bis zum fernen Elam (Jr 46–51).

2. Gott lenkt die Geschichte

Diese Eingriffe in den Ablauf der Geschichte der Einzelpersonen und der Völker geschehen nicht zufällig. Gott lenkt die Geschichte. Bevor seine Taten geschehen, werden sie angekündigt. Auf die Drohungen folgen die Strafen; die Verheißungen werden nicht zurückgenommen, bis sie sich erfüllt haben.[1] Abraham wird ein Sohn versprochen (Gn 15,4; 17,19–21; 18,10), und Sara gebiert Isaak (Gn 21,1–2). Je weiter die Geschichte voranschreitet, desto umfangreicher werden die Verheißungen und Erfüllungen. Die Nachkommen Abrahams werden Sklaven in Ägypten sein, aber Jahwe wird sie befreien (Gn 15,13–14); Gott wird mit den Söhnen Jakobs sich nach Ägypten hinunterbegeben, sie aber auch wieder von dort heimgeleiten (Gn 46,4). Der Bund mit Abraham führt zur Befreiung unter Moses. Diese ist aber bloß eine erste Etappe. Jahwe befreit das Volk, um es in ein Land zu geleiten, das von Milch und Honig träufelt (Ex 3,8) und dessen Bewohner er vertreiben wird (Ex 34,11). Dies ist das Land, das den Vätern verheißen worden war (Gn 12,7). Zur Zeit Salomons, als die letzten kananäischen Enklaven aufgehoben worden waren und David ein Reich gegründet hatte, beschreibt der Jahwist die Geschichte seines Volkes von der Berufung Abrahams an bis zur Landnahme in Kanaan als ein Geschehen, worin die Verheißungen sich überreich erfüllten.[2]

Doch auf die glorreichen Zeiten von David und Salomon folgen traurige Tage. Das Reich löst sich auf, die Königsherrschaft wird geteilt, die Aramäer sind siegreich, Assyrien annektiert einen Teil des Reiches Israel, bemächtigt sich sodann Samarias und deportiert dessen Bewohner, das Reich Juda wird von Sennacherib verwüstet, schließlich legen die Babylonier Jerusalem in Trümmer und führen den besten Teil des Volkes in die Gefangenschaft. Auch dies sind Taten Gottes; seine Verheißungen bleiben bestehen, aber die Missetaten des Volkes und seiner Herrscher rufen nach seiner Intervention als Richter. Bei den Propheten läuft parallel zum Thema der Verheißung und der Erfüllung das der Drohung und der Bestrafung. Am Ende dieser Periode erzählt der Deuteronomist im Buch Josue bis zum Ende des Buches der Könige die Ereignisse von der Landnahme bis zum Exil und entwickelt dabei eine «in Wellenlinien verlaufende» Theologie der Geschichte.[3] Sie wird dargelegt zu Beginn des Buches der Richter (Ri 2,11–19): Die Perioden der Unterdrückung und des Friedens, die unglücklichen und die glücklichen Zeiten lösen einander ab, je nachdem das Volk sündigt oder Buße tut. Der Beweis dafür wird in der ganzen Geschichte der Könige weiter geführt. In den Reflexionen über den Untergang des Reiches Israel (2 Kg 17) wird die These mit aller Deutlichkeit vertreten. Doch die Verheißungen Gottes verwirklichen sich weiterhin im Fortbestehen der davidischen Dynastie, und das große Geschichtswerk des Deuteronomisten schließt mit der Freilassung Jojakins, die ein Vorzeichen für das Ende der Gefangenschaft und einen Schimmer des Heils bedeutet (2Kg 25,27–30). Deutero-Isaias kündigt das Ende der Verbannung an: Jahwe, der die Babylonier zum Kampf gegen Jerusalem aufgeboten hatte, wird nun Babylonien den Händen des Kyros ausliefern, den er erwählt hat, um die gefangenen Israeliten zu befreien (Is 44,28). Dies wird ein neuer Exodus, ein neuer Einzug in das verheißene Land sein, viel wunderbarer noch als das, was einst geschah (Is 43,14–21; 49,8–12; 52,7–12). Und Kyros unterzeichnet das Dekret, das die Rückkehr nach Jerusalem erlaubt, «damit das Wort in Erfüllung gehe, das Jahwe durch Jeremias ausgesprochen hatte» (Esr 1,1; vgl. Jr 25,12).

Dieser Glaube an die handelnde Gegenwart

Gottes in der Geschichte könnte dazu verleiten, dem Menschen einen nur minimen oder überhaupt keinen Anteil an den Angelegenheiten der Welt zuzusprechen und so einer Art Quietismus zu verfallen. In gewissen Texten tritt denn auch diese Gefahr zutage. Der Bericht über den Auszug aus Ägypten, worin die Intervention Gottes über die ganze Geschichte des Volkes entscheidet, legt Moses die Worte in den Mund: «Der Herr wird für euch streiten, und ihr dürft ruhig zusehen» (Ex 14,14). Dies ist auch die Perspektive, in der der Chronist die Geschichte von neuem schreibt, denken wir zum Beispiel an den Bericht über den Krieg gegen Ammon, Moab und Edom (2 Chr 20), worin Vers 17 an Ex 14,14 anklingt: «Nicht ihr habt hier zu streiten. Paßt auf, steht still! Dann seht ihr die Hilfe, die der Herr euch zuteilwerden läßt». Viele andere Texte aber, besonders manche ältere Texte, stellen nicht nur die Hilfe Gottes, sondern in Verbindung damit auch den Anteil des Menschen ins Licht. Diese Doppelkausalität[4] tritt im Triumphgesang der Debora (Ri 5) und im Bericht über die Feldzüge Gideons zutage (Ri 7). Die großangelegte Geschichte der Nachfolge auf dem Thron Davids (2 Sam 9–20; 1 Ri 1–2) läßt nur Menschen handelnd auftreten, hat aber die Prophetie Nathans (2 Sam 7, 5–16) zum Vorspruch, worin Gott den Nachkommen Davids den Thron verheißt, und sie endigt mit dem Wort des Adonias, daß die Königswürde Salomon zufalle, «denn von Jahwe ist sie für ihn bestimmt worden» (1 Kg 2,15).

3. Parallelen im alten Orient

Die andern Völker des alten Orients haben ebenfalls geglaubt, daß ihre Götter in die Geschichte eingriffen, und außerbiblische Texte bieten auffallende Parallelen zu Aussagen der Bibel.[5] Ich führe nur ein paar Beispiele an. In unmittelbarer Nähe des Landes Israel schreibt Mesa, der König von Moab, seine Erfolge und Niederlagen dem Gott Kamoš zu: Kamoš «errettete mich von all meinen Drängern und ließ mich meine Lust sehen an allen meinen Feinden. Omri war König über Israel und hatte Moab lange Zeit gedemütigt, denn Kamoš war erzürnt über sein Land... Und Kamoš sprach zu mir: ‹Auf, nimm Nebo von Israel fort!›... Und der König von Israel hatte Jahaṣ erbaut und wohnte darin während seines Feldzuges gegen mich. Da vertrieb ihn Kamoš vor mir... Kamoš sprach zu mir: ‹Steige herab und bekämpfe Ḥawroñan!› Da stieg ich hinab... Und Kamoš wohnte in ihr in meinen Tagen».[6]

Jahwe ist es, der Kanaan und dessen Bewohner in die Hände Israels überliefert hat (Jos 2,24). Ganz im gleichen Sinn sagt Tušratta, König von Mitanni: «Als die Feinde nach meinem Land kamen, gab Tešub, mein Herr, sie in meine Hand, und ich schlug sie».[7] Nabuchodonosor sagt: «Ich habe die zahlreichen Völker, die Marduk, mein Herr, meinen Händen ausgeliefert hat, zu Untertanen Babylons gemacht».[8] Die Könige von Assyrien ziehen auf Geheiß ihres Gottes in den Krieg und legen ihm bei ihrer Rückkehr über ihre Siege Rechenschaft ab, weil er mit ihnen gekämpft hat. Auch wenn sie noch so stolz sind, anerkennen sie doch die Doppelkausalität, das menschliche und göttliche Wirken in der Geschichte. Salmanassar III. unterbricht den Bericht über seine Feldzüge und sagt: «Zu diesem Zeitpunkt habe ich der Majestät der großen Götter gehuldigt und für die Nachwelt die Heldentaten von Assur und Schamasch verherrlicht, indem ich eine Bildsäule errichtete, die mich als König darstellt, und ich habe darauf mein heldenhaftes Verhalten und meine Taten im Kampf beschrieben».[9] Asarhaddon erzählt, wie er die Revolte seiner Brüder gebrochen hat: «Die Furcht vor den großen Göttern, meinen Herrn, warf sie nieder. Den Ansturm meiner gewaltigen Feldschlacht sahen sie und wurden wie von Sinnen. Ištar, die Herrin des Kampfes und der Feldschlacht, die mein Priesteramt liebt, trat mir zur Seite, und ihren Bogen zerbrach sie, ihre festgefügten Schlachtreihen löste sie auf».[10]

Zur Zeit einer großen Hungersnot wendet sich David an Jahwe und vernimmt von ihm, daß dies die Strafe dafür sei, daß Saul den Eid, den er den Gabaoniten geleistet hatte, gebrochen habe; David stimmt Jahwe zum Frieden, indem er den Gabaoniten die Wiedergutmachung gewährt, die sie fordern (2 Sam 21,1–14). Unter Mursili II. sucht eine Pest das Hethiterreich heim. Mursili befragt die Orakel, die ihm mitteilen, daß ein von seinem Vater verübter Eidbruch den Zorn des Gewittergottes hervorgerufen habe; Mursili gesteht die Missetat seines Vaters und fleht den Gott an, wiederum gnädig zu sein.[11]

Die Götter lenken die Geschichte nach einem Plan, den sie ausführen, den sie aber auch abändern können. Sennacherib hatte Babylon zerstört und den Marduktempel dem Erdboden gleichgemacht. Doch sein Nachfolger Asarhaddon erklärt, daß dies eine Strafe war, die Marduk selbst über die Einwohner Babylons um deren Sünden willen verfügt hatte. Der Gott hatte eine Strafdauer von siebzig Jahren angesetzt. Doch Marduk ist barm-

herzig – sein Grimm dauert nur einen Augenblick – und so ordnet er schon im elften Jahr die Wiederherstellung der Stadt an.[12] Dieser Text klingt nicht nur an die Aussage «Jahwe ist langmütig» von Ex 34,6, Nm 14, 18 und an die siebzig Jahre von Jr 25,11; 29,10 an, sondern erinnert vor allem an die Deutung, die die Bibel über den Untergang Jerusalems und die Rückkehr aus der Verbannung gibt: zuerst hat Jahwe an seinem Volk Gericht und sodann Barmherzigkeit geübt.

4. Spezifische Besonderheiten der biblischen Auffassung

Trotz allem, was es mit dem Milieu des Alten Orients gemeinsam hat, weist das Denken über die Gegenwart Gottes in der Geschichte des Alten Testaments arteigene Züge auf, die sich aus der Besonderheit der Religion Israels ergeben. Zunächst aus seiner Gotteslehre. Jahwe ist der einzige Gott; er teilt sich mit keinem andern in die Oberherrschaft über das Universum, das er geschaffen hat und leitet. Dieser strenge Monotheismus eint die Geschichte im Raum und in der Zeit. Sie wird zur Geschichte der Beziehungen Gottes zur Welt von deren Ursprung bis zu deren Vollendung. Auch ist Jahwe ein Gott, der den Menschen viel näher steht als die Götter der Heiden: «Wo ist ein so großes Volk, dem Gott so nahe ist, wie der Herr, unser Gott?» (Dt 4,7).

Vor allem aber:[13] Dieser lebendige Gott hat sich mit Israel ganz besonders eingelassen; er hat es unter allen Völkern erwählt, um es zu seinem Volk zu machen. Diese Lehre über die Erwählung und den Bund ist zur Mitte des Glaubens von Israel geworden: Jahwe ist der Gott Israels, und Israel ist sein Volk. Doch diese gegenseitige Beziehung steht nicht außerhalb der Zeit, liegt nicht in einer mythischen Vergangenheit. Sie ergibt sich aus einer Intervention Gottes in die Geschichte, aus der Befreiung aus Ägypten, und dieses Ereignis gibt der ganzen Geschichte, der von vorher und der von nachher, ihren Sinn. Es wurde vorbereitet durch die Berufung Abrahams und durch die Verheißungen an die Väter. Und es ist auch kein Endpunkt, sondern ein Beginn. Der Bund ist nicht ein zeitlich begrenztes Faktum der Vergangenheit, sondern eine Wirklichkeit, die weiterdauert und nunmehr die ganze Geschichte bestimmt. Im übrigen alten Orient erstrecken sich die Pläne der Götter nur auf eine kurze Reihe von Ereignissen.

Weil Israel das Volk Jahwes ist, ist es diesem seinem Gott Gehorsam schuldig. Wenn es treu bleibt, wird es gesegnet; wenn es sich auflehnt, wird es bestraft. Wie wir sahen, findet sich diese «in Wellenlinien verlaufende» Philosophie der Geschichte auch bei andern Völkern des Orients. Da aber die Auserwählung fortdauert und der Bund wiederhergestellt werden kann, nachdem er von Menschen gebrochen wurde, und da die Gaben Gottes unwiderruflich sind, wird schließlich das Gute den Sieg davontragen, und diese Wellenbewegungen der Geschichte steuern einem Ziele zu, obwohl dieses erst am Ende der Zeit des Menschen erreicht wird. Der mit den harten Realitäten der Geschichte konfrontierte Glaube an den in der Geschichte präsenten Gott ist die Wurzel der Hoffnung auf die Zukunft und der Eschatologie. Zusammen mit dem Monotheismus und der Lehre über die Auserwählung und den Bund bildet der Messianismus einen ausschließlich der Religion Israels eignenden Wesenszug.

5. Der in der Geschichte anwesende Gott und der Glaube Israels

Diese Interventionen Gottes in der Geschichte bilden die Grundlage des Glaubens des Volkes Israel. An erster Stelle steht dabei der große Rettungsakt der Befreiung aus Ägypten. Der Bericht hierüber schließt mit den Worten: «Da sah Israel die Großtat, die der Herr an Ägypten getan. Und das Volk fürchtete den Herrn und vertraute dem Herrn und seinem Diener Moses» (Ex 14,31). Die Behauptung «Jahwe hat Israel aus Ägypten herausgeführt» bildet das kürzeste und häufigste Glaubensbekenntnis. Es kehrt zu allen Zeiten wieder, angefangen von den ältesten Schichten des Pentateuch bis zu den letzten Schriften des Alten Testaments, in allen Literaturformen und bei den verschiedensten Umständen. Auch die ausführlicheren Glaubensbekenntnisse sind immer noch geschichtliche Zusammenfassungen. Bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte mußte jedes Jahr jeder Israelit sagen: «Ein umherirrender Aramäer war mein Vater; der zog hinab mit wenig Leuten nach Ägypten und ward daselbst zu einem großen, starken und zahlreichen Volke. Aber die Ägypter mißhandelten uns und bedrückten uns und legten uns harte Arbeit auf. Da schrieen wir zu dem Herrn, dem Gott unsrer Väter, und der Herr erhörte uns... und führte uns heraus aus Ägypten mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, unter großen Schrecknissen, unter Zeichen und Wundern, und brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, ein Land, das von Milch und Honig fließt» (Dt 26,5–9; vgl. Dt 6,20–24). Dem Bundes-

schluß zu Sichem geht eine Schilderung all dessen voraus, was der Herr für sein Volk getan hat (Jos 24,2–3).

Dieser Glaube an die Gegenwart Gottes in der Geschichte drückt sich auch im Kult aus. Die Feste Israels sind Tage des Gedenkens an die Heilstaten Jahwes. Die Passahfeier, ein altes Frühlingsfest der Nomaden, war zeitlich mit dem Auszug aus Ägypten zusammengefallen. Nach der Niederlassung in Kanaan wurden das Passahfest und das Fest der ungesäuerten Brote im Frühling gefeiert; die beiden Feste dienten dazu, die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten wachzuhalten (Ex 23,15; 34,18; Dt 16,1.3.6 und insbesondere Ex 12,24–27). In späterer Zeit machte man das Laubhüttenfest zu einer Gedenkfeier an den Aufenthalt in der Wüste (Lv 23,43) und das Wochenfest zu einem Gedenken an den Sinaibund (vielleicht schon in 2 Chr 15,10).

Infolge der Bedeutung, welche die Eingriffe Gottes in die Geschichte für den Glauben und für ihren Ausdruck im Kult hatten, nahmen die Berichte über die Ereignisse transhistorische Dimensionen an. Zur Zeit des Auszugs aus Ägypten muß ein Ereignis eingetreten sein, das der moderne Geschichtsforscher nicht im einzelnen feststellen kann, das er aber zugeben muß, da ohne ein solches entscheidendes Ereignis der Glaube Israels und seine Existenz als Volk sich nicht erklären lassen. Es war ein Befreiungsgeschehen, worin die von Moses angeführte Gruppe die Hand ihres Gottes erkannte. Als die Erinnerung daran sowie der Jahweglaube zum gemeinsamen Besitz von «ganz Israel» geworden war, wurde das Ereignis zum ersten Akt des Nationalepos, sein wunderbarer Charakter wurde noch stärker betont (Ex 14), und es animierte zum Triumphlied von Ex 15, zu der schwungvollen Lyrik der Psalmen 78, 105 und 135 sowie zu der langen Paraphrase von Weish 10,15–11,21; 16–19. Die Verbindung dieses Gedenkens mit dem Passahfest hat den Auszug aus Ägypten zu einer liturgischen Feier (Ex 12–13) werden lassen. Wie der moderne Geschichtsforscher vermutet, war die Niederlassung in Kanaan ein langwieriges Unternehmen, das von den verschiedenen Gruppen im Alleingang vorgenommen wurde. Diese Inbesitznahme des Heiligen Landes war jedoch die Einlösung von Verheißungen. Die nationale Überlieferung hat diese Aktionen zu einer Einheit zusammengefaßt, und das Buch Josue stellt sie als eine rasche Eroberung dar, die unter der Leitung des Josue mit der wunderbaren Hilfe Gottes gemeinsam vorgenommen wurde. Dies ist die Gestalt, die der Glaube einer von Gott gelenkten Geschichte gegeben hat.

II. GOTT IST IN DER GESCHICHTE VERBORGEN

1. Gott verbirgt sich in der Geschichte

Doch im Verlauf dieser heiligen Geschichte wechseln Licht und Schatten miteinander ab. Gott verbirgt sich darin ebensosehr, wie er sich darin kundgibt. Parallel zur Anerkennung der rettenden oder strafenden Eingriffe Gottes hat Israel sich allzeit oft die Frage gestellt: «Wo ist Gott? Was tut Gott?» und darauf verschiedene Antworten gegeben – vom Murren des Volkes in der Wüste bis zur Skeptik des Qohelet. Die Israeliten werfen Moses vor, er wolle sie aus Ägypten herausführen, um sie dem Tod auszuliefern (Ex 14,11), sie in die Wüste führen, damit sie hier verhungern und verdursten (Ex 16,3; 17,3). Gott gibt ihnen das Manna; sie werden dessen überdrüssig und heischen Fleisch (Nm 11,4–6); Gott sendet ihnen die Wachteln, und sie fressen sich daran zu Tode (Nm 11,31–34). Sie verstehen nichts. Später, als sie von den Madianiten unterdrückt werden, fragt Gideon den Engel: «Ist der Herr mit uns, warum trifft uns all dies? Wo bleiben all seine Wundertaten, wovon unsere Väter uns also erzählt: ‹Hat uns nicht der Herr aus Ägypten heraufgeführt?› Aber jetzt verstößt uns der Herr» (Ri 6,13). Er erinnert an den grundlegenden Glaubensartikel und stellt ihn in Frage.

Diese Klage Gideons findet ein verstärktes Echo in Psalm 44, der den Siegen der Rechten Gottes, dem, «was unsere Väter uns erzählt haben», die gegenwärtige Not und Verdemütigung des Volkes gegenüberstellt und aufschreit: «Steh auf! Warum schläfst du, Herr? Wach auf!... Auf, komm uns zu Hilfe!» (Verse 24–27; vgl. Ps 77,10–11; 35, 22–23; 59,5). Warum bleibt Gott fern; warum läßt er sich zur Zeit der Not nicht blicken? (Ps 10,1). Bei den Propheten stößt man auf die gleichen qualvollen Fragen. Sie fragen sich zur Zeit des Unglücks: «Ist denn der Herr nicht mehr in Sion? Ist denn sein König nicht mehr dort?» (Jr 8,19). Während des Exils sagt Israel: «Mein Schicksal ist dem Herrn verborgen» (Is 40, 27), und Sion klagt: «Jahwe hat mich verlassen, der Herr hat mich vergessen» (Is 49,14).

Die Psalmisten und Propheten geben zur Antwort: Gott hält sich nur scheinbar fern; sein Fernbleiben ist Strafe für die Missetaten, ruft zur Buße

auf und bereitet neue Heilstaten vor. Gott entfernt sich, damit man zu ihm zurückkehrt; er verbirgt sich, um sich finden zu lassen. Es lag aber die Versuchung nahe, nach andern «Präsenzen» zu suchen, nach der Gegenwart der kananäischen Götter, die man für die Spender der irdischen Güter hielt. Schon vor dem Eintritt in das verheißene Land fällt das Volk zu Baal-Peor ab (Nm 25), und später muß Osee daran erinnern, daß nicht Baal, sondern Jahwe das Getreide, den Wein und das frische Öl schenkt (Os 2, 7.10). Auch war man versucht, sich auf andere Stützen zu verlassen. Die Könige vergessen, daß sie nur Vasallen Jahwes sind, und wähnen, sie machten Geschichte. Sie verlassen sich auf ihre Kriegswagen und ihre Streitpferde und betteln um ein Bündnis mit Assyrien oder Ägypten (Os 5,11; 7,13; 12,2; Is 30,1–7; 31,1–3), während es doch keinen andern Heilbringer gibt als Jahwe (Os 13,4; Is 43,11).

2. Zuweilen scheint Gott sich aus der Geschichte zurückzuziehen

Es kommt selbst vor, daß Gott sich aus der Geschichte zurückzuziehen und sie seinem Plan entgegen verlaufen zu lassen scheint. Josias hatte Juda seine volle Unabhängigkeit von Assyrien zurückgegeben; er hatte einen schönen Teil der assyrischen Provinzen zurückerobert, unter die das Reich Israel aufgeteilt worden war; zugleich hatte er eine tiefgreifende religiöse Reform vorgenommen, die heidnischen Praktiken unterdrückt, den Tempel restauriert, den Kult zu Jerusalem zentralisiert, die Vorschriften des wiederaufgefundenen Deuteronomiums in die Tat umgesetzt und den Bund mit Jahwe erneuert. Nach dieser Reform und in dieser neuen Blütezeit der Nation schloß die erste Redaktion des deuteronomistischen Geschichtsbuches mit einem vorbehaltlosen Lob auf Josias: «Wie er, war vor ihm kein König gewesen, der sich zum Herrn bekehrt hätte, von ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus aller Macht, genau nach Mosis Lehre» (2 Kg 23,26). Seine Erfolge erscheinen als Lohn für diese Treue, als Rechtfertigung der Theologie der Geschichte, die Dt 6,1–3 darlegte und die der deuteronomistische Geschichtsschreiber auf den Bericht über alle Könige Israels und Judas angewandt hatte. Mehr als jeder andere hatte dieser vorbildliche König für sich selbst und sein Volk den Segen Gottes verdient. Doch im Jahre 609 wurde Josias, als er sich dem Pharao Neko entgegenstellen und Assyrien zu Hilfe kommen wollte, am Paß von Megiddo getötet, und Juda fiel unter die Herrschaft der Ägypter. Dies war ein Ärgernis für den Glauben. Die Fortsetzung des deuteronomistischen Geschichtswerkes berichtet über dieses Geschehnis in absichtlicher Knappheit (2 Kg 23,29), und man ging schweigend über diesen Tod hinweg, der nicht zu erklären war, wenn wirklich Gott die Geschichte lenkte.[14]

Dreißig Jahre später wurde Jerusalem von Nabuchodonosor erobert, der Tempel zerstört, das Volk deportiert. Dies war für den Glauben Israels eine noch härtere Prüfung. Der wirkliche Verlauf der Geschichte schien alles scharf zu dementieren: die religiöse Auffassung, die man von der Geschichte hatte, die wiederholten Heilsverheißungen, die ewige Fortdauer der Auserwählung und des Bundes, den Glauben an die Unverletzbarkeit Jerusalems als der Stadt Jahwes und des Tempels als des Hauses Jahwes. Es ließ sich daraus der Schluß ziehen, daß Jahwe seinen Verheißungen zuwidergehandelt und sein Volk verlassen habe. Die «Klagelieder» schildern den schmerzlichen Kontrast zwischen der verwüsteten Stadt und dem herrlichen Bild, das man von Jerusalem in Erinnerung hatte: «Ist das die Stadt, von der man sagte, sie sei der Schönheit Krone, der ganzen Erde Lust?» (Klgl 2,15; vgl. Ps 48,3). Doch sie geben darauf die theologische Lösung:[15] auch dieser Untergang ist eine Tat Gottes, der die Untreue der rebellischen Stadt bestraft, aber er hat sie nicht für immer verworfen (Klgl 3,31–33), und die Klageschrift schließt mit einem Gebet und Segenswunsch (Klgl 5,21–22).

Die «Heilsgeschichte», von der man soviel spricht, ist eine Schau nach rückwärts. Der Plan Gottes in der Geschichte und sein Sinn treten erst zutage, wenn dieser Plan verwirklicht ist. Das Alte Testament erzählt häufiger eine «Geschichte des Gerichts», eine «Unheilsgeschichte», und die Kontinuität des Heilsplanes Gottes tritt nur darin ins Licht, daß die Verheißungen sich in dem von Jesus Christus gebrachten Heil erfüllen. Diejenigen, die sich auf den windungsreichen Pfad der Geschichte eingelassen hatten, marschierten im Glauben und in der Hoffnung. Wir, die in der neuen, von der Auferstehung eröffneten Zeit der Geschichte leben, müssen es machen wie unsere Väter im Alten Testament: im Vertrauen darauf, daß Gott die Geschichte weiterhin lenkt, sollen wir nach Kräften dazu beitragen, daß schließlich sein Reich erbaut wird.

[1] Vgl. bes. W. Zimmerli, Verheißung und Erfüllung: Evang. Theol. 12 (1952/53) 34–59 = C. Westermann (Hrg.), Probleme alttestamentlicher Hermeneutik (München ²1963) 64–101.

[2] Dazu und zum Folgenden vgl. auch M. Burrows, Ancient Israel: R. C. Dentan (Hrg.), The Idea of History in the Ancient Near East (London 1955) 99–131.

[3] Der Ausdruck stammt von G. Goossens, La philosophie de l'histoire dans l'Ancien Orient: Sacra Pagina I (1959) 242–252.

[4] I. L. Seeligman, Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken: Theol. Zeitschr. 19 (1963) 385–411.

[5] B. Albrektson, History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (Lund 1967).

[6] K. Galling, Textbuch zur Geschichte Israels (Tübingen ²1968) 52 f.

[7] J. A. Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln (Leipzig 1907), Nr. 17, 32–34, S. 133.

[8] S. Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften (Leipzig 1912) Nebukadnezar Nr. 9, III, 18–20.

[9] H. Greßmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlin-Leipzig ²1926) 340.

[10] Ebd. 357.

[11] J. B. Pritchard (Hrg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (Princeton ²1955) 289.

[12] D. D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia II (Chicago 1927) §§ 642–643.

[13] H. Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament: Zeitschrift für Theologie und Kirche 55 (1958) 127–145.

[14] S. B. Frost, The Death of Josiah. A Conspiracy of Silence: Journal of Biblical Literature 87 (1968) 369–382.

[15] N. K. Gottwald, Studies in the Book of Lamentations (London 1954) 47–62; B. Albrektson, Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations (Lund 1963) 214–239.

Übersetzt von Dr. August Berz

ROLAND DE VAUX

geboren am 17. Dezember 1903 in Paris, Dominikaner, 1929 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und am Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie, der Bibelwissenschaft und Magister der Theologie. Er ist Professor für alte Geschichte Israels und palästinensische Archäologie an der École biblique in Jerusalem, deren Direktor er von 1945 bis 1965 war. Er ist Herausgeber der Bibel von Jerusalem, der «Collection des Études Bibliques» und der «Cahiers de la Revue Biblique». Er veröffentlichte u.a.: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 2 Bände (Freiburg i. Br. 1960/62).

Dennis McCarthy

Gottes Anwesenheit und das Wort des Propheten

In Ex 12,12 ist es Gott selbst, der die Ägypter vernichtet und Israel errettet. In einer noch älteren Überlieferung über das gleiche Ereignis, in Ex 12,23, ist es ein geheimnisvolles Wesen, der Verderber, der dabei als Willensvollstrecker oder Machtorgan Jahwes handelt. Dieser Verderber ist zweifellos ein Überrest eines weit zurückreichenden Glaubens an böse Mächte, welche die jungen Lämmer bedrohen. In der Weisheit Salomons (18,14–16) lesen wir über das gleiche Ereignis: «Während tiefes Schweigen alles rings umher umfing, die Nacht inmitten ihres schnellen Laufes war, sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel her, vom Königsthron, gleich wie ein wilder Krieger... Ein scharfes Schwert in seinen Händen, stellt es sich auf und erfüllt alles mit dem Tode.» Doch wirkte Gottes Wort nicht nur zerstörerisch. Die bekannteste Aussage über die Macht dieses Wortes ist die großartige Schilderung in Gn 1,1–2. 4a, wo das bloße göttliche *Fiat* bewirkt, daß das ganze gewaltige Panorama der Schöpfung sich entfaltet. Obwohl diese Aussage älter ist als der Text aus dem Buch der Weisheit, so ist ihre Form, wie sie in unserer Bibel vorliegt, relativ neu. So zeichnet sich in etwa die Entwicklung ab: der Glaube, daß Gottes Macht und Präsenz sich nicht nur in ihm selbst oder in personifizierten Willensvollstreckern findet, sondern auch in seinem Wort.

Der Glaube an die Macht des Wortes ist uralt. Im dritten Jahrtausend vor Christus sprachen die Priester von Memphis von der Schöpfungsmacht des Wortes (eigentlich «der Zunge») ihres Gottes Ptah. Wahrscheinlich war diese alte orientalische Vorstellung (die sich keineswegs auf die memphitische Theologie beschränkte) in Israel nicht völlig unbekannt. Dennoch stellt sich die Frage, wie der Glaube, daß Gott mit seiner Macht im Wort präsent ist, in Israel aufkam, denn gemäß der im ersten Abschnitt kurz skizzierten Entwicklung war dieser Glaube nicht von Anfang an allgemein vorhanden und in Geltung. Zu einem großen Teil liegt die Antwort auf unsere Frage rasch bereit: dieser Glaube kam auf durch die Propheten. Bei ihnen trat die Gegenwart Gottes in seinem Wort deutlich zutage. Einer der ersten Schriftpropheten, Osee, wird aufgefordert, seinen Kindern sinnbildliche Namen zu geben, denn für den Menschen der Antike war der Name irgendwie die Sache selbst und deutete deren Wesen und Schicksal an. Dies kommt sehr klar in der Annahme zum Ausdruck, ein Namenswechsel bedeute auch eine Änderung der Wirklichkeit: «... statt daß man zu ihnen sagt: ‹nicht mein Volk›, wird man zu ihnen sagen: ‹Söhne des lebendigen Gottes›» (Os 1,10).

Gott ist in seinem Wort präsent, denn dieses Wort vermag Leben zu spenden. Das Problem liegt jedoch darin, daß es schwer hält, das Prophetenwort als solches wahrzunehmen. Es war und ist nicht leicht, das Wort in den Griff zu bekommen. Gott ist präsent in seinem Wort, wo aber ist dieses Wort präsent? Eine Frage, die zum Verzweifeln bringen kann! «Gott hat auf mannigfache Weisen gesprochen» (Hebr 1,1), und darum ist es nicht leicht, das wahre Gotteswort auszumachen. Wenn Jahwe durch seinen Propheten verkündet: «Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und meine Wege nicht eure Wege» (Is 55,8), so unterscheidet er nicht nur seine Wege von denen verruchter Menschen, wie 55,7 es nahezulegen scheint, sondern sagt auch aus, daß Gott und sein Tun sich so gänzlich von allem andern unterscheidet, daß man mit bloß menschlichen Kräften nicht zu begreifen vermag, was er sagt, und somit auch, was er ist.

Dies läßt sich leicht dokumentieren. Die Verheißungen, die für gewisse Psalmen charakteristisch sind und in einigen Aussagen des Isaias (29,1–8; 37,35) wiederkehren, daß nämlich Sion, der Tempel und die Stadt Jerusalem unverletzlich seien, wurden mißverstanden. Man nahm sie für eine Art magischer Formel, die ohne weiteres für die Präsenz Gottes und seinen Schutz bürge, als ob die Präsenz von den Worten abhinge und nicht davon, wie sich die Menschen verhalten. Jeremias (Jr 7,1–15) vertrat die richtige Ansicht, aber dennoch handelte man weiterhin so, daß das Verhalten nicht mit der göttlichen Präsenz vereinbar war. Dies hatte zur Folge, daß Gottes Präsenz den erwählten Ort verließ, nicht aber den Propheten, denn Ezechiel (vgl. Kap. 8–11) sieht und verkündet nicht das gänzliche Verschwinden Gottes, sondern, wie dies der Wirklichkeit entsprach, seine Dislokation. Auch wenn man den Propheten nicht mehr oder weniger vorsätzlich mißverstand, wandte man sich oft von ihm ab und verfolgte Pläne, die nicht dem Prophetenwort entsprachen, wie es z. B. in Is 8,11–15 und so oft im Leben des Jeremias verkündet wurde. Dies führte dann zum Untergang oder auch zum Schweigen, worin sich Gott vor seinem Volk verbirgt (Is 8,16).

Das Wort Gottes läßt sich nicht so leicht als solches wahrnehmen, so daß man in ihm Gott zu finden und ihm zu folgen vermag. Kein äußeres Zeichen bürgt dafür, daß ein bestimmtes Wort Gotteswort ist. In den verhältnismäßig leichtgläubigen Tagen Sauls mochte ein Zustand der Verzückung als Beglaubigungszeichen für einen wahren Propheten gelten (vgl. 1 Sam 10,9–13; 19,18–24), doch dieses Zeichen konnte selbstverständlich trügen, so daß es bald in Mißkredit fiel. Es genügte auch nicht, daß man von Gott mit einem Amt betraut worden war. Im großangelegten Bericht über die Verheißung Nathans (2 Sam 7,1–17) haben wir den König vor uns, den Gesalbten, der von Jahwe selbst auserwählt worden war, um ihm besonders nahe, um sein Sohn (vgl. z. B. Ps 2,7) und Willensvollstrecker auf Erden zu sein; durch sein Eintreten für die Gerechtigkeit, d.h. für die richtige Ordnung, sollte er den richtigen Verlauf der Natur, d.h. Regen und Ernte zur rechten Zeit (Ps 72; vgl. 2 Sam 23,3–4) gewährleisten. Zudem konnte «der Geist Jahwes» aus ihm sprechen, Jahwes Wort auf seiner Zunge sein (2 Sam 23,2). Der König hatte prophetische Gewalt, und zwar nicht jeder König, sondern der besondere Favorit Jahwes, David. So sieht in 2 Sam 7 dieser Mann, dieser authentische Führer des Gottesvolkes, der mit prophetischem Geist begabt ist, seine Stellung. Er hat für das Gottesvolk einen Einheitsstaat geschaffen, die Feinde niedergeworfen und die Bundeslade nach Jerusalem, der Hauptstadt, gebracht. Es erscheint ihm als unschicklich, daß er, der ein bloßer Mensch ist, in einem sogenannten Palast wohnt, während die Bundeslade, das sichtbare Zeichen der göttlichen Präsenz in Israel, in einem bloßen Zelt verbleibt. Er beschließt, für sie eine bessere Wohnung zu schaffen. Dies ist gewiß eine treffliche, vernünftige Überlegung. Überdies berät sich der König mit Nathan, einem wahren Propheten, der ohne weiteres David zustimmt, denn, sagt er, «Jahwe ist mit dir». Dieser Entschluß repräsentiert sicherlich das Wort, den Wunsch Gottes, soweit man diese vernünftigerweise zu kennen annehmen mag. Und doch ist dies nicht der Fall. Schon in der Nacht, die auf diesen Entschluß folgte, erging das Wort Jahwes an Nathan und widersprach rundweg all dem, was gesagt worden war. Nicht David wird einen Tempel (ein «Haus») für Gott erbauen, sondern umgekehrt wird Gott eine Dynastie (ein «Haus» – der Kern des ursprünglichen Spruches Jahwes spielt mit dem Doppelsinn des Wortes «Haus») für David bauen. Die ganze Gedankenfolge, wie sie jetzt in 2 Sam 7,1–17 vorliegt, ist zweifellos verwickelter und umfangreicher. Diese Erweiterung geht auf das heftige Verlangen zurück, zu erklären, warum nicht David selbst den Tempel baute, darzutun, daß die Dynastie Davids nicht wie die des Saul verworfen wurde, und David in das allgemeine deuteronomistische Geschichtsbild zu integrieren. So kamen verschiedene Zu-

sätze zum Prophetenwort hinzu. Der Kern des Berichtes ist jedoch alt und seine Aussage klar, ob er nun alt oder neu ist. Weder die beste Gesinnung eines Menschen noch ein von Gott erhaltenes Amt noch der Besitz des Gottesgeistes gewährleisten uns, daß wir Gottes Wort haben. Darum diese schreckliche Ungewißheit darüber, ob Gott im Wort präsent ist.

Daß es sich hierbei um ein wirklich schreckliches Dilemma handelt, geht aus 1 Kg 13 hervor. Ein Gottesmann – wie ein Prophet früher bezeichnet wurde – wird mit einem authentischen, genau bestimmten Auftrag zu Jeroboam nach Bethel gesandt. Er führt den Auftrag getreu aus bis zu dem Moment, da ein älterer Prophet dazwischentritt. Dieser andere Prophet ist sicher aufrichtig, denn die Bemerkung «er belog ihn» am Ende von 13,18 scheint eine Glosse zu sein; sie liegt im hebräischen Text grammatikalisch nicht richtig und läßt sich kaum mit 13,20 ff vereinbaren. Und doch bringt er den Gottesmann von den Weisungen ab, die dieser ursprünglich durch «das Wort Jahwes» erhalten hatte. Dies hat für den Gottesmann ein schreckliches Ende zur Folge. Er hatte sich nicht voll und ganz an das Wort gehalten, das an ihn ergangen war. Man denkt an Gal 1,8: «Sogar wenn wir selbst oder ein Engel... euch eine andere Heilsbotschaft verkünden sollten, als wir sie euch verkündeten – verflucht sei er!» Es wäre gewiß schwierig, angesichts eines Apostels oder eines Engels für das empfangene Wort einzustehen. Der Gottesmann in 1 Kg 13 brachte es nicht über sich, einem anerkannten Propheten zu widerstehen; er hielt sich nicht mehr an das Wort und büßte dafür mit dem Tod. Zwar wurde diese Geschichte beim Weitererzählen erweitert, doch betont sie so nur umso mehr, daß die Risiken groß sind, denn Gottes Wort kann letztlich sein Ziel nicht verfehlen, während es vorkommen kann, daß ein Mensch es nicht als solches erkennt oder es sich nicht zu eigen macht.

Das gilt nicht bloß für die Menschen, die Gott im Wort eines Propheten begegnen, sondern auch für den Propheten selbst. Stets hat das Wort Gottes große Ansprüche an ihn gestellt. Ein geläufiges hebräisches Wort für Prophetie bedeutet einfachhin «Last». Darin klingen wahrscheinlich noch andere Bedeutungen mit, die über den Sinn eines Satzes wie «Die Last der Botschaft war...» hinausgehen. Es deutet an, daß die Berufung zum Träger des Gotteswortes für den betreffenden Menschen eine unbehagliche Rolle mit sich bringt, ihm unerwünschte Pflichten und schwere Opfer auferlegt, gegen die er sich an und für sich sträubt. Leicht machen wir uns ein falsches Bild des Propheten als eines völlig selbstgewissen Menschen, der sich im sicheren Besitz des Wortes weiß. In Wirklichkeit aber gab der Prophet vieles dahin und sah sich dem gleichen Problem gegenübergestellt wie die andern. Auch er hatte herauszufinden, wo das wahre Wort Gottes sei. Und wenn er das Wort Gottes verfehlte, wie das der Gottesmann tat, der zu Jeroboam sprach, mußte er dann nicht mit einem ähnlichen Schicksal rechnen? Er mußte sich unbedingt vergewissern, ob das Wort, das an ihn erging, wirklich vom Geist Gottes eingegeben wurde. Doch das Alte Testament (wie in diesem Punkt auch das Neue) bietet nie völlig zufriedenstellende Kriterien, um dies zu bestimmen. Um sicher zu sein, ging ein wahrer Prophet darauf aus, schwere Dinge vorauszusehen (Jr 28,5–9), nicht unter dem Druck von Träumen zu sprechen (Jr 23,25–28), sich desinteressiert zu verhalten (Mi 3,5) und rechtgläubig zu sein (Dt 13,1–5). Doch keine dieser Normen ist an und für sich absolut, und auch alle zusammen bürgen nicht für absolute Gewißheit. Sie mögen behilflich sein, herauszufinden, ob etwas wahr ist, können aber nicht Gewißheit darüber verschaffen, ob ein Wort echtes, von Gott eingegebenes Prophetenwort ist. Das Kriterium, daß eine Weissagung in Erfüllung geht (Dt 18,22), bietet vielleicht eher Gewähr, doch läßt es sich für gewöhnlich nicht unmittelbar verwenden, und auf jeden Fall geht ein Prophetenwort oft auf unerwartete und dunkle Weise in Erfüllung.

Hält man sich all dies vor Augen, so ist es leicht verständlich, daß ein Jeremias sich dagegen sträubt, das Amt eines Propheten zu übernehmen (Jr 1,6–7). Selbst das Bewußtsein, sicherlich ein echtes Wort Gottes empfangen zu haben, machte das Leben nicht leicht, sondern eher schwer. Wenn das Wort eine totale Hingabe verlangt und sogar die Heirat verwehrt (Jr 16,2), braucht man sich nicht zu verwundern, daß der Prophet sich auflehnen konnte und des Trostes bedurfte (Jr 15,19–21; 20,7–12). Selbst Ezechiel, eine allem Anschein nach viel härtere Persönlichkeit als Jeremias, bedarf der Ermutigung: «Befolge, was ich sage; sei nicht widerspenstig!» (Ez 2,8). Da Ezechiel dazu berufen war, Dinge zu tun und zu verkünden, die bis in die Gegenwart manche an seinem geistigen Gleichgewicht zweifeln ließen, sollten wir darüber nicht befremdet sein. Wir alle wünschen, vor unsern Mitmenschen und der Geschichte eine gute Figur zu machen.

Der Prophet, der König, der gewöhnliche Bürger – alle stehen vor dem gleichen Problem. Wo ist

das Wort, worin wirklich Gott gefunden werden kann? Und wenn es jemandem glückte, diesem Wort zu begegnen, konnten dessen Anforderungen groß sein. Verwunderlich ist nicht, daß der Prophet selbst zuweilen Zweifel und Auflehnung empfand und für gewöhnlich auch auf Zweifel und Auflehnung stieß. Verwunderlich ist, daß überhaupt jemand auf das Wort hörte. Dies ist erstaunlich; es gab jemand, der auf das Wort hörte, doch dies brachte eine harte Zucht mit sich. Zum Teil ist diese Zucht aus den sehr harten Aussagen selbst zu ersehen. Gerade deswegen, weil sie hart waren, riefen sie dazu auf, Gott und Gottes Wort nach dem Sinn Gottes und nicht bloß nach menschlichem Verständnis anzunehmen. Indem sie den Menschen von sich selbst losrissen, wiesen sie auf Gott in seinem Worte hin, aber sie machten es nicht leicht, dieses Wort anzunehmen. Es ist eine schöne Sache, Gott in seinem Wort zu erkennen, doch damit, daß man dies tut, ist einem nicht schon Glück oder Erfolg verheißen. Ein Amos vernimmt das Wort und muß sein einfaches Leben und sein Heim verlassen, um in einem andern Reich vor einer feindlichen Zuhörerschaft zu predigen (Am 7,10–14). Angesichts seiner Botschaft kann die feindliche Einstellung kaum überraschen. Er ruft nach Gerechtigkeit vor solchen, die von der Ungerechtigkeit profitieren. Er setzt Israel in Parallele zu seinen verachteten Feinden (1,3–2,3.6–11). Er geht so weit, daß er behauptet, Israels privilegierte Stellung rufe bei Vergehen nach einer extrastrengen Bestrafung (3,2). Seine Forderungen sind kategorisch: Es darf keinen Kompromiß geben; nur wenn man gehorcht, wird man dem drohenden Verhängnis entrinnen (5,14–15). So mußte es allmählich zu einer Tradition werden, daß der wahre Prophet harte Dinge zu sagen hat.

Isaias trug zu dieser Tradition bei. Er glaubte an seine Nation und ist vielleicht in enger Verbindung zu Kreisen des Hofes gestanden. Wenigstens fand er leicht Zutritt zum König. Er nahm jedoch das Thema des Amos wieder auf und verstärkte es. Die Gerechtigkeit des auserwählten Volkes muß der Gottes selbst ähnlich sein, dessen Gerechtigkeit seine Heiligkeit ist (Is 5,18); diese macht sie zu einer absoluten Gerechtigkeit, wie sie von einer Kreatur sich nicht vorstellen läßt. Wohl mag es etwas Großes sein, die Forderung zu erheben, gerecht und heilig zu sein wie Gott selbst, aber man hat dabei den Menschen eine schreckliche Bürde aufzuerlegen. Sodann forderte Isaias nachdrücklich, das Vertrauen auf Jahwe und nicht auf Armeen und Allianzen zu setzen. Wiederum eine kompromißlose Forderung. Sie ist nicht ein Aufruf, zu sagen: «Wir wollen trauen auf den höchsten Gott», während man ein ausgeklügeltes Verteidigungssystem und ein raffiniertes Netz von Bündnissen aufbaut. Sie ist ein Aufruf, sich auf Gott allein zu verlassen (Is 7,1–13; 28,14–15. 30–31). König und Volk waren selbstverständlich dazu nicht bereit; sie waren so wenig bereit, in diesem Wort Gottes Stimme zu vernehmen (6,9–10), wie man einige Jahre zuvor bereit gewesen war, auf Amos und Osee zu hören im Nordreich Israel, im größeren der beiden Teilreiche, in die nach dem Tod Salomons das Reich Davids zerfallen war.

Es gelang dem Volke Gottes nicht, im Prophetenwort Gottes Stimme zu erkennen. Gottes Wort ist hart, und sie verwerfen es und ihn. Die Folgen sind in den Einzelheiten verschieden, im allgemeinen aber von doppelter Art. Die offensichtlichere Folge ist das Faktum, daß die vom Propheten vorhergesehenen Katastrophen eintreten. Amos sprach zum Volk Israel, aber es wollte nicht «Jahwe suchen und leben» (Am 5,6). Man lebte weiter wie zuvor, und bald war die Zerstörung und Verbannung da, die in den meisten Weissagungen des Amos so lebhaft geschildert wird. Auch Juda zahlte den Preis dafür, daß es sich nach menschlicher Hilfe umgesehen und nicht auf das Prophetenwort verlassen hatte. Jerusalem wurde zwar nicht eingenommen, aber die ganze Umgebung durch die vormals verbündeten Assyrer verwüstet. Diese strenge Zucht stimmt mit der Erziehungstheorie von damals überein, der unzweideutig die Maxime zugrunde lag: «Wer die Rute spart, haßt seinen Sohn», und die Menschen jener Zeit sahen vielleicht in diesem Verlauf der Geschichte die deutlich erkennbare Rute. Dennoch mußte die Zucht weiterdauern; der Mißerfolg des Amos und des Isaias wiederholte sich bei Jeremias und darüber hinaus.

Blicken wir jedoch auf den andern Weg, den die göttliche Pädagogik, wie sie bei den Propheten zutagetritt, einschlug. Sie besteht in der Verwendung von etwas, das zwar kein Wort ist, aber oft ebenso beredt wie dieses: im Schweigen. Jahwe verbirgt sein Antlitz vor einem widerspenstigen Volk (Is 8,17), was nach dem Kontext bedeutet, daß er eine Zeitlang nicht mehr durch den Propheten sprechen wird. Das Wort Gottes ist souverän. Niemand kann über es gebieten, selbst nicht ein Prophet. Schweigen bildet auch bei Ezechiel ein Zuchtmittel (Ez 3,24–27), doch, wie dies häufig auch sonst der Fall ist, tritt es bei Jeremias am eindrücklichsten hervor. Gegen seinen Willen war der Prophet von den Kräften eines sinnlosen, aus-

sichtslosen Aufstands gegen die Babylonier ergriffen worden, die Juda erobert und verwüstet hatten. Man bedurfte dringend einer Weisung, aber trotz des Gebets des Propheten hüllte Gott sich zehn martervolle Tage lang in Schweigen. Erst nach dieser Frist vernahm Jeremias das Wort Gottes (Jr 42,10). Ironischerweise, aber in Übereinklang mit seiner ganzen Erfahrung, wurde das Wort von eben denen, die um es nachgesucht hatten, sofort abgelehnt. Die Erzählung in Jr 42–43 ist eigentlich ein Abriß der Geschichte des Prophetenwortes. Die ganze Folge der Ereignisse steht im Zusammenhang mit dem allgemeinen Untergang Judas, der die Konsequenz davon war, daß man nicht auf den Propheten gehört hatte. Das Wort steht da, ist aber von Gott gegeben, und selbst der Prophet kann nicht darüber gebieten. Die Menschen hören es, gehorchen aber nicht. Daraus folgt ein tragisches Schicksal, hier für Jeremias selbst, der gegen seinen Willen nach Ägypten verschleppt wird.

Im Vorausgehenden haben wir zumeist zwischen Prophet und Volk unterschieden. Wir sahen, daß sogar der Prophet mit der Frage zu ringen hat, ob etwas wirklich ein Wort Gottes ist. Doch auch davon abgesehen sollten wir den Unterschied nicht allzusehr pressen. Der Prophet gehörte zum Volk. Er litt mit ihm. Am deutlichsten kommt dies zum Ausdruck im Aufschrei des Jeremias: «Gibt's keinen Balsam mehr in Gilead? Ist denn kein Arzt mehr da? Warum will nicht heilen der Tochter meines Volkes Wunde?... O, wenn doch mein Auge zu einem Tränenquell würde! Weinen wollte ich Tag und Nacht um die Erschlagenen meines Volkes» (Jr 8,22–9,1). Zärtliches Mitgefühl ist aber auch bei Osee vorhanden, und die Liebe des Isaias zu Jerusalem übertrug sich gewiß auch auf dessen Bevölkerung, deren Elend er mitanzusehen hatte. Ezechiel, der parallel zum Wort die prophetische Handlung als Mitteilungsmittel schätzte, nahm symbolisch am Leiden der letzten Belagerung Jerusalems (Ez 4,1–8) und des darauf folgenden Exils (12,1–7) teil, obwohl er schon bei einer früheren Deportation nach Babylonien verschleppt worden war (2 Kg 24, 15–16). Vielleicht bedurfte der Prophet selbst nicht der nachdrücklichen Pädagogik des Untergangs als Folge des Ungehorsams, aber er teilte sie. Er bedurfte auch nicht wie andere der Lektion des Schweigens, außer wenn wir vermuten, daß dies zur schon besprochenen Strafe und Buße des Jeremais gehörte. Vielmehr muß Gottes Schweigen zu seiner regelmäßigen, wenn auch unerwähnten Erfahrung gehört haben, wenn wir an die im Vergleich mit den langen Tätigkeitsperioden eines Osee, eines Isaias, eines Jeremias, eines Ezechiel relativ wenigen Worte denken, die ihm zuteilwurden.

Und wozu diente all dies? Das Prophetenwort war so schwer als solches zu erkennen. Es wurde so oft um die Wirkung gebracht, und alle litten. Statt des Wortes gab es oft Schweigen. Eine ungemütliche, aber doch sinnvolle Geschichte, denn sie ermöglichte es, etwas von den Wegen Gottes zu sehen. Seine Stimme muß so oder so gehört werden, denn sein Wort ist stets souverän wirksam. Man braucht jedoch viel Zeit, um hören zu lernen. Das bloße Androhen der bösen Folgen des Nichthörens genügte nicht; sie mußten erfahren werden. Wir dürfen jedoch nicht dabei stehen bleiben, denn sonst erhalten wir ein Gottesbild, das von der strafenden Gerechtigkeit charakterisiert ist.

Es ist noch viel hinzuzulernen. Dieser Gott will zwar Gerechtigkeit von jedem und für jeden, doch dies ist ein positiver Schritt im Vergleich zur bloßen Rache. Jahwe würde sonst nur in die Kategorie mancher anderer Gottheiten versetzt, denken wir beispielsweise an den Sonnengott, der im alten nahen Osten weithin als Hüter der Gerechtigkeit galt und als solcher oft angerufen wurde. Jahwe will mehr; er will einen felsenfesten Glauben an ihn, bis zum Letzten gehendes Vertrauen, das wie in Is 7,9 der gesunden politischen Vernunft zu widersprechen scheint oder wenigstens den überwältigenden Bedrängnissen trotzt wie in der ganzen Tätigkeit des Jeremias. Wahrscheinlich war und ist ein solcher Glaube, der wenigstens später durch die Verwirklichung der harten Drohungen der Propheten bestätigt werden konnte, das einzige Mittel, um die verlangte Gerechtigkeit zu erreichen. Besitztümer vermitteln eben doch ein starkes Sicherheitsgefühl. Man wird in den florierenden Jahren Jeroboams II., während dessen Herrschaft Amos und Osee Gottes Wort verkündeten, schwerlich Menschen finden, die Besitztümer aufgeben, auch wenn sie mit unredlichen Mitteln erworben worden waren, und noch weniger wird man Menschen sehen, die diese Mittel selbst aufgeben. Die genannten beiden Propheten machten wohl den Eindruck, sie seien religiöse Spinner, seien Rebellen und versuchten, eine etablierte Ordnung umzustürzen, die wenigstens der Oberschicht als recht zufriedenstellend erschien. Und dann traten Isaias und Michäas auf, welche Ungerechtigkeit, Götzendienst und Bündnisse als einen Mangel an rückhaltlosem Gottvertrauen verurteilten. Zu ihrem Schmerz sahen sie ihr Land ruiniert und seine Hauptstadt im Elend. Wie viel ver-

nünftiger war man doch unter der Herrschaft des Manasses, als man Kompromisse schloß und ein wenig Frieden und Wohlstand genoß! Es war noch vieles hinzuzulernen.

Es gibt jedoch noch eine andere Art von Sicherheit, die das rückhaltlose Vertrauen, das Gott durch das Wort des Propheten forderte, noch mehr beeinträchtigte: die Sicherheit, seiner eigenen Rechtschaffenheit gewiß zu sein. Schließlich hatten die Einwohner Judas das abschreckende Beispiel dessen vor Augen, was ihren Brüdern im Norden zustieß. Zu sehen, wie deren Land von den Invasoren geplündert wurde, als der König der Weisung des Isaias nicht folgte, war Bestandteil auch ihrer Geschichte. Doch dies wurde unter einem späteren König durch einen kleinen Kompromiß eingerenkt. Was also lernten sie? Wenn wir Is 29 mit Jr 7 vergleichen, offenbar nur dies, daß der Tempel ein Talisman sei, der für die Sicherheit der Hauptstadt bürge, ganz gleich, wie sie selbst sich verhielten. Sie bedurften nicht des Wortes eines Propheten, um Gott in ihre Mitte zu bringen; er war als Beschützer präsent in seinem Tempel. Diese Illusion, einen absolut richtigen Weg zur Gegenwart Gottes zu haben, mußte ihnen genommen werden, wenn sie zum Vertrauen auf Gott allein gelangen und so rechtschaffen werden sollten, wie Gott dies verlangte. Darum die Lektion des Exils. Wenn sie daraus lernen wollen, werden sie fähig sein, das Wort Gottes und Gott in seinem Wort mit Erfolg zu suchen. Damit die Lektion nicht vergeblich sei, betonte Ezechiel immer wieder, daß ihre früheren Missetaten und ihre jetzige Herzenshärte sie diesem Wort verschlössen, selbst wenn sie es angeblich suchten (vgl. z.B. Ez 14,3.10; 20,3).

All dies ist soweit vernünftig und wahr, aber es kommt noch mehr hinzu. Wenn die göttliche Pädagogik des Prophetenwortes, die sich in der Geschichte auswirkte, dies lehrte, so wies sie auch auf die einzig mögliche Quelle der verlangten Gerechtigkeit und Gläubigkeit hinzu. Letztlich können diese nur von Gott kommen: «Siehe, ich lege in Sion... einen kostbaren Eckstein» (Is 28,16), eine Grundlage des Glaubens und der Gerechtigkeit. Denn Gott ist gerecht, er ist aber auch gütig, und seine Liebe umfängt oder – um uns an das vom Propheten verwendete starke Bild zu halten – übermächtigt seine bloße Gerechtigkeit: «Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken, will Ephraim nicht wieder verderben. Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, heilig in deiner Mitte...» (Os 11,9). So spricht einer der frühesten klassischen Propheten. Er findet Widerhall bei einem der spätesten, bei Deutero-Isaias, der während des Exils wirkte. Dieser versichert: Jahwe wird Gnade üben, weil sein Wort stets wirksam ist, und er verspricht einen ewigen Bund (Is 55,6–13). Dies sind freilich die Worte eines Propheten, der die Geschichte des Prophetenwortes, wie sie in den ungefähr zweihundert Jahren zwischen Osee und ihm sich abspielte, reflektieren kann und auch wirklich reflektiert. Zwei Jahrhunderte lang hatte man von Gott Erlösung erhofft, eine Erlösung, wie sie mehr oder weniger den eigenen Ideen entsprach, die auf Besitz, Schutz und Sieg schielten (und schielen). Zwar hatten die Propheten dagegen Einspruch erhoben und betont, Gott sei nicht in diesen Dingen zu finden, sondern in Vertrauen und Gerechtigkeit; sie aber hatten nicht darauf gehört. Jetzt, nach all diesen Jahren und der ganzen Bestätigung der Botschaft der Propheten, vermochte der Rest Israels zu verstehen, daß Gottes Wege nicht Menschenwege, seine Gedanken nicht Menschengedanken sind. Man mußte die Erlösung so annehmen, wie sie gemeint war: als Gerechtigkeit, die auf dem Vertrauen in die übermächtige Liebe Gottes gründet.

Man möchte meinen, die Lektion sei deutlich genug gewesen und mit aller Macht klargemacht worden. Sie mußte jedoch wiederholt und noch mehr verdeutlicht werden. Wir ersehen dies aus einigen nach-exilischen Texten. Nach der Rückkehr mußte ein weiterer Prophet betonen, daß Gott durch die Propheten gesprochen habe, aber überhört worden sei, und daß dies die Schrecken der Eroberung und der Verbannung über das Volk gebracht habe (Zach 7,8–14). Zwar bildet diese Stelle das Vorspiel zu einer hoffnungserfüllten Schilderung der neuen Situation; daß es aber nötig war, dies zu sagen, und zwar so ausdrücklich zu sagen, weist darauf hin, daß in Jerusalem noch nicht alles so war, wie es sein sollte, und daß dies tatsächlich der Fall war, zeigt die Geschichte jener Zeit. Aber es ist überflüssig, einen Propheten dergestalt aus der Geschichte zu bestätigen, denn zu des Propheten Wort gehört die Unmittelbarkeit. In ihm ist Gott jetzt präsent. Wenn sich der Prophet aus diesem oder jenem Grund auf die Geschichte beruft, so immer im Hinblick darauf, hier und jetzt seinen Zuhörern Gott zu bringen, und nicht, um an die Vergangenheit um ihrer selbst willen zu erinnern. Ebenfalls in der nachexilischen Zeit wird Malachias noch deutlicher. Bei all seiner Sorge um den Gottesdienst – der nicht um seiner selbst willen da ist – tönen Verse wie Mal 3,1–10

ähnlich wie die Worte der frühesten Propheten; auch sie bestehen auf der Gerechtigkeit und weisen auf das Gericht hin.

Es ist der Mühe wert, Stellen wie die beiden genannten zu erwähnen, und wäre es auch nur um der allgemeinen Tendenz willen, die letzten Propheten als Epigonen zu behandeln, die nichts zu bieten hätten. Nein, sie setzen die Botschaft fort, auch wenn sie die Akzente verlegen und weniger wortmächtig sind. Diese Verlegung der Akzente ist eigentlich zu erwarten, denn das Prophetenwort soll, wie gesagt, Gottes Präsenz in die Zeit des betreffenden Propheten hineinstellen, und wie wäre jemand ein Prophet, wenn er nicht um die Anliegen seiner Zuhörer wüßte, obwohl diese sich vielleicht von den Anliegen früherer oder späterer Generationen unterscheiden. All dies ist bedeutungsvoll. Es weist darauf hin, daß es Gottes Wille ist, daß sein Wort gehört werde und so seinem Volk präsent sei. Das Wort konnte sich auch geringerer Sprachkraft anpassen.

Dies sagt uns noch etwas mehr darüber, wie Gott in seinem Wort anzutreffen ist. Verlangen, daß das Wort dem Geschmack oder den Interessen jeder Epoche entspreche, als ob diese die maßgebende Zeit wäre (und dies ist eine große Versuchung, denn jede Zeit hält sich selbst für die vollentwickelte und möchte alles an ihren eigenen Maßstäben messen), heißt wiederum verlangen: Gott und sein Wort haben Menschenwegen und Menschengedanken zu entsprechen, auch der Qualität des Ausdrucks nach. Nein, das Wort braucht nicht von großer Sprachgewalt zu sein, so wenig wie es Sicherheit oder Erfolg verheißen oder dem entsprechen muß, was eine bestimmte Epoche für wichtig hält. Wann immer wir im Wort diese Dinge suchen oder sie nach unserem eigenen Sinn von ihm erwarten, suchen wir das Wort von uns aus zu beurteilen. Gott läßt sich nicht auf diesem Weg finden. Wenn das Wort des Propheten uns über die Präsenz Gottes etwas zu sagen hat, so ist es dies. Gott ist in seinem Wort zu finden, wenn wir es in Vertrauen annehmen und so an das Wort eines gerechten und liebenden Gottes glauben, der uns befähigen kann, etwas von dieser Gerechtigkeit und Liebe mitzubesitzen, sofern wir damit einverstanden sind. Diese Möglichkeit im Wort Gott zu finden, ist vielleicht dann ganz besonders gegeben, wenn das Wort für uns hart ist, hart zu glauben oder hart auszuführen. Gerade die Schwierigkeit kann ein Zeichen sein. Gottes Wort bringt uns zu Gott, aber dieser ist stets anders, als wir erwarten, und so fremd und schwer zu begreifen, wie das Unerwartete, Fremde für gewöhnlich ist. Es muß so sein, wenn es sich um etwas total anderes handelt, wie das bei Gott der Fall ist. Doch nur dadurch, daß wir Gott begegnen, selbst wenn dies schwierig ist, werden wir gerettet. Letztlich lehren die Propheten uns, daß die Schwierigkeit ein vorübergehender Moment ist und daß Gott in seiner Vereinigung mit seinem Volk einen Frieden und eine Sicherheit bietet, die unsere Vorstellungen weit übertreffen (vgl. Ez 34,11–16).

Übersetzt von Dr. August Berz

DENNIS MCCARTHY

geboren am 14. Oktober 1924 in Chicago, Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der St. Louis University, an der Freien Universität Berlin, an der École Pratique des Hautes Études und am Institut Catholique in Paris sowie am Bibelinstitut in Rom. Er ist Master of Arts, Lizentiat der Bibelwissenschaft und Doktor der Theologie, seit 1963 beigeordneter Professor für biblische Sprachen und Literatur an der St. Louis University. Er ist beratender Herausgeber der Zeitschriften «Theology Digest» und «The Way».

Josef Schreiner

Durch die Sünde kehrt sich der Mensch von Gott ab

Die Nähe Gottes, um deren Verwirklichung und Bestehenbleiben Prediger, Propheten und Priester im Alten Bund gerungen haben, ist freies göttliches Angebot und Geschenk. Jahwe gewährt sie, wann, wo und wem er sie zuwenden will. Wenn er sich den Zion erwählt und zum Wohnsitz erkoren hat (Ps 132,13), um inmitten seines Volkes gegenwärtig zu sein (Lv 26,11; Jer 14,9), ist dies seine Gnadentat. Man kann sich seiner Gegenwart nicht mit Bauten und Institutionen versichern; auch im Tempel bleibt sein Zugegensein stets eine erneute Zuwendung seines Naheseins.[1] Der Herr ist ständig beides zugleich: ein naher und ein ferner (vgl. Jer 23,23), ein offenbarer (Ps 76,2) und ein verborgener Gott (Jes 45,15). Jahwe ist jederzeit imstande, den Ort seiner Gegenwart preiszugeben, sein Volk vor seinem Antlitz zu verstoßen (Jer 1;7) oder sich selbst zu entfernen (Ez 10,18ff). Auch wenn Jesus Christus, der mehr ist als der Tempel (Mt 12,6), in Gottes Heilsveranstaltung zum «Ort» der göttlichen Gegenwart geworden ist, steht die Gottesnähe in der freien göttlichen Verfügbarkeit. Der Vater gibt das Reich und die Kindschaft jenen, die er bestimmt hat.[2] – Doch auch das huldvoll verfügte Zugegensein Gottes ist kein absolut sicherer Besitz. Es wird nicht von seiten Gottes gefährdet, der sein Wort hält, zu seiner Verheißung steht und seinen Heilswillen nicht zurücknimmt. Die Gottesnähe ist, wie menschliches Urempfinden spürt und die Erfahrung des Gottesvolkes erfaßte, durch das Verhalten des Menschen bedroht. Sie wird in ihrer Wirksamkeit und ihrem Bestand durch die Sünde in Frage gestellt. Wie dies gemäß alttestamentlicher Auffassung und Aussage zu verstehen ist und welche Lösung Gottes Wort anbietet, soll im folgenden skizzenhaft gezeigt werden. Es geht also nicht um den Versuch einer Gesamtdarstellung, sondern nur um die Beleuchtung eines Aspektes der biblischen Lehre von der Sünde.

1. Die Hauptbegriffe und ihre Grundaussage

Israel hat sich nicht darum bemüht, über das Wesen der Sünde nachzusinnen, sich theoretisch darüber zu äußern und eine einheitliche theologische Begriffsbestimmung vorzulegen. Jahwes Volk hat auf seinem Weg, den es mit seinem Gott oder gegen ihn durch die Zeiten ging, erlebt, erfahren und entdeckt, was Sündigen und Sündigsein ist. Es hat die Sünde als Tat und Zustand beschrieben. Darum «hat Israel das, was es unter Sünde verstand, begreiflicherweise sehr vielseitig ausgedrückt»,[3] mit einer Fülle von Wendungen, die das böse, verderbliche, trügerische und sinnwidrige Handeln bezeichnen oder das schlechte Tun nennen.[4] Das Volk des Alten Bundes hat sich aber auch Worte zurechtgelegt, mit denen es die sündige Tat bewertete und sie verurteilt sah. Es sind vor allem ḥaṭa', pāša' und 'āwōn.[5] Keiner dieser Begriffe ist ein rein theologischer. Alle wurden zunächst im gewöhnlichen Sprachgebrauch verwendet. Jeder hatte eine profane Bedeutung. Dieser Sachverhalt verbietet es, alle drei nur mit dem vereinheitlichenden Wort «Sünde» zu übersetzen. Er gibt aber, wie bei vielen theologischen Aussagen des AT, die Möglichkeit, den Sinngehalt genauer zu erfassen und zwingt dazu. Erst wenn die profane Bedeutung bedacht und zugrundegelegt wird, kann sichtbar werden, worin Israel und das AT das Verurteilenswerte und Sündhafte einer Tat oder eines Verhaltens erblickten. Die Grundbedeutung des Wortstamms ḥṭ' ist «verfehlen (was zu treffen wäre)»: Jeder der 700 Linkshänder «traf mit der Steinschleuder haarscharf, ohne zu verfehlen» (Ri 20,16). Das Wort wird auf den zwischenmenschlichen Bereich übertragen und besagt hier ein Verfehlen der Beziehung, die rechtmäßig besteht: Jephte bestreitet, das Verhältnis zu den Ammonitern gestört zu haben (Ri 11,27), und David beweist, daß er die Abhängigkeit als Untertan des Königs Saul wahrt,[6] während Schimi sie gegenüber David aufkündigt (2 Sam 16,7; 19,21). In der theologischen Aussage bleibt dieser Sinngehalt bestehen. Verfehlen hinsichtlich Jahwes[7] bedeutet, der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk, die der Herr huldvoll geschaffen hat, nicht gerecht werden. Dieses Gemeinschaftsverhältnis wird verfehlt, wenn Israel fremden Göttern dient[8] oder Jahwe mittels eines Stierbildes verehrt.[9] Es wird angetastet, sobald sich das Volk seiner Führung widersetzt (Dt 1,41) oder seinen kundgegebenen Willen mißachtet. Verfehlung der Gottesbeziehung ist ein Kult, den der Herr nicht will,[10] wie das Vor-

enthalten dessen, was ihm gegeben werden muß.[11] Das Gottesverhältnis wird auch von jenen gestört und zerbrochen, die sich in der rechten Beziehung zum Mitmenschen verfehlen (siehe 4). Sünde (ḥaṭa') ist dann geschehen, wenn menschliches Tun und Verhalten sich gegen die Erfordernisse, die das gewährte Gottesverhältnis für den Menschen mit sich bringt, wendet oder an ihnen vorbeigeht. Diese Sicht wird durch das zweite Deutewort (pāša') noch verschärft. Im profanen Raum bezeichnet es den Bruch, die Aufhebung der Beziehungen, die Aufkündigung der Abhängigkeit: so trennt sich Israel vom Davidshaus (1 Kg 12,19) und erfährt selbst den Abfall Moabs[12] und Edoms (2 Kg 8,20.22). Jakob muß betonen, daß er nicht mit Laban gebrochen hat (Gn 31,36ff), und Abigail beeilt sich, zu David gute Beziehungen herzustellen (1 Sam 25), um den drohenden Bruch zu verhindern. Diese Grundbedeutung schimmert in Am 1;2 noch durch, wenn der Prophet die Völker anklagt, die in verschiedenen Verbrechen die Gemeinschaftsbindungen zerbrechen. Sie erhält aber sofort einen theologischen Unterbau, da Jahwe als Herr der Welt diese Taten straft und somit als einen Bruch seiner Herrschaftsordnung betrachtet. An diese hat sich vor allem Israel zu halten. Es bricht aber auch dann mit seinem Gott, wenn es seine Weisung verwirft, seine Gebote nicht hält, fremden Göttern nachläuft (Am 2,4), vor seinem Gott flieht (Hos 7,13) oder Armen und Schuldlosen Unrecht widerfahren läßt (Am 2,7; 5,12). Im Grunde jedoch ist jegliches Handeln und jede Haltung, die der Gottesbeziehung widerspricht, ein Sichlösen von Jahwe, Abfall von ihm und ein Bruch des Verhältnisses. Darum wird der Begriff wie auch das Wort Verfehlung häufig ganz allgemein zur Kennzeichnung solcher Taten und Einstellung gebraucht. Sünde ist demnach eigentlich ein Abweichen und eine Verdrehung der Beziehung, die nach göttlichem Willen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wirken soll; sie ist Verkehrtheit und Verdrehtheit.[13] Dies bringt der Begriff ʿāwōn zum Ausdruck. So verdreht handeln die Sodomiter (Gn 19,5), die Söhne Helis (1 Sam 3,13) und selbst Saul (1 Sam 20,1). Menschlicher Stolz (Hos 5,5) und Götzendienst (Ez 14,3f) verkehren den wahren Sachverhalt. Verkehrt wird die Ausrichtung des Tuns auch, wenn man nicht auf Gott und seinen Plan sieht und nicht in sich geht (Jes 22,14). Schließlich ist jede böse und dem Gottesverhältnis nicht konforme Tat eine Verkehrtheit; entsprechend allgemein wird auch ʿāwōn verwendet. In Verfehlung, Abfall und Verkehrtheit bleibt der Mensch seinem Gott etwas schuldig, was er ihm zu leisten hätte. Er wird mit einem Begriff der Rechtssprache als ein Schuldiggewordener (rāšaʿ) bezeichnet und steht im Gegensatz zum Gerechten (ṣaddīḳ), der gemäß der von Jahwe gewährten Beziehung zu Gott lebt.[14] Die Sünde mindert die Gottesgemeinschaft oder hebt sie auf, und die Schuldhaftigkeit besteht letztlich darin, daß der Mensch in Tat und Verhalten dem Gottesverhältnis nicht entspricht. Dies sagt die prophetische Stimme zur Klage des Volkes: «Eure Verkehrtheiten stehen trennend zwischen euch und eurem Gott; eure Verfehlungen verhüllen sein Antlitz vor euch, daß er nicht hört» (Jes 59,2), und die Gemeinde gesteht ihre Schuld ein: «Darum bleibt ferne von uns das Recht, und nimmer erreicht uns das Heil» (59,9).

2. *Menschliche Selbstmächtigkeit*

Mit der Erkenntnis, daß die Sünde ein Verfehlen, Brechen oder Verdrehen der Gottesbeziehung ist, war der Tatbestand und seine Wirkung festgestellt, der Grund sündigen Handelns aber noch nicht sichtbar gemacht. Israel hat über die vielfältigen Beweggründe und Anlässe zur Sünde nachgedacht; es hat sie bei der Darstellung seiner Geschichte herausgefunden, im Prophetenspruch als gegenwärtiges Lebensproblem erfahren und im Gebet vor Jahwe bekannt. Das Volk des Herrn hat auch zu sagen versucht, worin sie ihren letzten Ursprung hätten. Dies auszusprechen, ist wie kaum einem anderen dem Jahwisten gelungen. Es ist ihm in einer Erzählung geglückt, in der er den Anfängen des Bösen in dieser Welt nachspürt. Die große Ätiologie von Gn 2f will Antwort auch auf diese bedrängende Frage geben. Im Vordergrund steht die Geschichte vom Sündenfall der Stammeltern.[15] Mit ihr beleuchtet aber der Verfasser das Problem, das ihn bewegt. Dabei geht er von seiner eigenen Zeit aus und zieht unter Verwendung des Glaubensgutes des Jahwevolkes die theologische Grundlinie, die er in die Erzählung hineinlegt. Uralte mythologische Bilder, die er von Israels Glauben her deutet, geben ihm dazu die Möglichkeit. Der Jahwist, der im davidisch-salomonischen Reich lebte, wußte, daß Jahwe seinem Volk, wie er verheißen hatte, das schöne und weite Land gegeben hat. Er war mit der seit dem Auszugsgeschehen über Israel liegenden Grundforderung, nach der es diesem Gott allein zu dienen hatte, vertraut. Es war ihm auch bekannt, daß «Israel» einst im unheilvollen Zustand in Ägypten gelebt hatte

und von seinem Gott ins Heil gebracht worden war. Die gedeihlichen Verhältnisse seiner Zeit waren nach seiner Überzeugung (vgl. Gn 12,1–3) innerhalb des gottgeschenkten Heilszustandes ein Segen, der natürlich nur solange währen konnte, als die Beziehung zu Jahwe gewahrt wurde. Doch bei diesem völkischen, bisweilen nicht ungefährdeten Heilsstand gab es im menschlichen Leben so viel Unheil, das wie ein Fluch auf allen lag und sich über jede Erinnerung weit zurückverfolgen ließ: Schmerz, Krankheit, Not, das Gestörtsein der Menschen in ihrem Zusammenleben, ein Hang zum Bösen und der Tod. Es stellte sich die Frage nach Ursprung und Ursache dieses bösen Zustandes. Unter Verwendung seiner an Israels Weg erwiesenen Glaubensvorstellungen (Versetzung in den Heilszustand – Gottes Forderung – Segen bei Beachtung des Gebots) entwarf der Jahwist folgende theologische Linie: Dem jetzigen, bis in unvordenkliche Zeiten zurückreichenden Unheil ist die Übertretung eines Gebotes durch die Menschheit, die Gott ins Heil versetzt hatte, vorausgegangen. So wird der Mensch also draußen im wüsten Land erschaffen und dann in den Gottesgarten versetzt. Er erhält ein Gebot, dessen Beachtung dem Segen paradiesischer Gottesnähe Dauer verleiht. Doch er sündigt, so daß der Fluch mit allem Unheil einschließlich des Todes und bis zu ihm über die Menschheit kommt. Mit diesen Leitgedanken ist der Ursprung des Bösen gefunden. Er liegt nicht in Jahwe, der Gutes erweist, und auch nicht in der Natur des Menschen, der Erdenstoff und göttlicher Lebensodem ist,[16] sondern im menschlichen Handeln. Es wird auch deutlich, daß die sündhafte Tat die Aufhebung der Gottesgemeinschaft zur Folge hat: Die Stammeltern werden aus dem Garten Jahwes vertrieben. Der Autor dringt jedoch noch tiefer in das Geheimnis der Sünde ein; er vermag zu sagen, warum sie die Beziehung zu Gott auflöst. Gewiß ist es eine Tat des Ungehorsams, die die Verbindung mit Jahwe zerschneidet. Aber mit dieser Erkenntnis begnügt sich der Jahwist nicht. Es geht ihm nicht um irgendein beliebiges, nur zur Erprobung des Gehorsams aufgestelltes Gebot, wie etwa um das Nichtessen einer Frucht. Seine Glaubenstradition sprach von einer Grundforderung, an der das Weiterbestehen göttlichen Heilsverleihs hängt. Von ihr her argumentiert er. Was dem Jahwisten die paradiesische Grundforderung war, ist freilich nur im Rückschluß zu erkennen. Im Versuchungswort (3,5) wird das Streben der Menschen dahingehend erläutert, daß sie wie Gott sein wollten, indem sie Gutes und Böses erkennten. «Gutes und Böses erkennen» besagt nach atl. Sprachgebrauch «alles erkennen», ein umfassendes Wissen und seine Anwendung in der Gestaltung des Lebens und der Welt, wie es eigentlich nur Gott möglich ist.[17] Die Stammeltern wollten – so möchte der Autor sagen, indem er in das alte Bild vom begehrten und verwehrten Baum des Lebens den Baum der Erkenntnis einblendet – über Leben und Zukunft selbst verfügen. Sie wähnten, Gottes nicht zu bedürfen. Sie wandten sich mit ihrer Tat gegen die jeder menschlichen Existenz gesetzte Grundforderung, Gott als den Herrn anzuerkennen, und kündigten die Beziehung, die immer auch Abhängigkeit ist, auf. So zerbricht die Gottesgemeinschaft in der Sünde durch die Selbstherrlichkeit des Menschen. Dieses Drama wiederholt sich, wo die Menschheit sich in Eigenmächtigkeit und himmelstürmender Kraft Dauer verleihen will (Gn 11). Es geschieht, wie der Elohist mit feinem Empfinden bemerkt, immer dort, wo keine Gottesfurcht herrscht (Gn 20,11).[18] Dann bedeutet dem Menschen das Verhältnis zu seinem Herrn nichts, und er bringt dies in seinem Handeln zum Ausdruck.

3. Abkehr von Gott

Eigenmächtiges Verhalten und Selbstgenügen sind demnach das Sündhafte an der bösen Tat. Sie stören die Beziehung zu Gott, unterbrechen die Verbindung und heben die Gemeinschaft auf. Durch sie wendet sich der Mensch von seinem Herrn ab, dessen Zuwendung und Nähe er preisgibt. Diesem Sachverhalt schenkt vor allem die deuteronomistische Theologie ihre Aufmerksamkeit. Sie wird nicht müde, die Abkehr von Jahwe als die Wurzel allen Übels zu erweisen. Schon Hosea (4,10) und Jesaja (1,4) mußten im prophetischen Scheltwort dem Volk vorwerfen, es habe seinen Herrn verlassen, und Jeremia hatte diesen Vorwurf (2,17ff) noch verstärkt. In der exilischen Rückschau auf die Geschichte Israels aber zeigt es sich mit erschreckender Deutlichkeit, wie sehr die Abwendung und die Hinkehr zu anderen Göttern das Gottesverhältnis zerstört hatte (Ri 2,12f u. ö).[19] Das Prophetenwort war berechtigt: «Deine eigene Bosheit bestraft dich; dein Abfall ist es, der dich züchtigt. Erkenne und sieh, wie bitterböse es ist, daß du Jahwe, deinen Gott verließest und keine Furcht vor mir hattest» (Jr 2,19). Israel hatte – die Warnung Hoseas (2,15) und die Mahnung des Dt (6,12; 8,11) waren vergeblich gewesen – seinen Herrn vergessen (Ri 3,7; 1 Sam 12,9); es war von ihm gewichen (Jr 32,40). Jahwe wurde von seinem Volk durch

Götzendienst gekränkt und gereizt (Ri 2,12; 1Kg 14,15). Er konnte fragen: «Was fanden denn eure Väter Schlechtes an mir, daß sie sich von mir entfernten?» (Jr 2,5). Israel mußte ihm die Antwort schuldig bleiben. Er hatte gedacht, es als Sohn anzunehmen und ihm ein herrliches Land zu geben, und gemeint, es würde ihn nun Vater nennen und sich nicht abwenden (2,19); aber es war untreu geworden (2,20). Diese Abkehr von Gott geschieht nach dt. Sicht dadurch, daß das Volk vom Weg abweicht, den der Herr in seinem Gesetz gewiesen hat (5,32; 9,12.16), und hinter anderen Göttern herläuft (6,14; 8,19). Sie ist ein Verlassen seiner Gebote (1Kg 18,8) und des Bundes, den er gewährt und auferlegt hat (Dt 29,24). Sie zeigt sich darin, daß Israel nicht auf Jahwes Stimme hört (Dt 8,20; 9,23), seine Weisung verwirft (Am 2,4) und sie vergißt (Hos 4,6). Ganz allgemein gesagt, wird sie immer dann greifbar, wenn das Volk tut, was böse in den Augen des Herrn ist (Num 32,13 u.ö.). In der Abwendung von Gott, mag sie nun mit den angegebenen Formulierungen oder als Auflehnung (Jes 1,20), Übertretung und Bruch des Bundes (Ri 2,20; Dt 31,16.10), Hochmut (Jes 2), Halsstarrigkeit (Ex 32,9) und Treulosigkeit (Jer 3,8.11.20) bezeichnet werden, besteht eigentlich die Sünde des Gottesvolkes. Denn in dieser Abkehr wird die Grundforderung, keine anderen Götter zu haben bzw. dem Herrn allein zu dienen und ihn zu lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele,[20] mißachtet, deren Erfüllung erst die Gottesbeziehung für den Menschen möglich und wirklich macht. Darum bekennt das Volk des Herrn: «Unsere Vergehen sind uns bewußt, und unsere Sünden kennen wir: Abfall und Treubruch gegen den Herrn, Abkehr von der Nachfolge unseres Gottes, gewalttätiges, abtrünniges Reden, das Tragen und Sagen von Lügenworten im eigenen Herzen» (Jes 59,12f).

4. Sünde als Verfehlung menschlicher Gemeinschaft

Nach dem bisher Gesagten könnte es so scheinen, als sähe das AT Sünde nur dann geschehen, wenn jemand sich direkt gegen Gott wendet oder ihm Anerkennung und Dienst verweigert. Dies ist bekanntlich nicht der Fall. Die Propheten haben klar ausgesprochen und betont, daß Jahwe es auch als eine sündhafte Tat betrachtet, wenn jemand seinem Mitmenschen schadet oder sich gegen die menschliche Gemeinschaft vergeht.[21] Es ist leicht einzusehen, daß Delikte im zwischenmenschlichen Bereich Unrecht sind, das den anderen angetan wird. Aber inwiefern sind sie als Verletzung der Gottesbeziehung zu werten; warum sind sie Sünde? Gewiß hat der Herr, wie Dekalog und Gesetzeskorpora bezeugen, solche Taten ausdrücklich verboten. Wer sie verübt, handelt wider den kundgegebenen Willen Gottes und gegen sein Wort. Schon dadurch wendet er sich gegen Gott und kündigt ihm die Gemeinschaft, für die der Herr allein die Bedingungen festlegen kann. Nach atl. Auffassung liegt das Sündhafte bei jeder Unrechtstat am Mitmenschen jedoch nicht nur im Widerspruch gegen das göttliche Gebot, sondern es ist noch tiefer begründet. Jahwe hat die Verbindung nicht zuerst mit dem jeweils einzelnen aufgenommen, sondern zunächst mit dem Volk, das er erwählte. Mit ihm trat er in Beziehung und durch es auch mit jedem, der Israel zugehörte. Umgekehrt gehören alle, die eine Bindung zu Jahwe eingehen, notwendig auch zur «Gemeinde des Herrn», und sie entsteht und besteht nur durch das Bundesverhältnis mit ihrem Gott. Darum läuft die Beziehung eines jeden, die er zu Gott hat, immer auch über das Volk des Bundes. Wenn er also die Gemeinschaft des Gottesvolkes durch eine Unrechtstat stört oder sprengt, vergeht er sich gleichzeitig gegen die ihm geschenkte Gottesbeziehung. Er verfehlt sich in beiden Dimensionen, wendet sich gegen seinen Bruder und kehrt sich von Gott ab, fügt Unrecht zu und sündigt. Ähnlich verhält es sich im weiteren Raum der Menschheit. Sie bildet, wie bereits der Jahwist in der Urgeschichte nachdrücklich aufzeigt, durch die Schöpfungstat Gottes, des Herrn, eine große Familie und unter seiner Herrschaft trotz aller Verschiedenheiten eine weitverzweigte Völkergemeinschaft. Wo immer einer sich wider den anderen erhebt (Gn 4), wird folglich der Herr und auch der Schöpfer – diesen Gedanken betont die Priesterschrift besonders – angegriffen. Es geschieht im Grunde nichts anderes als die Verfehlung der Sündenfallsgeschichte: Der Mensch wendet sich gegen Gott; er lehnt das ihm vorgegebene Verhältnis zu seinem Herrn ab. Darum hat es einen tiefen Sinn, wenn der Jahwist die Kaingeschichte auf die Sündenfallserzählung folgen läßt. So wird für Gottes Volk schon in früher Zeit anerkannt und festgehalten, was auch Israels Umwelt wußte: Vergehen gegen einen Menschen ist auch Sünde vor Gott.

5. Sündhafte Tat, Folge und Schuld

Wenn die Sünde die Abkehr von Gott ist, bedeutet sie mehr als ein nur momentanes Geschehen. Dann versetzt sie aus der Gottesnähe in die Gottesferne,

aus der heilvollen Bindung an ihn in die heillose Ungebundenheit, aus der Gemeinschaft mit ihm in das Getrenntsein. Sie bewirkt einen bleibenden Zustand, in dem das einst bestehende Verhältnis zerstört ist. Das ist die gefährliche und bedrückende Folge, die sie nach sich zieht. Diese äußert sich darin, daß die Zuwendung Gottes unterbrochen ist. Der Mensch gerät in die Sphäre des Unheils. Damit aber nicht genug. Der Herr, der einst die Verbindung geknüpft und aufrechterhalten hat, ist gekränkt und gereizt; er antwortet mit Zorn und verhängt Strafe. Darüber aber konnte sein Volk nicht im Unklaren sein. Dies hatte er von allem Anfang an in Wort und Tat kundgegeben oder, um mit dt. Ausdrucksweise zu reden, in den Bundesbedingungen (vgl. Dt 28) festgelegt. Die Geschichte hat es für Israel immer wieder bestätigt. Propheten und Geschichtswerke haben diese verheerende Folge der Sünde an vielen Einzelereignissen, besonders am Untergang der Staaten Israel und Juda und an der Zerstörung Jerusalems nachgewiesen: Jahwe hat sein Volk, nachdem es ihn verlassen hatte, preisgegeben, gestraft und Unheil über es gebracht. Doch nicht immer, wenn Unglück eingetreten war, lag der Sachverhalt offen. Mußte es stets als eine Strafe Gottes angesehen werden? War vielleicht eine Sünde geschehen, von der man nicht wußte? Auch Israel war mit diesem Problem belastet[22] und in alter Zeit der Meinung, daß das Gottesverhältnis auch durch eine unwissentliche Verfehlung gestört werden könne. Der Seher Bileam bekennt sich zu dieser Sicht (Nm 22,34), der Beter in den Psalmen schließt aus seiner Krankheit, daß er gesündigt habe (38,4.19; 41,4), und die Kultgesetzgebung handelt (Lv 4f; Nm 15,25 ff) über das Verfahren bei unabsichtlich begangenen Sünden. Zwar greift schon der Elohist (Gn 20) das Problem auf und findet die Lösung, daß Gott solche Taten verhindere, die Möglichkeit bewußter Entscheidung gewähre und den Weg zur Abwendung möglicher Folgen zeige (V. 6f). Aber es dauert noch geraume Zeit, bis die klaren Worte Ezechiels von der Verantwortlichkeit des einzelnen fallen (18; 33), die einer Lösung näherführten. In jedem Fall jedoch, sobald eine bewußte oder unabsichtlich begangene Verfehlung das Gottesverhältnis gestört hatte, bildete das Problem, ob der eingetretene Zustand für immer bleibe oder rückgängig gemacht werden könne, eine Lebensfrage für die Betroffenen; denn ohne oder gegen seinen Gott konnte weder das Volk noch der einzelne leben. Ferne von ihm sein, bedeutete Unheil und letztlich den Tod.[23] Ohne Wiederherstellung der Gottesbeziehung war der Sünder verloren. Doch gerade hier erhob sich die Schwierigkeit: «Wenn sich ein Mensch gegen einen anderen verfehlt, wird Gott sein Sachwalter sein; wenn sich aber ein Mensch gegen den Herrn verfehlt, wer kann ihm dann als Sachwalter dienen?» (1 Sam 2,25).

6. Wiederherstellung der Gemeinschaft durch Gott

Israel vermochte auf die soeben zitierte Frage Helis eine positive Antwort zu geben. Schon die Erfahrung seiner frühen Geschichte sagte dem Jahwevolk, daß der Herr ein heilswilliger Gott sei. Die jahwistische Darstellung der Heilsgeschichte wußte demgemäß zu berichten, daß er trotz Widerstand und Abfall in Noah und Abraham mit den Menschen neu die Beziehung aufnahm und Gemeinschaft gewährte. Hosea durfte verkünden, was der Herr ihm an seiner eigenen Ehe zu erleben hieß: Jahwe gibt seine ungetreue Gemahlin Israel nicht auf, sondern bemüht sich, sie wieder ins Bundesverhältnis zurückzuführen (1–3). Jeremia greift (2–4) dieses Bild auf und wiederholt Gottes Angebot. Selbst wenn das Volk den Bund gebrochen hat, hält der Herr noch an ihm fest und erneuert das Verhältnis in einem Neuen Bund, der die Bindung vertieft und den Menschen das Festhalten an ihm möglich macht (Jr 31,31–34). Nachdem Jahwe wegen der Sünde seines Volkes gezwungen war, den Bruch sichtbar zu machen, den Tempel zu verlassen und seine Nähe zu entziehen, ist er doch wieder bereit, zurückzukehren und seine Anwesenheit neu zu schenken (Ez 43). Rein verstandesmäßig ist, wie bereits Hosea gesehen hat (11,8 ff), dieses göttliche Verhalten nicht zu begreifen, scheint sich doch Jahwe selbst zu wundern: «Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, wie dich ausliefern, Israel? ... Mein Herz kehrt sich gegen mich ... Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch.» Es ist die voraussetzungslose, nicht berechnende Liebe Gottes, die solches tut. In dieser göttlichen Zuwendung ist der Herr seinem Volk aus der Ferne erschienen, hat ihm die Huld lange bewahrt (Jr 31,3), und vergißt er es nicht (Jes 49,14ff). Aus ihr strömt Erbarmen und Verzeihung. Sie bewegt ihn, die Sünde zu vergeben und zu heilen, was die Verfehlung zerbrochen hat.[24] Jahwe nimmt die Sünde hinweg (Mich 7,18; Ps 32,1), trägt sie gleichsam fort. Er läßt sie und ihre Wirkung vorbeigehen (2 Sam 12,13) bzw. von ihrem Träger weichen. Er wischt sie ab (Jes 44,21f) und wäscht sie weg (Ps 51,3f.9), so daß der Mensch gereinigt wird. Gott entfernt die Sünde weit von dem, der sie begangen hat (Ps 103,12), ja wirft sie

ins tiefe Meer (Mich 7,19). Er gedenkt ihrer nicht mehr (Jer 31,34), rechnet sie nicht an (Ps 32,2), «bedeckt» sie wie priesterliche Theologie sagt und heilt die Wunden, die sie dem Gottesverhältnis geschlagen hat (Hos 6,1of). Mit all diesen Bildern ist ausgesagt, daß der Herr vergibt (Ex 34,9), und wenn Israel von Gottes Erbarmen, Gnade, Hilfe, Rettung, Erlösung und Treue spricht, ist seine Vergebungsbereitschaft in die Aussage eingeschlossen. Allerdings soll sich niemand täuschen. Jahwe verzeiht nicht ohne weiteres und leichthin; er nimmt die Sünde ernst, so daß Josua sogar sagen darf: «Ein eifersüchtiger Gott ist er; er wird euch eure Übertretungen und Sünden nicht verzeihen» (Jos 24,19). Beides mußte Israel erfahren, daß der Herr zur Vergebung bereit ist (Jes 1.18), sie aber auch verweigern kann (2Kg 24,4). So faßt es seine Erfahrung in den hymnisch geprägten Satz zusammen: «Jahwe, Jahwe, ein barmherziger und gütiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue! Huld bewahrt er den Tausenden! Schuld, Abfall und Sünde vergibt er; er läßt aber nicht ungestraft...» (Ex 34,6f). In diesem Lobpreis auf den Gott Israels wird sein huldvolles Erbarmen hervorgehoben und angedeutet, daß es die strafende Ahndung überwindet. Der Herr will die Verbindung wiederherstellen. Er tut es jedoch nicht ohne Mitwirkung des Menschen, der sich von ihm entfernt hatte.

7. Forderung an den schuldig gewordenen Menschen

Wenn der Herr ins gnadenhafte Verhältnis seiner huldvollen Zuwendung versetzt, tut er es ohne menschliche Vorleistung. Soll jedoch die zerbrochene Gottesgemeinschaft wiederhergestellt werden, geschieht dies nicht voraussetzungslos. Der Mensch hat die Verbindung zu Gott aufgegeben und auf seine Gegenwart verzichtet. Er muß in Gesinnung und Tat zu erkennen geben, daß er diese Fehlentscheidung rückgängig machen möchte. Ein erstes Erfordernis ist dabei die Einsicht in die Lage, die er sich selbst bereitet hat, verbunden mit dem Bekenntnis der Sünde und dem Eingeständnis der Schuld, wie sie etwa Daniel formuliert: «Ach, Herr, du großer und furchtbarer Gott, der du den Bund und die Huld denen bewahrst, die dich lieben und deine Gebote halten. Wir haben gesündigt und gefehlt, Unrecht getan und uns empört; wir wichen ab von deinen Geboten und Satzungen» (9,4f). Natürlich steht trotz solcher Erkenntnis das Recht ganz beim Herrn, und es ist seine Sache, Verzeihung zu gewähren oder sie zu verweigern. Aber der Mensch darf im Vertrauen auf das göttliche Erbarmen um Vergebung bitten. Doch Bekennen und Bitten genügen nicht. Wer Jahwe verlassen hat, muß ihn wieder suchen (Dt 4,29). Wer sich von ihm entfernte, muß zu ihm zurückkehren. Dies ist die ständig wiederholte Forderung der Propheten. Die Mahnung zur Umkehr ertönt von Amos bis Maleachi, häuft sich bei Hosea und wird bei Jeremia zum zentralen Thema.[25] Sie ruft zur «Rückkehr in das ursprüngliche Jahweverhältnis»[26] mit dem Hinweis auf «den göttlichen Liebeswillen, der den schuldig gewordenen Menschen nicht seinem Schicksal überläßt».[27] Diese Umkehr zeigt sich darin, daß der Mensch seinen bösen Weg (Ez 18,23) verläßt und seine Taten gutmacht (Jer 7,3). Dann darf er zurückkehren, und der Herr nimmt Gemeinschaft mit ihm auf (Jer 3,22; 4,1). Denn Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe (Ez 33,11). Dieses von göttlichem Erbarmen leuchtende Wort gewährt auch dem Schuldiggewordenen noch Hoffnung und eine Zukunft in Gottes Nähe.

[1] Das macht Nathans Wort recht deutlich (2 Sam 7,5–7); vgl. J. Schreiner, Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz (München 1957) 89ff.

[2] Vgl. Lk 12,32; 14, 15; 22, 28ff; Jo 1, 12; 17,2.

[3] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I (München 1958) 261.

[4] Näheres zum Wortfeld siehe bei E. Beaucamp, Péché I. Dans l'Ancien Testament: Dict. de la Bible, Suppl. VII (Paris 1966) 407–471 (Lit.).

[5] Über ihren Inhalt handeln die «Theologien des AT» und die einschlägigen (bibel-) theologischen Lexika. Siehe jedoch besonders R. Knieriem, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament (Gütersloh 1965).

[6] 1 Sam 24,11; 26,21; vgl. 19,4 f.

[7] ḫṭ'l^{e}jhwh: Num 32,23; Dt 9,16; 20,18; 1 Sam 7,6; Jer 8,14 u. ö.

[8] Vgl. Dt 20,18; Ri 10,10.15; 1 Sam 7,6; 12,10; Jer 3,25.

[9] Ex 32,30; Dt 9,16.18; die Sünde Jerobeams: 1 Kg 14,16 u. ö.

[10] 1 Sam 2,17; 14, 23f; Mi 1,5; Hos 4,7.

[11] Das Gelobte: Dt 23,22f; Banngut: Jos 7,20

[12] 2 Kg 1,1; 3,5.7. [13] R. Knieriem aaO. 238.

[14] Vgl. H. J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament (Neukirchen 1964) 135.

[15] Siehe dazu N. Lohfink, Die Erzählung vom Sündenfall: Das Siegeslied am Schilfmeer (Frankfurt ^{2}1964) 81–101, 91 f.

[16] Mit Recht weist N. Lohfink aaO. 86f, darauf hin, daß hier die Vorstellung des Enuma-Elisch abgewehrt wird, der zufolge die Menschen, aus Erde und schuldbeladenem Götterblut erschaffen, das Böse aus der Götterwelt aufnehmen und ableiten sollen.

[17] Zu der Wendung und ihrer Deutung siehe G. von Rad, Das erste Buch Mose, Genesis = Das Alte Testament Deutsch 2/4 (Göttingen 1953) 71 f.

[18] Siehe H. W. Wolff, Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch: Ev. Theol. 27 (1969) 59–72, 62f.

[19] Um die Anmerkungen nicht zu überladen, werden im folgenden auch bei zahlreichen Belegen nur wenige Schriftstellen angegeben.

[20] Siehe dazu N. Lohfink, Höre Israel. Auslegung von Texten aus

dem Buch Deuteronomium = Die Welt der Bibel 18 (Düsseldorf 1965).

[21] Zum Beispiel Am 1, 3–2, 8; 4,1; 5,10; Jes 5; Mi 2; Jer 7.

[22] Vgl. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II/III (Stuttgart-Göttingen [4]1961) 264ff; J. Hempel, Das Ethos des Alten Testaments (1938) 52ff.

[23] Diese Auffassung wird schon in Gen 3 sichtbar und erscheint im Dt als dunkler Hintergrund der Mahnung (28; 29, 19; 30, 15–18).

[24] Zum Vokabular und seiner Deutung siehe u.a. J. J. Stamm, Erlösen und Vergeben im Alten Testament (Bern 1940); E. Beaucamp aaO. 464–469; P. van Imschoot, Theologie de l'Ancien Testament II (Paris 1956) bes. 333–338.

[25] Siehe H. W. Wolff, Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie: Gesammelte Studien zum Alten Testament (München 1964) 130–150; G. Fohrer, Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea: Studien zur alttestamentlichen Prophetie (Berlin 1967) 222–241.

[26] H. W. Wolff aaO. 135. [27] G. Fohrer aaO. 241.

JOSEF SCHREINER

geboren am 14. April 1922 in Windheim, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Würzburg und am Bibelinstitut, ist Lizentiat der Bibelwissenschaften, doktorierte 1962 in Theologie und habilitierte sich 1960 für alttestamentliche Exegese und ist seit 1964 Professor für alttestamentliche Exegese an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes (München 1966); Von Gottes Wort gefordert (Düsseldorf 1967).

Chrysostome Larcher

Die Transzendenz Gottes als ein Grund für seine Abwesenheit

I. DIE GÖTTLICHE TRANSZENDENZ

Die Erkenntnis, daß im Wesen oder in der Art der Existenz ein Unterschied zwischen Mensch und Gottheit besteht, hat im Altertum sehr unterschiedliche Reaktion ausgelöst. In ihnen sucht der Mensch, ausgehend von seinen eigenen Leidenschaften, Neigungen oder Ideen, das Göttliche näher an sich heranzubringen oder es möglichst weit von sich zu entfernen. Er kann sich voll Ergriffenheit vom Heiligen (sacré) angesprochen fühlen oder die Gegenwart der Gottheit fürchten. Er kann auch das Göttliche «entschärfen», indem er es in äußere Riten einschließt, oder es als im irdischen Bereich unwirksam betrachten. Gottes Abwesenheit wird nur dann als Abwesenheit empfunden, wenn der Mensch grundsätzlich an die Möglichkeit seines Tätigwerdens glaubt, dann aber über sein Schweigen und seine Untätigkeit überrascht ist. Bei den Sumerern und den Babyloniern münden die angstvollen Fragen über das Verhalten und die Absichten der Gottheit in die Klage des «leidenden Gerechten»,[1] wie sie ganz besonders in dem dramatischen Selbstgespräch mit dem Titel «Ich werde den Herrn der Weisheit loben»[2] zum Ausdruck kommt:

«Wer kann den Willen der Götter im Himmel kennen?
Den Ratschluß der unterirdischen Götter – wer kann ihn begreifen?
Wo sollten die Menschen die Wege eines Gottes kennengelernt haben?»

Und bei den Griechen haben wir die berühmten Verse des Theognis (381–382):

«Es gibt keine Richtschnur, von der Gottheit festgesetzt für den Menschen,
noch einen vorgezeichneten Weg, um den Unsterblichen zu gefallen.»

Die Menschen des Alten Testamentes sind sehr ähnliche Wege gegangen, jedoch mit dem einen Unterschied, daß eine göttliche Offenbarung ihre spontanen Reaktionen zutiefst gestaltet und abgewandelt hat. Vor allem wurde der alte semitische Begriff der Heiligkeit (sainteté) auf Jahwe übertragen, um damit den zu bezeichnen, der von Natur aus von allen Geschaffenen verschieden ist und die Sünde des Menschen nicht tolerieren kann. An diese Vorstellung knüpft sich zweifellos auch die gleichfalls alte Idee an, daß der Mensch Gott nicht sehen (Ex 19,21; 33,20; Lev 16, 2; Rich 6,22–23; Is 6,5), ja nicht einmal hören kann (Deut 4,33; 5,24; Ex 20,19), ohne zu sterben. Zweifellos berichtet das Alte Testament dieser Auffassung zuwiderlaufende Erfahrungen (Ex 24,10–11; 33,11; Deut 34,10; Is 6,1 und 5), doch immer mit Vorbehalten, die den Ausnahmecharakter des betreffenden Falles betonen (Ex 20, 19; 24,16; 33,16–23; 34,6–9). Die Offenbarung hat außerdem durch verschiedene Züge das Mysterium des Bundes Gottes verstärkt: Er ist ein Gott, der allein lebt und durch kein Bild dargestellt werden kann und darf. Sie hat auf der anderen Seite unermüdlich seine Einzigkeit betont. Dieser lange währende Prozeß, dessen Etappen gekennzeichnet sind durch das Auftreten einer ganzen Reihe von Propheten, mündet beim Deutero-Isaias in eine Art Evangelium der Transzendenz Gottes ein.

Die Verkündigung der göttlichen Transzendenz

Jahwe ist einzig, ohne Rivalen, und alles was man als göttlich ansehen mochte, wird vor ihm verdunkelt (43, 10–13; 44,7–8; 45,5–6 und 14). Er ist der Unvergleichliche, denn kein materielles Bild kann ihn darstellen (40,18 und 25; 46,5). Wenn er im Anfang alles geschaffen hat, indem er die Wesen «beim Namen genannt» oder zur Existenz «gerufen» hat (40,12.22.26; 44,24; 45,12 und 18), so gehorchen alle Geschöpfe weiterhin seinem Ruf (40,26; 44,26–28) und seinem Wort (55,11), denn seine schöpferische Tätigkeit währt fort, ohne Mühe und Anstrengung (40,28) und erstreckt sich auf alles (45,7). Er ist ein ewiger Gott (40,28), der Herr ist über die Zeit: Er ist zugleich «der Erste» und «der Letzte» (41,4; 44,6; 48,12). In souveräner Freiheit (45,9–12), im Gegensatz zu den Gottheiten, die sich mit dem astralen Determinismus identifizieren (vgl. 47,13), kann er in unvorhersehbarer Weise in die Geschichte eingreifen, nachdem er lange Zeit im voraus dieses Eingreifen angekündigt hat (41,22–23. 26–27; 43,9; 44,7; 45,21; 46,10; 48,3–7): Er ist «Schöpfer» auch im Schoße der Geschichte (41,20; 43,7; 45,8; 48,7). Seine Weisheit ist unergründlich (40,28), und seine Gedanken haben nichts gemein mit denen des Menschen (40,13–14; 55,8–9); er unterliegt keinem fremden Zwang und berät sich nur mit sich selbst (48,9–11). Und schließlich ist er ein heiliger (saint) Gott (43,15), von Natur aus von allem Geschaffenen gesondert und zutiefst Feind der Sünde des Menschen. Dennoch schafft diese Heiligkeit (sainteté) keinen unüberbrückbaren Abgrund mehr zwischen Gott und Mensch, sondern, ganz im Gegenteil, neue Bindungen, und sie steht in bestem Einklang mit anderen Attributen: Sie schließt die Erwählung ein (vgl. 43,3; 45,11; usw.), sie ist durchdrungen von Mitleid und Erbarmen (40,2; 43,22–28; 48,4 und 8–10) und Feingefühl (43,1–7; 49, 14 ff; 54,4–10). Der «Heilige Israels» wird sein Erlöser (41,14; 54,5) oder sein Retter (43,3); er wird selbst kommen, es zu befreien (40,3–5. 9–11), er wird ihm ganz nahe, «mit ihm» sein (41,10; 43,2 und 5), und die Nationen werden erkennen müssen, daß ein «verborgener Gott» (45,50) bei ihm wohnt. Eine solche Botschaft wendet sich an den Glauben: Anstatt auf die Schwierigkeiten der Israeliten im Exil einzugehen, fordert der Deutero-Isaias von ihnen, daß sie vorbehaltlos an einen einzigen und unvergleichlichen Gott glauben, der sie am Ende retten wird; er wendet sich direkt an ein bestimmtes Volk, wenn sich auch gewisse Weiterungen in einem universalistischen Sinne feststellen lassen (vgl. 45,20–24): Die Aufmerksamkeit bleibt auf Israel als ganzes gerichtet – nicht auf seine Einzelmenschen.

Der Mensch und die göttliche Transzendenz

Das Buch Job dagegen handelt von einem den Einzelmenschen angehenden Problem und ist ganz offensichtlich uninteressiert an dem kollektiven Geschick des Gottesvolkes. Es greift eine literarische Gattung auf, in der die Erfahrung eine überwiegende Rolle spielt und die Überlegungen über die Situation des Menschen schließlich zu angstvollen Fragen an die Gottheit führen. Der Autor dieses poetischen Dialoges stützt sich auf eine erbauliche, die Geduld des unglücklichen Job preisende Geschichte und entwickelt von ihr aus eine lange Diskussion, in der dieser vor Gott sein unverdientes Leiden ausbreitet, an Gottes Treue und Gerechtigkeit appelliert, mit seinem Fall den aller Unglücklichen verbindet und im Tiefsten die Sache des Menschen schlechthin plädiert. Doch gehen Gott und der Mensch größer aus dieser Diskussion hervor, denn der Dichter hat nicht die Absicht, den einen dem anderen zu opfern. Überall ist das biblische Menschenbild vorausgesetzt und zugrunde gelegt: In 7,17–18 greift Job sogar mit einer bitteren Ironie Ps 8,5–7 auf, einen Text, der an Gn 1,26–28 erinnert. Doch er wird bei ihm in einer seltsamen Weise erweitert. Weit davon entfernt, sich glücklich zu preisen über das Los, das ihm bereitet wird, ist der Mensch ein Wesen, das keine Befriedigung findet. Am Ende eines zu kurzen und qualvollen Lebens (14,1–2) verschwindet er für immer: Der Tod ist für ihn ein radikales Ende (14,7–12), das seine «Hoffnung auf Glück» auslöscht (7,6–7; 14,7 und 19; 17,15; 21,25), seinen Durst nach Gerechtigkeit ungestillt läßt (vgl. 19,23–27) und selbst die begonnene Freundschaft mit Gott abbricht (7,8; 14,14–15). Da er unaufhörlich Enttäuschungen zu erleiden hat, wäre es ihm besser, gar nicht zu existieren oder gleich nach seiner Geburt zu sterben (3,1–23; 10, 18–19). Es folgt darauf ein langes Plädoyer, in dem der Mensch an seine Würde (10, 8–12) erinnert wird, an sein Bedürfnis nach Autonomie (10, 13–14 und 20; 14,6), an seine Sehnsucht, von Gott verstanden, geschätzt, angehört... ja geliebt zu werden, als sei dieser es seiner Kreatur schuldig, sie zu lieben, und als bedürfe er ihrer (7,8 und 21; 14,15; 19,26–27). Der unmittelbare Beweggrund für seine Klage aber ist bei Job das ungerechtfertig-

te Leiden, das ihn zu Boden schmettert. Doch steht er Gott gegenüber allein, ohne sich auf etwas anderes stützen zu können als auf das Zeugnis seines persönlichen Gewissens. Denn sein Glaube an einen einzigen, persönlichen Gott, der alles lenkt (9, 5–7 und 24; 12,7–10. 14.25; usw.), nachdem er alles geschaffen hat (9,8–10), ist absolut. Er ist auch sehr rein, ja vergeistigt und völlig von materiellen Riten losgelöst. Um das Gesetz der Vergeltung in der Zeit zu verteidigen und die Gerechtigkeit Gottes zu wahren, wollen seine drei Gesprächspartner ihm eine Verfehlung zu Bewußtsein bringen und sprechen – einer nach dem anderen – von Warnung, heilsamer Zucht oder Strafe für geheime oder offenkundige Sünden. Job weigert sich, auf eine solche Stellung des Problems einzugehen und wendet sich voll Verzweiflung an Gott. Er möchte mit ihm diskutieren, seine Sache vertreten, sein Recht zur Anerkennung bringen oder erfahren können, ob er aus einem anderen Grund geschlagen wird. Doch weiß er nicht, wie er diesen geheimnisvollen Gott erreichen soll, der auf einer anderen Ebene lebt und wirkt und für menschliche Überlegungen vollkommen unzugänglich zu sein scheint. Schließlich geht Job in seiner Fassungslosigkeit, Trostlosigkeit oder Entrüstung soweit, Gottes Güte, Loyalität oder Gerechtigkeit dem Menschen gegenüber in Frage zu stellen. Er macht sich zum Sprecher all derer, die gleich ihm vom Leben enttäuscht (3,20–23) oder ungerecht bedrückt sind (9,22–24; 12,6; 24,1–12). Alles in der Welt verläuft, als lenke Gott nichts, sanktioniere nichts oder zeige eine vollendete Indifferenz Gut und Böse gegenüber (21,7–34; 24,1–17). Sollte er engherzig, kleinlich (7,20–21; 9,29–31; 10,4; 13,23–28; 14,3–4) oder grausam, rachsüchtig, nur auf seine Rechte bedacht und für menschliches Leid unempfindlich sein (7,12–14; 9,13 und 17–18; 10,15–17; 16,12–14; 19,6–12; 30,18 und 21–22)? Diese unterschiedlichen Eindrücke sind stark genug, um Job Äußerungen von unerhörter Heftigkeit zu entreißen. Doch können sie letztlich nicht die Oberhand gewinnen über seinen Glauben an einen guten und getreuen Gott, der es sich schuldig ist, das Zeugnis eines menschlichen Gewissens zu achten. Und das Gespräch schließt mit einer Herausforderung (31,35–37). Doch in diesem titanischen Bemühen betont und verstärkt Job in seltsamer Weise gewisse Aspekte der göttlichen Transzendenz. Dieser Gott, der für alles verantwortlich und in allem am Werk ist, entzieht sich völlig dem Zugriff des Menschen; er bleibt unwahrnehmbar, unerfaßbar; er handelt mit einer absoluten, unvorhersehbaren Freiheit; seine Wege sind nicht menschlicher Vernunft entsprechend, und zwischen ihm und dem Menschen klafft ein Abgrund, den nur ein Glaube wie der Jobs zu überschreiten vermag. Doch dieser Glaube verlangte Garantien oder Zeichen; er fordert unbewußt einen Schlichter oder Mittler zwischen Gott und dem Menschen (vgl. 9,33–34; 16,18–21?; 19,25–27?).

Die göttliche Transzendenz wird gleichfalls durch Jobs Gesprächspartner in Erinnerung gebracht: Gott ist der Heilige, der nichts Böses duldet (4,17–18; 11,7–9; 15,14–16; 25,4–6); er ist das unendlich erhabene Wesen (22,12), der Schöpfer voll unbegrenzter Macht, der über die Mächte des Chaos triumphiert (26, 12–13), der furchtbare Herr und Herrscher (25,2). Doch diese Transzendenz, eingefangen in bestimmte Kategorien und irgendwie statisch geworden, weckt bei den Gerechten Zuversicht und Sicherheit. Sie kennen die Regel der Regierung der Vorsehung: Gerechtigkeit wird immer hienieden belohnt, und die scheinbaren Ausnahmen, für die es aber besondere Erklärungen gibt (heilsame Zucht, Warnung, Aufforderung zur Demut), bestätigen nur die Regel. Lebt der Mensch nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit, so muß er also von seinem Los befriedigt sein und darf weiter nichts mehr erhoffen. In Wirklichkeit haben die drei weisen Männer – zwar nicht den Sinn für Gott, wohl aber den für sein Mysterium verloren. Zugleich ist ihre Haltung dem Menschen gegenüber in eine Sackgasse geraten: Sie sind zu keinem echten Mitleiden mit den Unglücklichen mehr fähig. Selbst der Tod erscheint ihnen als normal, am Ende eines glücklichen Lebens (vgl. 5,26), während Job ein tiefes Empfinden für die Anomalität des Todes und einen Schrecken vor ihm hat. Und schließlich sehen die Drei nicht mehr die Notwendigkeit eines Mittlers zwischen Gott und dem Menschen (vgl. 5,1 und 8).

Wenn auch Gottes eigenes Eingreifen (Kap. 38–42) die durch das Gespräch geschaffene Spannung mildert, so löst es dennoch nicht das eigentliche Problem. Gott antwortet Job aus den innersten Tiefen seiner Transzendenz («aus dem Gewittersturm» 38,1), begnügt sich damit, ihn auf das Schauspiel der Schöpfung zu verweisen und ihn mit Fragen zu überhäufen. Die Macht und die Vernunft, die beim Aufbau der Welt gewaltet haben, und die Weisheit, die weiterhin in der Welt waltet, demütigen den Menschen und überzeugen ihn von seinen eigenen Grenzen. Im übrigen ist das Schauspiel der Natur nur ein Bild für

die Wege Gottes in der Geschichte, denn hier entfaltet er dieselbe Macht, dieselbe überlegene Weisheit, dieselbe erhabene Herrschaft über die Kräfte des Bösen. Indem er ihn auffordert, sein Verhalten zu begründen, hat Job sich gleichsam zum Rivalen erhoben. Doch sollte er besser, so wird ihm gesagt,[3] nach dem Vorbild seines Schöpfers seine Macht und seinen Verstand gebrauchen, um das Böse zurückzudrängen oder zu beherrschen (40, 7–14). Doch – noch tiefer und gründlicher – wird er auf seine Situation als einfaches Geschöpf verwiesen und aufgefordert, seinen Glauben in einer vorbehaltlosen Selbstaufgabe an das Mysterium Gottes zu reinigen. Der Glaube wird zur vertrauenden Annahme dieses Mysteriums im Verzicht auf eine zu enge oder oberflächliche Sicht der Dinge. Job hat in einer Art Erleuchtung, die zugleich den empfangenen Lehren und seinen eigenen natürlichen Reaktionen widerspricht (42,5), die absolute Transzendenz Gottes erfahren. Dadurch, daß er diese anerkennt und sich demütigt (42,6), geht er gereinigt, ja selbst gerechtfertigt aus der Prüfung hervor, weil er auf die Rechtfertigung Gottes verzichtet, die er zunächst gefordert hatte. Diesen entscheidenden Schritt von der Auflehnung zur Selbstaufgabe, von der «Verweigerung zur Hinnahme», wollte Gott ihn tun lassen, ohne indessen irgendeine unmittelbare Antwort auf seine Fragen zu geben. Wenn man schließlich das Buch als ein Ganzes nimmt, so wird die Lauterkeit und Redlichkeit Jobs von Gott im Epilog (42,7–8) bestätigt, während seine drei Freunde kritisiert werden: Um die Sache Gottes zu verteidigen, sind sie soweit gegangen, daß sie einen Unschuldigen verurteilt haben; um seine Transzendenz zu retten, haben sie geglaubt, den Menschen quälen zu müssen. Wenn aber die Transzendenz sich dem Menschen geradezu als eine Notwendigkeit des Göttlichen darstellt, so darf sie bei ihm keine völlige Selbstaufgabe hervorrufen, noch ihn dazu bringen, daß er sich nicht mehr auf sein eigenes Gewissen stützt. Sie fordert ihn nur auf, in vollem Bewußtsein in ein Mysterium einzutreten, das größer ist als er und seine Fassungskraft. Gewiß, das Buch schließt mit einer beschwichtigenden Schlußfeststellung, welche die Theorien der drei Freunde zu rechtfertigen scheint: Die Tugend empfängt am Ende ihren Lohn hienieden. Doch auch dieser Rückgriff auf das Wunderbare vermag das Unbehagen nicht mehr zu zerstreuen, das die angstvollen Fragen des Gespräches geweckt haben. Das Gesetz des Ausgleiches in der Zeit läßt sich aus der Erfahrung nicht mehr verifizieren.

II. DIE WEGE DER ANNÄHERUNG ZWISCHEN GOTT UND MENSCH

Neben dieser Weckung des Bewußtseins von dem Abstand zwischen Mensch und Gott werden vom Alten Testament auch andere Perspektiven eröffnet. Manche halten dem Menschen seine von Natur gegebene Sonderstellung vor Augen, um ihn aufzufordern, daß er mit Gott zusammenarbeitet oder sich ihm irgendwie nähert, indem er ihn nachzuahmen sucht. Aus anderen gewinnt man den Eindruck, als wolle Gott sich schrittweise dem Menschen nähern.

Der Mensch – Bild Gottes

Geschaffen «nach dem Bild Gottes» oder «Gott ähnlich» (Gen 1,26–27; 5,1), erhebt sich der Mensch von Natur aus über die animalische Welt: Er gleicht in gewissem Maße Gott (und den *elohim*, die seinen Hofstaat bilden, vgl. Ps 8,6; Gen 3,22), und er ist auf Erden wie sein sichtbarer Vertreter, mit dem Auftrag, als Zweiter bestimmte Bereiche der geschaffenen Welt zu regieren (Gen 1,26 und 28; Ps 8,7; Sir 17,2–4; Weish 9,2–3; 10,2). Nach dem Vorbild des Schöpfer-Gottes aus Gen 1[4] ist er ein Wesen, das spricht, entscheidet, wählt, befiehlt; ein vernunftbegabtes und freies Wesen, fähig zur Selbstbestimmung und zur Übernahme der Verantwortung für seine Handlungen (Gn 3,5 und 22; Sir 15,14; 17,7); er ist Person und nicht irgendein Individuum (vgl. Gen 9,6). Eine derartige Wesensverfassung stellt den Menschen vor ein ständiges Problem. Sie fordert von ihm Selbstachtung und Achtung der Mitmenschen. Sie fordert ihn auf, mit Gott zusammenzuarbeiten: Dem Auftrag, die niederen Wesen zu regieren, ja selbst die geschaffenen Kräfte sich zunutze zu machen (Weish 14,5), entspricht die Verpflichtung, keine Geschöpfe zu mißbrauchen und sich ihres Schöpfers zu erinnern (vgl. Weish 13,1–9). Sie drängt ihn vor allem, soweit wie möglich in einer Weise zu leben, die ihn Gott näher bringt: Der Gottähnlichkeit entspricht die Notwendigkeit, ihn nachzuahmen, wie in einem besonderen Zusammenhang Lev 19,2 mahnt: «Seid heilig, denn ich, Jahwe, euer Gott, bin heilig.» Die israelitische Gemeinde wird die transzendente göttliche Heiligkeit widerspiegeln; sie wird «ausgesondert» sein aus den anderen Völkern, fern der Sünde und vereint durch gegenseitige Liebe, wenn jedes ihrer Glieder getreulich ein System moralischer und ritueller Vorschriften beobachtet (Lev 19,3–37). Doch die Ein-

ladung zur Nachahmung Gottes nimmt im Alten Testament noch andere Formen an, namentlich in den Fällen, in denen das historische Handeln Jahwes (Deut 24,17–22; Lev 25,39–43; usw.), seine Gefühle oder seine Reaktionen (Ex 20,5; 22,26; 34,14; Deut 25,16; usw.) oder seine Attribute (Gerechtigkeit, Treue, Güte) als Modell hingestellt werden. Und schließlich erhält das Motiv des «Bildes» eine griechische Färbung in Weish 2,23, ja es wird zu dem aufgrund des Berichtes von Gen 2–3 erschlossenen Privilieg der «Unverweslichkeit» in Beziehung gesetzt. Für den Autor bleibt die Unsterblichkeit der Gerechtigkeit auf immer zugesichert (1,15), und sie stützt sich auf eine Naturwirklichkeit, die nichts anderes ist als die Seele. Doch läßt sie sich nicht auf einen natürlichen Anspruch zurückführen: Der Mensch muß sie durch die Gerechtigkeit gewinnen und schützen; sie führt in die Gemeinschaft mit Gott, und dieser verleiht ihr zugleich etwas wie einen Lohn, eine Gunst. Der Autor spricht also in einem originellen Zusammenhang von einer bleibenden Berufung zur Unsterblichkeit: Der Mensch ist als lebendiges Bild dessen geschaffen, «was Gott eigen ist», nämlich seiner Ewigkeit, und er bewahrt durch seine Natur ständig die Fähigkeit, dieses Bild zu verwirklichen und endgültig zu fixieren.

Gott scheint sich auf vielerlei Weise dem Menschen nähern, zu ihm «kommen» zu wollen. Man kann sie in zwei Arten von Fällen einteilen. Im einen wird ein Mensch – König oder Repräsentant eines Kollektivs – bis an die göttliche Sphäre heran erhoben, im andern stabilisieren und humanisieren sich göttliche Kräfte und Attribute, die in der Welt wirksam sind, mehr und mehr.

Der Messias-König

Wir wollen hier nicht der Geschichte des «persönlichen Messianismus» nachgehen, sondern nur die großen Etappen dieser Geschichte in Erinnerung bringen, mit den sukzessiven Abwandlungen des Themas. Nathan hatte David den ewigen Bestand seiner Dynastie zugesichert (2 Sam 7,11–16); einige Jahrhunderte später zeichnet Isaias ein unvergleichliches Bild von einem König der Zukunft, der auf dem Throne Davids sitzen wird. In einer Reihe von Wendungen weist er auf die Geburt eines wunderbaren Kindes hin, die eine Art ständiger Gegenwart Gottes bei dem «Rest» Israels eröffnet, denn dieses Kind wird auf den Namen Emmanuel, «Gott mit uns» (7,15; 8,8 und 10), Anspruch haben. Andere Titel (9,5) erheben es offenbar über die rein menschliche Sphäre hinaus, denn einige von ihnen zeigen Anklänge an das Göttliche (das gilt vor allem in 10,21 für «starker Gott»). In ihm wohnt der Geist Gottes (11,2), der es mit Weisheit und Kraft erfüllen wird. Und schließlich wird es einen Frieden ohne Ende in Recht und Gerechtigkeit bringen (9,6; 11,5–8), und «die Erkenntnis Jahwes wird das Land erfüllen» (11,9). Das hier entworfene Bild hat Parallelen, die es noch bereichern (Mich 5,1–2; Ps 110), oder Fortführungen und Erweiterungen (Ps 72); in manchen Punkten wird es durch die späteren Propheten abgewandelt (Jer 23,5; Ez 34,23; 37,24–25; Zach 9,9–10). Doch das Wesentliche ist von Isaias gesagt, und nirgendwo anders in der Bibel erscheint der Messias-König, der Gesalbte Jahwes, zugleich Gott so nah und so sehr imstande, seine Gegenwart inmitten eines gereinigten Restes auszustrahlen. Doch diese Zukunftsperspektiven verlieren nach und nach ihre Schärfe und Anziehungskraft – zweifellos weil die israelitischen Könige immer enttäuschender sind. Die Verheißungen der späteren Propheten übersehen häufig geradezu die Mittlerrolle des Königs der Zukunft oder verwandeln ihn in einen «Fürsten» (Ez 37,25) oder in das Oberhaupt einer Theokratie, die Gott, der wahre Hirt, durch feste und endgültige Institutionen regieren wird. Daneben tauchen andere Gestalten auf, die den davidischen Messias zu verdunkeln scheinen: die des Gottesknechts im Deutero-Isaias (42,1–9; 49,1–9; 50,4–11; 52,13; 53,1–12) und dann die des Menschensohnes im Danielbuch.

Der Gottesknecht

Was den Gottesknecht anbetrifft, so stehen einander nach wie vor die individuelle und die kollektive Interpretation gegenüber. Dabei sollte man sie miteinander in Einklang bringen: Eine Einzelperson repräsentiert in hervorragender Weise eine Gruppe (die der Israeliten, welche in der Prüfung Gott treu geblieben sind), oder diese Einzelperson erwächst aus ihr. Die königlichen Züge des Gottesknechtes oder seine Berührungspunkte mit dem König der messianischen Erwartung sind wenig greifbar oder sekundär und nur auf dem Weg über eine beträchtliche Transposition zu erreichen. Die prophetischen Züge sind bedeutend ausgeprägter – sowohl für die Berufung, als für die Sendung des Knechtes. Doch geht sein Bild in mehreren Punkten darüber hinaus: Die Sendung des Gottesknechtes gilt den Heidenvölkern, bis zu den

fernsten «Inseln» (42,4 und 6; 49,1 und 6; 52,14–15); seine unverdienten Leiden haben Sühnewirkung für die Sünden der «vielen» (53,5. 6. 8. 10–12); sie bringen ihnen «Heilung» und «Frieden» (53,5); und schließlich am Ende seiner Prüfung, aber erst am Ende, wird ihm die Königsherrschaft über zahlreiche Völkerscharen übertragen (53,12). Das Bild eines neuen Israel, zutiefst gezeichnet von den schmerzlichen Erfahrungen mancher Propheten (vor allem Jeremias) kann im Hintergrund Gestalt gewinnen. Doch hat dieses als Oberhaupt oder Lehrer eine ausgeprägt religiöse Persönlichkeit, deren Mission in der freiwilligen Hinnahme der Demütigung, des Leidens, ja selbst des Todes zum Heil für die «Vielen» gipfelt. Der Gottesknecht identifiziert sich zugleich mit diesen und mit den geheimnisvollen Plänen eines Erlöser-Gottes. In dieser zweifachen Verbundenheit bleibt er voll und ganz solidarisch mit den Menschen und erhebt sich über diese – nicht allein durch seine Frömmigkeit und seine höhere Kenntnis Gottes, sondern darüber hinaus durch seine hochherzige Mitarbeit an einem göttlichen Heilsplan.

Der Menschensohn

Die Gestalt des Menschensohnes zeichnet sich von Anfang an auf einer transzendenten Ebene ab: «Er kommt auf den Wolken des Himmels», er tritt hin vor den «Hochbetagten», um von ihm die Herrschaft über alle Völker zu empfangen (Dan 7,13. 14). Zwar wird er – annäherungsweise – als «eine Gestalt wie ein Menschensohn» bezeichnet, scheint sich aber nicht als rein menschliches Wesen bestimmen zu lassen; daher hat man vorgeschlagen, in ihm einen Engel zu sehen oder eine Art Inkarnation der göttlichen Herrlichkeit oder Weisheit.[5] Doch dann erleben wir eine Art feierlicher Einsetzung und Machtübergabe, die wie ein Vorspiel zu der der «Heiligen des Allerhöchsten» (7,27) wird, da anschließend diesen dieselbe Herrschaft verheißen wird. Auf der anderen Seite kann eine apokalyptische Vision irdische Realitäten auf eine himmlische Ebene transponieren, um die ganze Tiefe ihrer Bedeutung zu zeigen oder ihre Einmündung ins Transzendente zu betonen. Somit könnte der Menschensohn in einem gewissen Maße oder zunächst der irdischen Sphäre angehören. Namentlich im Hinblick darauf, daß die «Heiligen» ihrerseits nach der Verfolgung unter der Herrschaft des «vierten Tieres» «Königtum und Herrschaft» (7,23–26) empfangen. Es besteht aber ein enges Band zwischen ihnen und dem Menschensohn, so daß man geneigt ist, diesen als ihren hervorragenden Repräsentanten oder Führer anzusehen. Erhält nicht auch er einen herrlichen Lohn nach Prüfungen, die denen des leidenden Gottesknechtes ähnlich oder gleich sind? Auf jeden Fall aber betont Daniel, so scheint uns, die Verherrlichung dieser geheimnisvollen Persönlichkeit, ihre endgültige Erhebung auf die göttliche Ebene, bis hin zur Teilnahme an der göttlichen Herrschaft selbst über alle Völker. Wird er zugleich als übermenschliches Wesen betrachtet? Die komplexen Assoziationen der Gattung der apokalyptischen Literatur machen das durchaus möglich. Doch weiß man nicht, welcher spezielle Einfluß bestimmend gewesen ist: der «göttliche» Glorienschein des von Isaias dargestellten Messias, die zugleich transzendente und den Menschen äußerst nahe Weisheit oder die Feststellung, daß «das Aussehen des Gottesknechtes und seine Gestalt nicht mehr die der Menschenkinder» war (Is 52,14)?

Das Wort

Mit dem Wort, dem Geist oder der Weisheit nähert sich Gott fortschreitend dem Menschen. Wesen, die aus ihm hervorgehen und seiner providentiellen Tätigkeit Gestalt geben, konsolidieren sich mehr und mehr, bringen die Zusicherung einer ständigen Präsenz und schaffen bereits eine Art Verbindung zwischen ihm und dem Menschen. Das Wort hat nicht allein im Anfang die Welt geschaffen (Gen 1; Ps 33,6 und 9; Jdt 16,14; Weish 9,1), es bleibt ständig in der Natur am Werk (Ps 107,25; 147,15 und 18; 119,89; Is 40,26; 44,27; usw.). Es ist auch ein Wort der Offenbarung, das Israel die Willensäußerungen seines Gottes bekanntgemacht hat. Wenn dieses Wort sich fortschreitend in einem geschriebenen Gesetz niedergeschlagen hat, so bleibt es doch lebendig, für jeden einzelnen aktuell (Deut 30,11–14; Ps 119, 103 und 140; vgl. auch Deut 8,3 und Weish 16,26). Die sukzessiven Erfahrungen der Propheten, vor allem des Jeremias, haben gezeigt, daß es unter anderem nicht allein ein Licht, sondern eine unwiderstehliche Kraft war (Deut 18,18; Jer 1,9 ff; 20,7–9; 23,29; usw). Und schließlich ist es ein Wort des Heiles, das kommt, um aus jeder denkbaren Gefahr zu befreien (2 Kön 2,21–22; Ps 107,20; Weish 16,12) und um den gesamten Plan Gottes auszuführen, indem es die entscheidenden Ereignisse in Gang setzt (Is 40,5; 41,4 und 9; 44,26; usw.), mit einer unumschränkten (Is 55, 10–11) und unaufhebbaren Wirksamkeit (Is 40,8; 45,23).

Der Geist

Die Tätigkeit des Geistes wechselt ab mit der des Wortes, hat aber ihre eigenen Charakteristika. Man schreibt ihm gern Formen göttlichen Tätigwerdens zu, die durch ihre Plötzlichkeit und ihre Macht überraschend wirken, denn er ist die Quelle einer transzendenten Kraft, vergleichbar dem stärksten Sturmwind. Bildlich dargestellt als Lebenshauch des lebendigen Gottes, wird er selbst zu einem belebenden Prinzip: Als solches vielleicht in Gen 1,2 erwähnt, teilt es allen Geschöpfen das Leben mit (Ps 104,29–30; Weish 21,1) und vor allem dem Menschen (Gen 2,7; Ez 37,5–10; Job 27,3; 33,4; 34, 14–15). Ferner ist er ein übernatürliches Erkenntnisprinzip, möglicherweise weil man ihn als Informator oder Berater der göttlichen Erkenntnis und Einsicht versteht (vgl. Is 40,13): Er teilt Rat, Klugheit und Weisheit aus (Num 11,17 und 25; 27, 15–18; Deut 34,9; Is 11,2; Job 32,8), sowie die verschiedensten Erkenntnisse (Ex 28,3; 31,3; 35,31; usw.), und man schreibt ihm mehr und mehr die prophetischen Offenbarungen zu (2 Sam 23,2; 2 Kön 2,9 und 19; Os 9,7; Ez 11,5; Joel 3,1–2; Neh 9,30; Zach 7,12). Und schließlich ist er ein heiliger Geist, denn er ist der Geist eines transzendenten Gottes, der seiner Natur nach der Sünde des Menschen widerstrebt: Unter diesem Aspekt, kombiniert mit den vorher genannten, wird er, vor allem in den messianischen Ausblicken, zum beherrschenden Prinzip des gesamten religiösen und sittlichen Lebens, nachdem er die Menschen von der Sünde gereinigt hat (vgl. Ps 51, 12–14; 143,10; Is 4,4; 11,2–3; 32, 15–17; Ez 11,19–20; 36,25–27; 37,14; Zach 12,10). Hinter all diesen verschiedenen Funktionen steht immer die Tendenz, den Geist als bleibenden göttlichen Einfluß zu bezeichnen, während dem Wort vielmehr Fälle eines begrenzten, vorübergehenden Tätigwerdens zugeschrieben sind. So «weilt er» auf gewissen prophetischen (Num 11,17–25; 2 Kön 2,9 und 15), königlichen (1 Sam 16,13) und messianischen (Is 11,2; 42,1; 61,1) Persönlichkeiten oder erscheint in den Rückblicken auf die Vergangenheit als ständiger Führer des auserwählten Volkes (Is 63,10. 11. 14; Neh 9,20), in dem er gegenwärtig bleibt (Agg 2,5). Und schließlich macht ihn, während Ezechiel ihn auf einer transzendenten Ebene am Werk sieht, um die Gegenwart Jahwes an verschiedenen Orten zu wirken (1,12–20), das Buch der Weisheit zu einer über-kosmischen Kraft, die «das Universum erfüllt», «alle Wesen zusammenhält» (1,7) und um alles weiß.

Die Weisheit

Doch in diesem Buch selbst erlebt man am Ende einer langen Entwicklung der Weisheitsliteratur eine seltsame Vermischung des Geistes und des Wortes mit der Weisheit. An dieser Stelle können wir diese Entwicklung nicht verfolgen. Wir wollen uns nur die beiden Pole der biblischen Spekulationen über die göttliche Weisheit vergegenwärtigen. Bald betont man auf diese oder jene Weise ihre Transzendenz: Sie ist früher als die Schöpfung (Spr 8,22 ff; Sir 1,4); sie inspiriert den Schöpfer (Job 28,25–27; Sir 1,19; Weish 8,4); sie ist sein Werkzeug (Spr 3,19; Jer 10,12) oder seine Mitarbeiterin (Spr 8,30?; Weish 7,12 und 21; 8,6; 14,5); sie kennt von Grund auf die Welt, ihren geheimnisvollen Plan, ihre Gesetze und den Daseinsgrund von allem; doch ein solches Wissen bleibt dem Menschen unzugänglich (Job 28,1–23; Bar 3, 15–31), der in die Grenzen seiner eigenen Situation und Verfassung verwiesen ist (Job 28,28; Sir 3, 21–24; vgl. auch Gen 3,5 und 22; Ez 28,1–5). Als Attribut dessen, der allein den Namen Weiser verdient (Job 12,13; Sir 1,8), als Personifizierung seines Rates (vgl. Is 40,13–14; Weish 8,4) oder der Herrschaft seiner Vorsehung (Spr 8,15–16; Job 12,13–25) vereitelt die Weisheit jegliche menschliche Vorausschau oder Klugheit (vgl. Job 11,6). Bald dagegen erscheint sie als Freundin des Menschen: Von Anbeginn ist sie mit ihm verbunden (Spr 8,31) und fordert ihn auf jede erdenkbare Weise auf, den Weg der Gerechtigkeit zu wählen und darauf zu bleiben (Spr 1,20ff; 8,1–11 und 23–36; 9,1–6). Sie lehrt ihn im wesentlichen, nach den Grundsätzen der «Furcht des Herrn» zu leben (Spr 1,7; Job 28,28; usw.), aber sie ist auch Herrin einer ganzen Lebensweisheit, die in den verschiedenen Völkern verbreitet ist und einen hervorragenden Ausdruck in Salomo gefunden hat (1 Kön 5,9–14). Sie wird ferner dargestellt als eine Heilsmacht: Nachdem sie die ersten Schritte der Menschheit gelenkt und befreiend oder rettend in die alte Geschichte eingegriffen hat (Weish 10,1–8), hat sie die Vorväter des auserwählten Volkes beschützt (Weish 10,9–14) und zum Entstehen des Volkes beigetragen (Weish 10,15–11,1). Danach hat sie sich mit der besonderen an Israel ergangenen Offenbarung identifiziert, die im Gesetz gipfelt (Deut 4,5–8; Sir 24,23; Bar 3,37–4,4). Und schließlich verkörpert oder symbolisiert sie eine Präsenz der Gnade: Obwohl sie Herrin des ganzen Universums ist, hat sie sich dafür entschieden, in Israel und vor allem im Tempel zu Jerusalem zu

wohnen, wo sie dem dortigen Kult vorsteht (Sir 24,6–12). Doch diese Einengung ihres Wirkungsbereiches ist nur scheinbar oder zeitweilig. An anderen Stellen wird dann auch ihre universale kosmische Tätigkeit nachdrücklich betont: Sie beherrscht die Welt mit Macht, sie regiert sie nach Art einer Vorsehung (Weish 7,24; 8,1). Ihre Vorliebe richtet sich nach wie vor auf den Menschen, «den sie liebt» (Weish 1,6): Sie kann ihm alle erdenkliche Wissenschaft und Erkenntnis mitteilen (Weish 7,17–21; 8,8), doch geht es ihr vor allem darum, ihn zur Tugend und zur Frömmigkeit anzuhalten (Weish 1,4–5; 8,7; 10,12); «und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen ein und schafft so Freunde Gottes und Propheten» (Weish 7,27). Dieser heilige (sainte) Einfluß ist ein bevorzugter Aspekt ihrer tätigen Gegenwart in der Welt. Zugleich wird die Weisheit weitestmöglich mit Gott identifiziert, als in der unmittelbaren Ausstrahlung seiner Transzendenz gelegen (Weish 7,25–26). Da man sie nicht im strengen Sinne zu einem vermittelnden Faktor machen kann, personifiziert sie die göttliche Tätigkeit als solche, in ihrer Quelle und ihren Auswirkungen betrachtet: als eine vollständig von den göttlichen Hauptattributen durchdrungene und zugleich transzendente wie immanente Tätigkeit, welche die individuelle und kollektive Geschichte in wirksamer Weise lenkt, um sie auf ein Ziel hinzuführen. Durch die Komplexheit ihrer in der Bibel greifbar werdenden Züge hindurch läßt die Weisheit ein hervorragendes Geschenk Gottes erahnen: ein ständiges Wohnen Gottes unter den Menschen und eine Vereinigung aller seiner Pläne in einer zugleich göttlichen und dem Menschen sehr nahen Wirklichkeit.

[1] Vgl. S.N. Kramer, Man and his God: Supplement zu VT III (Leiden 1955) 170–182; J. Nougayrol, Une Version ancienne du «Juste souffrant»: RB (1952) 239–250; usw.

[2] Text in Ancient Near Eastern Texts relating to the OT (hrsg.) Pritchard (Princeton 1950) 434–437; vgl. auch P. Dhorme, Choix de textes religieux assyro-babyloniens (Paris 1907) 372–379.

[3] Vgl. E. Jacob, Théologie de l'A.T. (Neuchâtel 1955) 139.

[4] Vgl. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II (Leipzig 1935) 61.

[5] Vgl. A. Feuillet, Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique: RB (1953) 170–202; 321–346.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CHRYSOSTOME LARCHER

geboren am 29. Februar 1908 in Louvigné-du-Désert, Dominikaner, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte an den Katholischen Fakultäten von Lyon, am Studium der Dominikaner in Lyon und an der École Biblique in Jerusalem. Er ist Lizentiat der Philosophie, Lektor der Theologie und Lizentiat der Bibelwissenschaften. Er hat an der Bibel von Jerusalem und an der Ökumenischen Bibel mitgearbeitet.

John Crossan

Die Gegenwart der Liebe Gottes in der Macht der Taten Jesu

Die Verbindung von Gott und Mensch in Jesus Christus soll hier nur unter einem einzigen Aspekt betrachtet werden. Die Einheit des in einer menschlichen Natur inkarnierten göttlichen Wortes in Jesus; Jesu eigenes Verständnis seines Wesens und seiner Sendung; die Scheidung dessen, was er selbst während seines irdischen Lebens erklärt hat, von dem, was seine Jünger nach seinem Tod unter dem Beistand des Geistes verstanden haben – das alles birgt so viele und verwickelte Probleme, daß es in einem so kurzen Artikel nicht behandelt werden kann.

Problemstellung

Hier mag es zunächst genügen, die Hauptzüge des allgemeinen Problems in Erinnerung zu bringen,[1] ehe wir auf den besonderen Aspekt eingehen, der hier näher betrachtet werden soll. Dieses Problem berührt zwei hart umstrittene Bereiche. In keinem von beiden zeichnet sich eine Lösung oder auch nur eine Übereinstimmung der Meinungen ab. Das Gesamtproblem des historischen Jesus befindet sich noch in der Diskussion. Was tat und sagte Jesus in seinem irdischen Leben, zu seiner Zeit und an seinem Ort, und was bewahrten die ersten Gemeinden in ihren mündlichen Traditionen und evangelischen Bekenntnissen von ihm im Gedächtnis und zeichneten es auf für ihre unterschiedlichen liturgischen, katechetischen und polemischen Zwecke? In dieser allgemeinen Problemstellung, ja vermutlich in ihrem Kern, liegt eine zweite Schwierigkeit. Sie betrifft das Selbstverständnis des historischen Jesus. Wie hat Jesus sich selbst gesehen, wie hat er seine eigene Identität

verstanden? Doch dürfen wir nicht unsere eigenen modernen Theorien über Identitätskrisen oder unsere eigene, bisweilen an Masochismus grenzende Neigung zur Introspektion in diesen Jesus hineinprojizieren, um eine gültige und sinnvolle Fragestellung nach seinem Selbstverständnis zu erzielen. Die Fragen, die – zum Beispiel im Markusevangelium – so oft gestellt werden, müssen einige zeitlich frühere, stärker nach innen gerichtete Entsprechungen in Fragen über Jesus haben, die nach ihm selbst und an ihn selbst gestellt worden sind.

Diese Fragen dürften sich in einem Zusammenhang mit der religiösen Tradition gestellt haben, die Jesus selbst empfangen hatte. Eins der grundlegenden Charakteristika dieses Erbes bestand darin, daß es lieber konkrete Ereignisse als Theorien zum Ausgangspunkt für Diskussion und Erforschung von Gottes Willen und Absicht nahm. Der Gott dieser Tradition wurde nicht so sehr aus metaphysischem Forschen nach dem Sein, als aus bekennendem Forschen in der Geschichte erkannt. Auf dieselbe Weise erhielt die Bestimmung Israels zum Bundesvolke Gottes ihr klarstes Selbstverständnis aus dem Verlauf seiner Geschichte, in deren Wohl und Wehe man Rettung und Gericht dieses großen Planes Gottes erblickte. Es ist anzunehmen, daß Jesu Bewußtsein seiner eigenen Identität und sein Verständnis seiner eigenen Sendung weniger aus irgendeiner philosophischen Idee erwachsen ist, als ebenfalls aus der Betrachtung des Sinnes der Geschichte, und am unmittelbarsten und deutlichsten seiner eigenen, persönlichen Geschichte, sowie aus der Analyse der Ereignisse seiner eigenen, ganz konkreten Erfahrung. Die Titel, die Jesus für sich selbst verwendet oder annimmt, und die traditionellen Kategorien aus dem Alten Testament oder der von dem einen Testament ins andere hinüberreichenden Literatur, die ihm oder seinen Zuhörern in den Mund gelegt werden, mögen aus den aktuellen Zusammenhängen der jeweiligen Lebenssituation stammen – oder nicht. Die Wissenschaft hat in der Klärung von Begriffen wie Herr, Messias, Gottesknecht, Menschensohn, Logos und mehrerer anderer noch einen weiten Weg vor sich. Doch wenn solche Kategorien der Identifizierung eine nach der anderen mehr dem Jesusbekenntnis der Frühkirche als dem Selbstverständnis Jesu zugeschrieben werden, wird damit unvermeidlich die Frage immer drängender: Wie hat Jesus selbst seine Sendung und seine Bestimmung verstanden?

I. DER JESUS DER MACHTERWEISE

Betrachtet man das Leben eines Menschen zusammenfassend, gleich ob historisch oder vom Standpunkt des Bekenntnisses aus, so ergeben die Kategorien «Worte – Taten» oder «Lehren – Wirken» eine ziemlich einleuchtende Differenzierung.[2] So machten die Leute in der Synagoge zu Kapharnaum einen Unterschied zwischen Jesu Lehre und Jesu Autorität oder Macht, unreine Geister auszutreiben, wenn sie auf der einen Seite feststellten: Hier hören wir eine Lehre, die neu ist..., und auf der anderen Seite: Dahinter steht eine Autorität, denn er befiehlt sogar den unreinen Geistern, und sie gehorchen ihm (vgl. Mk 1,27). Eine ähnliche Unterscheidung machten auch die Zuhörer in der Synagoge zu Nazareth, wenn sie verwundert fragten: «Woher hat er das? Was für eine Weisheit ist ihm verliehen? Und erst diese Wunder, die durch seine Hände geschehen?» (Mk 6,2). Der ganze erste Band des lukanischen Werkes läßt sich unter diesen Kategorien zusammenfassen. In der Apostelgeschichte (1,1) erinnert der Autor daran, daß er «sein erstes Buch... geschrieben hat über alles, was Jesus getan und gelehrt hat...» Bei unserer Betrachtung soll im Mittelpunkt stehen: was Jesus getan hat, seine Wunder und seine Kraft (Macht, Machterweise). Auf diesem Weg wollen wir versuchen, zu seinem eigenen ursprünglichen Verständnis seiner Sendung Zugang zu finden.

a. Der Sinn des Wunders

Der Begriff Wunder muß im biblischen Sinne verstanden werden und nicht in seiner modernen Bedeutung, mag es sich dabei um das Verständnis des traditionellen christlichen Glaubens handeln oder um das des klassischen rationalistischen Unglaubens in seiner heutigen Form. In der biblischen Mentalität ist Jahwe der Herr aller Schöpfung und aller Geschichte und als solcher Grund und Ursache aller natürlichen Phänomene wie historischen Ereignisse. Jahwe greift nicht periodisch ein, um die geschlossene Abfolge «natürlicher» Abläufe durch eine spezielle, «übernatürliche» Unterbrechung zu ändern. Da Jahwe die totale Herrschaft über das Leben hat, kann es nur eine einzige sinnvolle Unterscheidung geben: zwischen seinen wichtigeren oder bedeutungsvollen Handlungen und den weniger auffallenden bzw. alltäglicheren Tätigkeiten, die seiner Macht zugeschrieben werden. In dieser Tradition würde man niemals Gottes übernatürliches Eingreifen

in die Gesetze der Natur bekennen, sondern vielmehr von Gottes «Größe und... Macht» sprechen, «deren Taten und Machterweisen niemand im Himmel oder auf Erden gleichkommen kann», wie in Deut 3,24. Alle diese Taten erzählen etwas über das Sein Gottes, und je größer das Werk, das er vollbracht hat, desto tiefer gibt es Einblick in sein Wesen und – was noch wichtiger ist – in seine Pläne und Absichten. Wunder sind nicht so sehr Beweise dafür, daß Gott existiert, sondern vielmehr Zeichen und Hinweise darauf, wer Gott ist und was Gott will.

b. Das Wunder als Machterweis

Dieselbe Mentalität liegt dem neutestamentlichen Denken über die Wunder Jesu zugrunde und spiegelt sich damit notwendig in dem Vokabular wieder, mit dem diese Taten beschrieben werden. Der Begriff *θαυμάσια*, «Wunder oder wunderbare Dinge» wird bei Mt 21,14–15, verwendet: «Da kamen Blinde und Lahme zu ihm in den Tempel, und er heilte sie. Als sie die Wundertaten sahen...» Das Wort *σημεῖον* wird von Johannes ausschließlich für solche Taten Jesu verwendet, die ein *Zeichen* geben und eine hinter ihnen verborgene andere Welt enthüllen. Abgesehen von diesem Sondergebrauch in der johanneischen Theologie, findet sich der Ausdruck bei den Synoptikern in einer der Auseinandersetzungen mit den Pharisäern. «Da kamen die Pharisäer heraus und begannen, mit ihm zu streiten. Sie verlangten, um ihn zu versuchen, von ihm ein Zeichen (*σημεῖον*) vom Himmel» – so bei Mk 8,11 und Parallelstellen. Derselbe Begriff taucht unter ganz ähnlichen Umständen bei Lk 23,8 auf: «Wie Herodes Jesus erblickte, freute er sich sehr; schon seit geraumer Zeit hatte er den Wunsch, ihn zu sehen, da er vieles über ihn gehört hatte; auch hoffte er, ein von ihm gewirktes Wunder (*σημεῖον*) zu sehen.» Aber in der allgemeinen synoptischen Tradition ist der üblichere und häufigere Begriff zur Bezeichnung der Wunder Jesu: *δυνάμεις*, «Macht, Machterweise oder Machttaten», und in diesem Sinne haben wir für den vorliegenden Abschnitt die Überschrift «Der Jesus der Machterweise» gewählt. Das Wort wird im Plural verwendet, wo Herodes seinen Leuten gegenüber erklärt, Jesus sei der auferstandene Täufer, und aus dieser Annahme seine «Wunderkräfte» zu erklären sucht (Mt 14,2; Mk 6,14). Auch die Einwohner von Nazareth sprechen miteinander über seine «Wunderkräfte» und seine «Wunder» (Mt 13,54. 58; Mk 6,2. 5). Der Plural *δυνάμεις* wird Jesus selbst in den Mund gelegt, wo er den Unglauben brandmarkt, dem seine «Wunder» in den Städten Korozain, Bethsaida und Kapharnaum begegnen (Mt 11,20–23; Lk 10,13–15). Die Singularform *δύναμις* erscheint bei der Heilung der Frau mit dem Blutfluß, wo berichtet ist, als sie ihn berührte, habe Jesus sofort gemerkt, daß eine Kraft (*δύναμις*) von ihm ausgegangen sei (vgl. Mk 5,30; Lk 8,46). Ebenso «suchte das ganze Volk ihn zu berühren, weil eine Kraft (*δύναμις*) von ihm ausging und alle heilte» (Lk 6,19). An einer Stelle – bei Lk 5,17 – wird diese Kraft unmittelbar Gott zugeschrieben: «Und die Kraft des Herrn drängte ihn zum Heilen.» Neben der Verwendung zur Bezeichnung der Wunder Jesu wird dieses Wort auch für die Wunderkräfte gebraucht, die Jesus seinen Jüngern verleiht. Die Jünger Jesu «wirken viele Wunder (*δυνάμεις*) in seinem Namen» (Mk 7,22). Jesus verwendet das Wort, wo er von einem spricht, «der ein Wunder wirkt in meinem Namen» (Mk 9,39) und verheißt: «Ich habe euch Macht gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten» (Lk 10,19). Aus alldem wird deutlich, daß nach Aussage des gebräuchlichsten Begriffes für Jesu Wunder diese als Kräfte, Zeichen und Kundgebungen von Gottes eigener Kraft, die in Jesus und durch ihn wirkt, angesehen werden. Diese Auffassung ist in Apg 2,22 global formuliert: «Jesus von Nazareth (war) ein Mann, den Gott bei euch durch Machterweise (*δυνάμεσι*), Wunder (*τέρασι*) und Zeichen (*σημείοις*), die Gott in eurer Mitte durch ihn gewirkt hat, beglaubigte...»

Auf diese Machterweise Jesu will dieser Beitrag sich konzentrieren. Damit soll nicht gesagt sein, die Lehren Jesu, seien sie ethischer oder apokalyptischer Thematik, oder seine Titel, mögen sie neu sein oder einer Tradition entstammen, könnten uns nichts über den historischen Jesus sagen, sondern nur die Reaktionen der frühen Gemeinden auf diesen Jesus, der von ihnen als auferstandener Christus neu gesehen wird, widerspiegeln. Die wissenschaftliche Debatte ist noch weit von jedem abschließenden Ergebnis entfernt. Keine der beteiligten Seiten bestreitet, daß die Berichte von den Machterweisen Jesu in den Aufzeichnungen der Evangelien stark redigiert und gründlich herausgearbeitet worden sind. Jedenfalls lassen sich solche Bearbeitungsvorgänge bei der Nacherzählung dessen, was Jesus getan hat, ebenso deutlich greifen, wie bei der Nacherzählung dessen, was er gesagt hat. Das heißt: Wunder können ebenso leicht umgearbeitet werden wie Lehren, und bei beiden besteht gleichermaßen die Möglichkeit der

freien Erfindung zur Befriedigung irgendeines Bedürfnisses der Gemeinschaft. So ist zum Beispiel bei den beiden Wunderberichten Mk 7,31–37 und 8,21–26 bereits ein Vorgang der Beseitigung nicht-erbaulicher Elemente im Gange. In beiden Fällen verwendet Jesus Speichel (πτύσας) – einmal, um damit die Zunge des Stummen aus der Dekapolis (7,33), das zweite Mal, um damit die Augen des Blinden von Bethsaida (8,23) zu berühren. Dieser realistische Zug und der Anschein einer Schwierigkeit bei dem Heilungsvorgang in 8,25 («Darauf legte er ihm noch einmal die Hände auf seine Augen...») haben Matthäus und Lukas veranlaßt, diese Heilungen in ihren Berichten auszulassen. Ebenso deutlich können wir in dem Wunder Mk 5, 23–34 und Lk 8,43–48 einen Vorgang der Aufladung des Historischen mit einem Symbolsinn beobachten, wenn wir es mit dem Bericht bei Mt 9, 20–22 vergleichen. In den beiden erstgenannten Berichten wird die Krankeit der Frau unmittelbar geheilt, als sie Jesus berührt (Mk 5,29; Lk 8,44). Doch bei Matthäus fehlt eine solche unmittelbare Heilung. Was sie nach Mt 9,22 heilt, ist das Wort Jesu und nicht die Berührung des Mantels Jesu: «Jesus... sagte zu ihr: ‹Habe Mut, Tochter, dein Glaube hat dich geheilt.› Die Frau war von jener Stunde an geheilt.» Das, worauf es bei dieser Änderung ankam, liegt klar auf der Hand: Das Wort Jesu ist für den Glaubenden immer noch gültig und von Nutzen, selbst wenn der Mantel schon vorüber ist. Wir haben also Jesu Wundertaten nicht deshalb zur Gewinnung eines Zuganges zu seinem Selbstverständnis gewählt, weil sie weniger der Wandlung und Entwicklung unterworfen wären als andere Bereiche seines Lebens. Wir haben es vielmehr deshalb getan, weil es nur in den Berichten von seinen Machttaten noch Hinweise auf eine Selbstbefragung und die Konflikte und Spannungen gibt, aus denen sich schließlich unwiderruflich Selbstidentität und Selbstbewußtsein gebildet haben. Das soll an einer größeren Detaildarstellung in dem nächsten Hauptabschnitt dieses Artikels gezeigt werden.

II. DIE VERSUCHUNG DER MACHT

Was für ein Wachstum und eine Entwicklung in Jesu lehrhaftem Denken stattgefunden hat, läßt sich anhand der heute vorhandenen Aufzeichnungen der Evangelien kaum, wenn nicht gar niemals herausfinden.[3] So etwas müßte sich in den mündlichen Traditionen und schriftlichen Aufzeichnungen, in denen die frühen Gemeinden seine Lehren festhielten, finden, untersuchen und nachweisen lassen, doch diese zeigen mehr die Wandlungen in der Verwendung und im Verständnis der Kirche als im Denken Jesu selbst. Im Falle seiner Wunderkräfte, seiner δυνάμεις, aber gibt es gewisse Episoden, die uns Hinweise auf seine eigene Einstellung sich selbst, seiner Sendung und der Funktion seiner Wunderkraft gegenüber geben können. Das sind die drei Versuchungen, wie sie im einzelnen in Mt 4,1–11 und Lk 4,1–13 ausgeführt und beiläufig und zusammenfassend in Mk 1,13 erwähnt sind.

a. Die Quelle der Berichte

Das nächstliegende und offensichtlichste Problem lautet: Stammen die Versuchungsberichte von Jesus selbst, oder sind sie katechetische Schöpfungen der frühen Gemeinden. Es ist klar, daß die Versuchungsberichte in ihrer abschließenden Nacherzählung im Evangelium redaktionelle Abwandlungen erfahren haben. So verläuft die Handlungsfolge bei Mt 4,2–4. 5–7. 8–10 von der Wüste zum Tempel und vom Tempel zum Berg der Versuchung, doch bei Lk 4,3–4. 5–8. 9–12 von der Wüste zum Berg und dann erst zum Tempel. Bei Lukas hat auch die Kindheitsgeschichte ihre Höhepunkte in zwei Episoden, bei denen Jesus im Tempel auftritt: 2,22–40 und 2,41–51. Auf der gleichen Linie wie diese Ouvertüre erreicht der Bericht vom öffentlichen Leben Jesu seinen Höhepunkt auch in einer sorgfältig in ihrer zeitlichen Abfolge aufgezeichneten Reise südwärts nach Jerusalem und zu seinem Tempel in 9,51. 53. 57; 10,1. 38; 13,22. 33; 17,11; 18,31. 35; 19,1. 11. 28. 41–44. Schließlich erreicht er in 19,47 den Tempel, und das letzte Wort seines Evangeliums besagt, daß in der Erwartung der Herabkunft des Geistes die Jünger «die ganze Zeit im Tempel blieben und Gott lobten und priesen» (24,53). Angesichts der Dreizahl der Versuchungen liegt es demnach klar auf der Hand, weshalb Lukas die Tempelversuchung an die letzte Stelle verlegen wollte, obwohl der natürliche Höhepunkt des Inhalts es nahelegen würde, das Bergerlebnis ans Ende zu setzen, wie Matthäus es tut.

Es kann also durchaus nachgewiesen werden, daß manche der in den Erzählungen vorgefundenen Motive mehr die Stimme der jungen Kirche wiedergeben als die Stimme des historischen Jesus. Das zweimalige «Wenn du der Sohn Gottes bist...» in Mt 4,3 und 6 wird bei der dritten und letzten Versuchung in 4,9 nicht wiederholt, als solle

damit angedeutet sein, daß Satan nunmehr weiß, daß er der Messias, der Sohn Gottes, ist. Und die Zurückweisung der Versuchungen mit den drei Zitaten aus Deuteronomium 8,3; 6,1.6; 6,13 in Mt 4,4. 7. 10 bzw. Lk 4,4. 12. 8 zeigen Jesus als den wahren Israel, der durch seine Treue in der Wüste Israels alten Fehler in einer ähnlichen Situation aufhebt.

Doch wenn dies alles auch als Teil der Neuinterpretation und Readaptation für die Bedürfnisse der Gemeinde auf dem Gebiet des Bekenntnisses und der Katechese anerkannt ist, so bleibt doch die Tatsache der Auseinandersetzung zwischen Jesus und Satan und der drei Begegnungen in der Wüste, im Tempel und auf dem Berg, in denen sie zusammengefaßt ist. Hier lautet die Behauptung: Dieser «harte Kern» stammt von Jesus selbst und nicht von der frühen Kirche.

Dafür gibt es zwei grundlegende Argumente, ein negatives und ein positives. Man kann sich kaum vorstellen, daß die frühe Kirche den Bericht eines Konfliktes zwischen Jesus und Satan geschaffen hätte, in dem Satan, wenn auch im Endergebnis erfolglos, mit Jesus recht frei und mit unumschränkter Macht verfährt, während Jesu Reaktionen nicht mehr sind als das, was man von jedem frommen Israeliten erwartet hätte. Zum zweiten – und positiver – ist die Dreigliederung des Versuchungsberichtes mit ihrem Höhepunkt ein charakteristischer Zug für Jesu eigene schöpferische Lehrunterweisung, namentlich in den Gleichnissen.[4] Beispiele dafür sind etwa die drei Schadens- und die drei Erfolgsfälle in dem Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3–8); die drei Knechte, die zu den bösen Weinbergpächtern geschickt werden (Lk 20,9–18); die drei Maß Mehl (Lk 13,20); die drei Ausreden der zum Mahle Geladenen (Lk 14, 16–24); die drei Beträge, die der Herr bei seiner Abreise seinen Knechten gibt (Mt 25,14–30); und die drei Reaktionen dem Verletzten an der Straße von Jerusalem nach Jericho gegenüber (Lk 10, 29–37). Aus diesen beiden grundlegenden Überlegungen ergibt sich, daß die Tatsache der Auseinandersetzung und die Dreiteilung des Berichtes aus der Lehrtätigkeit Jesu stammt und nicht aus der katechetischen Schöpferkraft der jungen Kirche.

b. Der Kern der Versuchungen

Unter dem Kern der Versuchungen ist hier mehr ihre Funktion, so wie Jesus sie erzählt hat, als ihr vollständigerer Inhalt, wie er uns gegenwärtig vorliegt und von der Gemeinde in den verschiedenen Redaktionen des Matthäus und Lukas gebraucht wurde, verstanden.

Der Kern der Versuchung besteht für Jesus nicht darin, an seiner Macht zu zweifeln, sondern seine Macht zu mißbrauchen. Diese Möglichkeit des Mißbrauches verbindet alle drei Einzelfälle miteinander. Wir werden uns hier an die von Matthäus bewahrte Abfolge halten: die Versuchung in der Wüste, die Versuchung auf der Tempelzinne und die Versuchung auf dem Berggipfel.

Die ersten beiden Prüfungen haben zwei spezifische Formen des Verrates an seinen Wunderkräften zum Ziele, während die dritte und letzte allgemeiner ist und alle derartigen Möglichkeiten einschließt. In der ersten wird Jesus versucht, seine Kraft nur zu seinem eigenen Vorteil zu gebrauchen, um einen vollkommen normalen, ja sogar verdienstlichen Hunger zu stillen, indem er Steine in Brot verwandelt. Das wäre ein Mißbrauch seiner Kraft im Hinblick auf sich selbst. Die zweite Versuchung zielt auf einen Mißbrauch seiner Kraft im Hinblick auf die anderen ab. Sehr wichtig ist dabei der Ort der Versuchung. Würde er wirklich von der Brüstung des Tempeldaches hinabsteigen, so würde ihm das eine gewaltige Zuschauerschaft und Publicity um dieser ungewöhnlichen Leistung willen eintragen. Die Versuchung besteht darin, seine Kraft zu verwenden, um andere zu überzeugen, um sich selbst oder Gott zu bestätigen, um mit Hilfe seiner Kraft billigen Respekt zu wecken und ihn als Glauben zu bezeichnen. Die dritte Versuchung, die eine weitere Steigerung darstellt, betrifft nicht so sehr eine neue spezifische Möglichkeit des Mißbrauches, sondern die Kategorie, unter die alle derartigen Formen des Mißbrauches fallen würden: die Vollendung seiner Kraft zu erlangen, indem er sie unter Satans Befehl stellt. Jeder Mißbrauch von Jesu Wundermacht würde diese Gabe dem Reich Gottes entziehen und einen Kniefall vor Satan bedeuten durch den Eintritt in sein Reich. Würde er seine Macht im Hinblick auf sich selbst, das heißt zu seinem direkten persönlichen Vorteil (erste Versuchung) oder im Hinblick auf die Menschen, das heißt zu seinem Vorteil bei ihnen (zweite Versuchung) mißbrauchen, so würde er sich damit dem Reich Satans anschließen (dritte Versuchung). Das Interessanteste aber ist, daß es für Jesus keine Versuchung gibt, an seiner Macht zu zweifeln, sondern nur die Möglichkeit, sie falsch zu gebrauchen. Soweit und nur soweit dürfen wir hier den Konflikt in Jesu eigenem Selbstverständnis erblicken. Er weiß, daß seine

Macht eine ungeheure Verantwortung mit sich bringt, und daß sie mißbraucht werden kann, und so beschreibt er hier im einzelnen zwei Formen, in denen ein solcher Mißbrauch geschehen könnte. Doch ist es unmöglich, vor den Augenblick zurückzufragen, in dem die Existenz dieser Macht bekannt war. Wir beginnen mit der Annahme ihres Vorhandenseins, wobei nur ihr möglicher Mißbrauch ein Problem darstellt.

c. Die Funktion der Macht Jesu

Die drei Versuchungen sind negative Reflexionen, die uns helfen, die Funktion zu erkennen, die Jesus dem Geschenk der Macht zuweist, das er empfangen hat. Wenn wir den Leitlinien dieser archetypischen Versuchungen folgen, könnten wir bestimmte Muster dafür feststellen, was Jesus während seines öffentlichen Wirkens mit seiner Wunderkraft *nicht tut*. So verwendet er sie, wie ihm in der ersten Versuchung nahegelegt ist, nicht zur Erleichterung für sich selbst, zum eigenen Vorteil oder auch zur eigenen Verteidigung und zum eigenen Schutz, und erst recht nicht, um andere damit anzugreifen, die ihn bedrohen. Das kommt auch noch in dem Bericht von seiner Festnahme in Gethsemane bei Mt 26,53 zum Ausdruck: «Meinst du, ich könnte nicht meinen Vater bitten, und er würde mir nicht sogleich mehr als zwölf Legionen Engel zur Seite stellen?» Und wenn wir in der Richtung der zweiten Versuchung weitergehen, so stellen wir fest, daß Jesus sich beharrlich weigert, seine Wunderkraft zu nutzen, um sich selbst oder seine Sendung nachzuweisen, wenn er Anschuldigungen oder Unglauben begegnet. Das ist zutreffend, trotz allem, was die klassische Apologetik unternehmen mag, um die Wunder als Beweis für seine Identität und Ausweis für seine Funktion zu verwerten. Solche Beweise wären vorteilhaft gewesen gegen die Opposition der Pharisäer, und doch wird ihre Forderung nach «einem Zeichen vom Himmel», einem Wunder gleich dem, das ihm in der zweiten Versuchung, sich angesichts der versammelten Menge von der Tempelzinne herabzustürzen, nahegelegt wurde, kategorisch abgelehnt (Mk 8,11–13 und Parallelstellen). Solche Beweise wären auch nützlich gewesen den Heiden gegenüber, und doch werden die beiden wirklich direkt für Heiden bestimmten Wunder erst nach erstaunlichen Akten des Glaubens gewirkt. So erhält der Centurio von Kapharnaum die Heilung seines Burschen erst nach dem Bekenntnis seines Glaubens an die Macht Jesu, das bei diesem die Erwiderung weckt: «Bei niemandem in Israel habe ich solchen Glauben gefunden» (Mt 8,5–13). Und die heidnische Syrophönizierin wandte gegen die Zurückweisung von seiten Jesu ein, daß sie das Recht auf die Krumen habe, die von Israels Tisch abfallen (Mk 7,24–30). Jesus verwendet seine Macht nicht, um Glauben zu schaffen oder die in den Glauben hinein zu nötigen, die nicht glauben wollen. Und an die dritte Versuchung wird in dramatischer Form erinnert, als man ihm den Vorwurf macht, mit Satan gemeinsames Spiel zu treiben (Mk 3,22–30 und Parallelstellen). Das ist die letzte Ausflucht angesichts der unbestreitbaren Tatsache der Macht Jesu: die Behauptung, sie werde unter Satans Herrschaft betätigt. Und Jesu unerschütterliche Erwiderung ist die einzige Antwort: Wird meine Macht gebraucht, um gegen das Reich des Bösen zu kämpfen – wie kann sie dann dem Reich des Bösen angehören? Oder wollt ihr wirklich behaupten, die Austreibung eines unreinen Geistes sei keine gute, sondern eine böse Tat?

All diese negativen Feststellungen dienen dazu, die positive Funktion der Macht Jesu ins helle Licht zu stellen. Seine ganze Wunderkraft dient der Antwort auf menschliche Not und Bedürfnisse: um den Blinden das Augenlicht, den Tauben das Gehör, den Stummen die Sprache, den Lahmen ihre Kraft und Beweglichkeit, den Aussätzigen Gesundheit, den von bösen Geistern Besessenen die Freiheit, den Unwissenden Weisheit und den Sündern Vergebung zu gewähren. Hier kommt es nicht darauf an, wieweit in ihrer uns heute vorliegenden Nacherzählung die Erfüllung prophetischer Verheißungen aus diesen Wundern herausgelesen wird; es ist und bleibt jener Zug der Gnade und Menschenfreundlichkeit, der mit größter Klarheit durch alle hindurchscheint. Es kommt nicht darauf an, wieweit liturgische Theorie oder katechetische Praxis der frühen Kirche den abschließenden Inhalt gewandelt haben; es ist und bleibt die Antwort der Liebe und des Mitleides, die sie alle im Tiefsten zusammenhält. Es kommt nicht darauf an, wieweit apologetische oder polemische Absichten des einzelnen Evangelisten sie zu ihrer gegenwärtigen Form umgestaltet haben; es ist und bleibt der Aspekt der Hilfe und des Beistandes, der ihre Funktion im Geiste Jesu am treffendsten klärt und durchleuchtet.

III. DAS REICH DER MACHT UND KRAFT

Diese Analyse der Funktion der Wunder Jesu als uneingeschränkte Antwort auf menschliche Not

und Bedürftigkeit findet Bestätigung in Jesu eigener Lehrtätigkeit. Das Motiv des Reiches und die Verwendung von Gleichnissen ist für seine Pädagogik so charakteristisch und für sein Denken so grundlegend, wie das Wirken von Wunderheilungen für seine Tätigkeit. Die Veranschaulichung des Gesetzes und Reiches Gottes anhand alltäglicher Bilder ist nur ein weiteres Zeichen für den Versuch Jesu, menschlicher Not und menschlichen Bedürfnissen zu steuern, in diesem Falle – die Unwissenden in Vorstellungen und Kategorien zu lehren, die sie wahrscheinlich begreifen würden. Wegen der Schwierigkeiten der Kritik bei der Scheidung der ursprünglich von Jesus stammenden Unterweisungen von denen, welche die frühe Kirche ihm in den Mund gelegt hat, können wir unsere Überlegungen hier auf zwei Schlüsselgleichnisse beschränken: das Gleichnis vom Jüngsten Gericht in Mt 25,31–46 und das vom barmherzigen Samariter in Lk 10,29–37. Beide sind charakteristisch genug für Jesus und grundlegend genug für sein Denken, um unabhängig voneinander als Beispiel dafür dienen zu können, wie er seine eigene Macht und ihren Gebrauch verstand.

a. Die Gleichnisse der Betroffenheit

Im Gleichnis vom Jüngsten Gericht sind die Gerechten diejenigen, die sich der menschlichen Not und Bedürftigkeit angenommen haben, welche hier in sechs Kategorien des Leidens zusammengefaßt sind: Hunger, Durst, Einsamkeit, Kälte, Krankheit und Gefangenschaft. Die Gerechten sind diejenigen, die sich auf diese verschiedenen Formen menschlicher Qual in positiver Weise eingelassen haben. Dann ist die Rede von den Ungerechten. Man würde annehmen, dies seien Menschen, die dem Hungernden das Brot genommen, dem Dürstenden das Wasser entzogen, dem Armen die Kleidung gestohlen oder das Haus zerstört, oder ungerechterweise Wehrlose geschlagen oder gefangengesetzt haben. Man hätte erwarten können, diese Ungerechten seien solche, die Unrecht getan haben, doch in Wirklichkeit sind es die, die nichts getan haben. Es sind diejenigen, die denselben sechs Kategorien menschlicher Not gegenübergestellt, nichts unternehmen, um ihre Wirkung zu lindern. Die Einteilung in Gerechte und Ungerechte bedeutet nicht so sehr eine Scheidung zwischen denen, die lieben, und denen, die hassen, als zwischen denen, die sich auf die menschliche Not einlassen, und denen, die dies nicht tun. Solche, die positiv Böses tun, sind gar nicht berücksichtigt. Die Gerechten und die Ungerechten sind ganz einfach die Betroffenen und die Nichtbetroffenen. Danach, so sagt Jesus, wird das Urteil gefällt.

Die gleiche Teilung zwischen denen, die sich auf menschliche Not einlassen, und denen, die nichts tun, und die gleiche Ausklammerung derer, die positiv Böses tun, findet sich in dem Gleichnis vom guten Samariter.[5] Wieder lautet die Ausgangsfrage: «Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erben?» (Lk 10,25). Die Räuber, die «ihn ausplünderten, verwundeten und halb tot liegen ließen», sind ganz eindeutig Vertreter des positiv Bösen. Doch im Letzten klammert Jesus sie aus und richtet seine ganze Aufmerksamkeit auf den Priester und den Leviten, die «des Weges kamen... und vorübergingen», obwohl sie den Mann am Straßenrand liegen sahen, und als Gegensatz zu ihnen auf den Samariter, dessen Handlungen eine genaue und gezielte Reaktion auf all das darstellen, was der Mann braucht: Erste Hilfe, Abtransport, Unterkunft und Genesung. Die Schlußfrage lautet: «Wer von diesen dreien scheint dir der Nächste des Mannes gewesen zu sein, der unter die Räuber gefallen war?» (Lk 10,36). Wieder haben wir die Scheidung zwischen dem Samariter, der sich auf die Bedürfnisse des Überfallenen eingelassen hat, und den Repräsentanten der formellen Religion, die nichts für ihn taten. Die Räuber werden nicht berücksichtigt, da sie bereits aufgrund der Zehn Gebote gerichtet sind. Doch die Lehre Jesu besagt, daß das Gegenteil von Liebe nicht allein Haß, sondern auch mangelnde Betroffenheit, Teilnahmslosigkeit, ist; daß das Gegenteil einer guten Reaktion nicht allein eine böse, sondern auch das Ausbleiben jeder Reaktion ist.

Wir haben damit eine vollendete Harmonie zwischen der grundlegenden Betätigung der Wunderkraft Jesu und der grundlegenden Lehre solcher Schlüsselgleichnisse wie dieser. Jesus versteht seine Macht nur als Mittel zur Einlassung auf menschliche Not, und er lehrt, daß es eben diese Einlassung ist, die den Menschen gerecht macht in Gottes Augen, und daß die entsprechende Ungerechtigkeit darin besteht, daß ein Mensch angesichts menschlicher Not nichts tut.

b. Die Drohung Jesu

Aus all dem ergibt sich deutlich, daß die Zusammenfassung des Lebens Jesu in Apg 10,38–39 einen sehr wesentlichen Aspekt seines Dienstes außer acht läßt. Durch diese Auslassung werden die Opposition gegen ihn und die Kreuzigung un-

erklärlich. «Gott hat ihn mit Heiligem Geist und mit Kraft (*δύναμις*) gesalbt. Er ging umher, Wohltaten spendend und alle heilend, die vom Teufel besessen waren, denn Gott war mit ihm. Und wir sind Zeugen von allem..., was er getan hat, und auch davon, daß sie ihn getötet haben, indem sie ihn ans Holz schlugen...» Aber Jesus hat bedeutend mehr getan als Wohltaten gespendet und geheilt. Er hat erklärt, daß solche Machttaten als Antwort auf menschliche Not das Kommen des Reiches und der Herrschaft Gottes darstellen. Aus diesem Grundsatz ergab sich logischerweise und wurde ausdrücklich von Jesus festgestellt, daß es Gott gar nicht in erster Linie um die Beobachtung des Sabbat oder einen gefüllten Tempel oder die Waschung eines Gefäßes ging, sondern daß es Gott, dem Gott Jesu, in erster Linie und vor allem darauf ankam, daß des Menschen alte Nöte und Leiden gelindert wurden und daß die Gemeinschaft derer, die dies taten, die Gemeinschaft der Gerechten darstellte, auf die seine Herrschaft herabgestiegen war und die gemeinsam sein Reich bildeten. Die Einlassung auf den ganzen Umfang menschlicher Not würde kaum bei irgend jemandem Opposition erregt und erst recht nicht seine Kreuzigung verursacht haben. Aber die Feststellung, daß dies das Reich Gottes, der Wille des Vaters und das Herz der Religion ist, wozu alles andere nur wie ein Mittel zum Zweck oder ein Zeichen zu einer Wirklichkeit sein kann, konnte einen Menschen durchaus das Leben kosten und hat es ihn gekostet.

Die Begegnung von Gott und Mensch in Jesus ist die Begegnung zwischen dem Gott der totalen Macht und Kraft und dem Menschen der totalen Betroffenheit. Sie kündigt ein Reich an, in dem die Macht, menschliche Not zu lindern und die Menschheit für ihre Zukunft freizumachen, auf jede Weise von Gott kommt, aber nur durch menschliche Liebe wirksam werden kann, die mehr beschrieben denn definiert wird als Einlassung auf die akute Not dessen, der ihm gerade gegenübersteht. Bei Jesus war dies nicht eine Idee, um die er warb, sondern ein gelebtes Leben, und es begann mit der Notwendigkeit, die Gabe und die Heilungskraft, die er in sich fand, zu verstehen und zu erklären.

[1] O. Betz, The Christological Problem in New Testament Research of Today: Encounter 27 (1966) 54–64; R. E. Brown, How Much did Jesus know? – A Survey of the Biblical Evidence: CBQ 29 (1967) 315–345; C. P. Ceroke, The Divinity of Christ in the Gospels: CBQ 24 (1962) 125–139; L. Malevez, Jésus de l'histoire, fondement de la foi: NRTh 89 (1967) 785–799; G. G. O'Collins, Revelation as History: Heyth. Journ. 7 (1966) 394–406; B. Vawter, History and the Word: CBQ 29 (1967) 512–523.

[2] H. Baltensweiler, Wunder und Glaube im Neuen Testament: ThZ 23 (1967) 241–256; E. Gutwenger, Die Machterweise Jesu in formgeschichtlicher Sicht: ZKTh 89 (1967) 176–190; K. Kertelge, Zur Interpretation der Wunder Jesu. Ein Literaturbericht: Bib. Leb. 9 (1968) 140–153; J. L. McKenzie, Signs and Power. The New Testament Presentation of Miracles: Chicago Studies 3 (1964) 5–18.

[3] J. Dupont, L'Origine du récit des tentations de Jésus au désert: RB 73 (1966) 30–76; H. Hyldahl, Die Versuchung auf der Zinne des Tempels (Matth. 4,5–7 = Luk 4,9–12): StTh 15 (1961) 113–127; H. C. Kee, The Terminology of Mark's Exorzism Stories: NTS 14 (1968) 232–246; H. A. Kelly, The Devil in the Desert: CBQ 26 (1964) 190–220.

[4] C. L. Mitton, Threefoldness in the Teaching of Jesus: ExpT 74 (1964) 228–230; P. R. Ackroyd aaO. 316.

[5] G. R. Castellino, Il Sacerdote e il Levita nella parabola del buon samaritano: Divinitas 9 (1965) 134–140; G. W. H. Lampe, Secularization in the New Testament and the Early Church: Theology 71 (1968) 163–175; J. R. Michaels, Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Mt 25,31–46: JBL 84 (1965) 27–37; W. Pannenberg, The Kingdom of God and the Foundation of Ethics: Una Sancta 25 (1968) 6–26.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN CROSSAN

geboren am 17. Februar 1934 in Nenagh. Er studierte am St. Patrick's College in Maynooth (Irland), am Bibelinstitut und an der École biblique in Jerusalem. Er ist Lizentiat der Bibelwissenschaften, Doktor der Theologie und seit 1968 Professor für Biblische Theologie am Catholic Theological Union von Chicago. Er ist Mitglied verschiedener bibelwissenschaftlicher Vereinigungen.

Ulrich Luz

Das Gottesbild in Christus und im Menschen im Neuen Testament

Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist kontroverstheologisch interessant. Nach katholischer Auffassung, wie sie vor allem Petrus Lombardus klassisch formuliert hat,[1] ist zwischen *imago* (=unverlierbares Wesen des Menschen, Vernunft, Beseeltheit) und *similitudo Dei* (= verlierbare Urstandsgerechtigkeit) zu unterscheiden. Nach reformatorischer Auffassung ist die Gottebenbildlichkeit mit dem Sündenfall grundsätzlich verloren gegangen; man kann also nicht zwischen der intakten Natur des Menschen und dem «*donum superaditum*» der Urstandsgerechtigkeit unterscheiden.[2] Dabei wird allerdings in der reformatorischen Theologie diese These nicht bis zur letzten Konsequenz durchgeführt; die reformatorischen Aussagen bleiben vielmehr merkwürdig in der Schwebe.

Die Unterscheidung von *similitudo* und *imago Dei* geht begrifflich auf eine falsche Exegese des *Parallelismus membrorum* in Gn 1,26 f zurück. Im hebräischen AT sind beide Begriffe synonym. Auch im NT findet sich eine solche Unterscheidung nicht; der in der Regel verwendete terminus ist «*eikōn*» (Bild). Dennoch gibt uns das NT eine Möglichkeit, der skizzierten kontroverstheologischen Frage nachzugehen. Wir fragen: Wieweit spricht das NT vom Menschen ganz allgemein als Gottes Bild, wieweit nur von dem durch Christus erneuerten Menschen? Unter dieser Fragestellung wollen wir das neutestamentliche Material betrachten.

Zunächst fällt auf: Aussagen über Christus als Gottes «*eikōn*» kommen fast nur im paulinischen Bereich vor. Sie fehlen in den Evangelien, auch wo sachlich verwandte Aussagen vorkommen, z. B. Mt 25,31 ff. Ferner: Die meisten «*eikōn*»-Aussagen bei Paulus sind traditionell, gehen also auf die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde vor und neben Paulus zurück. Im einzelnen werden wir das noch zu zeigen haben. In den vorpaulinischen Gemeinden liegt also auf jeden Fall ein Schwerpunkt.[3]

1. Der natürliche Mensch als Ebenbild Gottes

Davon ist im NT kaum die Rede. Die wichtigste paulinische Stelle ist 1 Kor 11,7. Um die jüdische Sitte, daß Frauen im Gottesdienst verschleiert sein sollten, zu begründen, greift Paulus auf Gn 1,27 zurück und sagt – in Übereinstimmung mit gewissen Rabbinen[4] –: der Mann (und nur er!) ist Gottes Ebenbild. Die Frau trägt als Folge ihrer Minderwertigkeit eine Kopfbedeckung. Paulus greift hier vermutlich direkt auf die rabbinische Exegese von Gn 1,26f zurück. Nachdem er in V. 3, ähnlich wie etwa 1 Kor 3,22f, eine Stufenreihe «Gott-Christus-Mensch» aufgestellt hat, fällt auf, daß in V. 7 Christus fehlt. Warum dies so ist, können wir besser verstehen, wenn wir bedenken, daß gerade zusammen mit der Aussage, daß Christus das Bild Gottes sei, oft von der Umwandlung des alten Menschen und der Aufhebung der bis anhin geltenden schöpfungsmäßigen Gegensätze die Rede ist (vgl. Kol 3,11 und Gal 3,28: «hier ist nicht Mann noch Frau»). Gerade diesen Gedanken aber will Paulus hier abwehren. Wir haben also hier einen bei Paulus singulären, aus der jüdischen Tradition übernommenen Gedanken. Er kann nicht ohne weiteres mit den übrigen paulinischen Aussagen harmonisiert werden.

Jak 3,9, die zweite hier zu besprechende Stelle, gehört ganz in die Nähe der jüdischen Paränese.[5] Jüdisch ist die Warnung vor dem verhängnisvollen Tun der Zunge, die zugleich Gott preisen und den nach seinem Bild geschaffenen Menschen verfluchen kann. Jüdisch ist vor allem der Rückgriff auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen zur Verschärfung der Paränese: Daß der Nächste Gottes Ebenbild ist, gibt ihm erst seine eigentliche Würde und macht Menschenverachtung zu einer Sünde gegenüber Gott. Worin die Gottebenbildlichkeit des Menschen eigentlich besteht, wird wie in 1 Kor 11,7 nicht gesagt.

Damit sind bereits alle neutestamentlichen Stellen, wo der natürliche Mensch als Gottes Ebenbild auftaucht, genannt. Auffällig ist die geringe Rolle, die diese Lehre im NT spielt; auffällig ist ferner, daß an beiden Stellen das Motiv in paränetischem Kontext auftaucht. Beidemale war der jüdische Hintergrund deutlich. Man kann weder von einer Neugestaltung der jüdischen Aussagen durch den christlichen Glauben, noch überhaupt von einem eigentlichen neutestamentlichen Lehrtopos der Gottebenbildlichkeit des natürlichen Menschen sprechen. Etwas anders wird das Bild, wenn wir uns den beiden andern Aussagekreisen zuwenden,

nämlich den Aussagen von Christus als «*eikōn*» Gottes und den Aussagen von der Gottebenbildlichkeit des neuen, wiedergeborenen Menschen. Vor allem im Bereich der vorpaulinischen Gemeinde können wir von einer eigentlichen Eikon-Theologie sprechen.

2. *Die Eikon-Theologie der vorpaulinischen Gemeinde*

a. Christus als «*eikōn*» Gottes

Die wichtigste Stelle ist Kol 1,15: Christus ist «*eikōn*» des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener jeder Schöpfung. Die Stelle stammt aus einem Hymnus, den der Verfasser des Kolosserbriefs[6] an dieser Stelle in seinen Brief einfügte. Allgemein herrscht Übereinstimmung darüber, daß es sich um einen christlichen Hymnus handelt, ein aus zwei Strophen bestehendes Christuslied.[7] Die eine Strophe feiert Christus als Schöpfungsmittler, die andere als Erlöser, wobei auch die erste Strophe vom Standpunkt der durch Christus Erlösten aus gesungen ist: Erst die Erlösten wissen, daß Christus Mitwirkender an der Schöpfung ist, erst ihnen wird deutlich, daß die ganze Schöpfung durch Christus zu einer unauflösbaren Einheit gekommen ist. Der Ort, wo die Gemeinde dieses Lied gesungen hat, war vermutlich die Taufe: E. Käsemann hat wahrscheinlich gemacht, daß die den Hymnus einleitenden Verse 13 und 14 aus dem Bereich der Taufliturgie stammen.[8] Angesichts der durch die Taufe vollzogenen Neuschöpfung und Wiedergeburt preisen also die Gläubigen Christus als Schöpfer und Erlöser.

Was heißt: Christus ist «*eikōn*» des unsichtbaren Gottes? Eine direkte Auslegung von Gn 1,26f liegt vermutlich nicht vor; die Versuche, den Kolosserhymnus als Auslegung von Gn 1 zu verstehen, müssen wohl als gescheitert gelten.[9] Im Hintergrund unseres Hymnus stehen wohl, ähnlich wie beim Johannesprolog und beim Hymnus Phil 2, 6–11, hellenistisch-jüdische Vorstellungen von einem Schöpfungsmittler, dem göttlichen Logos oder der göttlichen Weisheit. Philo kann sowohl den Logos, als auch die Weisheit, als auch den ersten, geistigen Menschen als «*eikōn*» Gottes bezeichnen.[10] Die Aussage «Christus ist ‹*eikōn*› Gottes» meint also nicht, daß Christus der Inbegriff oder die wahre Gestalt des von Gott in Gn 1 geschaffenen Menschen ist, sondern, daß Christus in exklusivem Sinne Offenbarer Gottes gegenüber der Welt ist.

Damit hängt eine weitere Beobachtung zusammen: Die Aussage «Christus ist ‹*eikōn*› Gottes» bezieht sich gerade nicht auf den irdischen Jesus, sondern auf den Erhöhten. Gerade nicht der historische Jesus ist qua Mensch Gottes Ebenbild, sondern der Erhöhte und der Präexistente, der den ganzen Kosmos durchwaltet. Wir erkennen schon von hier aus, warum es für die Christen, die Christus als «*eikōn*» Gottes priesen, schwierig, wenn nicht unmöglich sein mußte, im natürlichen, noch nicht auferstandenen Menschen Gottes Abbild zu erkennen. Wenn Christus gerade als Erhöhter, als Kosmokrator Gottes Bild ist, dann kann nicht der natürliche Mensch in seinem Wesen ebenfalls Gottes Bild sein. Denn Christus ist als «*eikōn*» Gottes nicht ein Bestandteil der Welt, sondern steht als Repräsentant Gottes der Welt gegenüber. Obwohl alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist und in ihm besteht, betont der Kolosserhymnus gerade, daß er nicht der Welt selber angehört, sondern *vor* allem ist und das *Haupt* des Leibes (womit vermutlich im Hymnus die Welt gemeint ist). Wenn Christus Gottes «*eikōn*» ist, dann ist eine Wesensaussage über ihn gemacht: er ist göttlichen, nicht weltlichen Wesens. Wenn die Gemeinde diesen Hymnus singt, bekennt sie, daß ihr an keinem andern Ort Gott zugänglich ist außer in seinem Bild, in Jesus Christus. Jesus Christus ist nicht nur ein Teilaspekt Gottes, sondern er ist das sichtbare *Wesen* des unsichtbaren Gottes. Gott ist nur in seinem Bild zugänglich.

Die Gemeinde, die diesen Hymnus singt, ist wenig interessiert am irdischen Jesus und seinem Leben, ebenso wie sie wenig über die Realität des Leidens in der Welt nachdenkt. Sie ist wenig interessiert an der Unterscheidung zwischen schon geschehenem und noch ausstehendem Heil: Der Hymnus blickt vielmehr zurück auf die schon geschehene Schöpfungs- und Erlösungstat und läßt alles, auch die Zukunft, in ihr eingeschlossen sein. Natürlich ist in Kol 1,15–20 ein Heilshandeln Gottes in der Zukunft nicht ausgeschlossen; aber die Zukunft wird hineingenommen in die vom geschehenen Heil bestimmte Wirklichkeit. Insofern ist Kol 1,15–20 durchaus mit Phil 2,6–11 vergleichbar. Beide Hymnen gehören in diejenigen vorpaulinischen Gemeinden, die wir wegen ihrer Tendenz, von der Gegenwart des Heils her zu leben, enthusiastisch nennen. In diese Gemeinden gehört das Eikon-Motiv. Es beschreibt Gottes gegenwärtige Präsenz und Erkennbarkeit in Jesus Christus.

Eine andere, wichtige Stelle ist 2 Kor 4,4. Auch hier ist Paulus stark von Gemeindeformulierungen abhängig. Die Gegenüberstellung von «Verlo-

renen» und «Geretteten» dürfte aus der korinthischen Gemeinde stammen,[11] ebenso die Formulierung «der Gott dieses Äons»;[12] auch die Prädestinationsvorstellung ist in den vorpaulinisch-enthusiastischen Gemeinden zuhause.[13] Das Sätzlein «der Bild Gottes ist» paßt, wenn wir an Kol 1,15 ff denken, ebenfalls in dieses Milieu. Allerdings ist nicht anzunehmen, daß Paulus an unserer Stelle eine fertige Formel zitiert, vielmehr setzt er sich mit seinen Gegnern auseinander, indem er deren Sprache und dazu Motive aus dem ebenfalls sehr stark traditionell geprägten Stück 2 Kor 3,4–18 übernimmt.

Was ist hier der Sinn der «*eikōn*»-Aussage? Es geht hier vor allem um die Gotteserkenntnis. Neben «*eikōn*» taucht der Begriff «*Herrlichkeit*» auf, der von 2 Kor 3,18 her fast als Synonym zu «*eikōn*» zu gelten hat. Es geht um die Öffentlichkeit des Evangeliums von Jesus Christus, um die Erkenntnis der Herrlichkeit. Von da her läßt sich sagen: Christus ist «*eikōn*» Gottes, insofern er die Erkenntnis Gottes ermöglicht. Er ist das Wesen Gottes, insofern es sichtbar und erkennbar ist. In der «*eikon*» repräsentiert sich Gott. Nach 2 Kor 3,18 könnte man sagen: Die «*eikōn*» Gottes ist Gottes Herrlichkeit, insofern sie sich auf unserm Antlitz spiegelt, d.h. insofern sie uns zugewandt ist. Auch in unserm Text ist deutlich, daß sich «*eikōn*» auf den Erhöhten bezieht, auf den Herrn (V. 5), der im Wort der Verkündigung die Herzen der Gläubigen erleuchtet. Ein Unterscheid zwischen unserer Stelle und Kol 1,15 besteht darin, daß der kosmologische Aspekt des «*eikōn*»-Motivs hier völlig zurücktritt.

Wenn wir weiteres Material im NT suchen, so stoßen wir auf Stellen, an denen die für die Eikon-Christologie typischen Motive zwar vorkommen, das Wort «*eikōn*» selbst aber fehlt. Kol 1,15 ff am nächsten verwandt ist Hebr 1,2 f. Auch hier haben wir den Gedanken des Schöpfungsmittlers und Erhalters; auch hier spielt die Erhöhung Christi wie in Kol 1,18 ff eine zentrale Rolle. Statt als «*eikōn*» wird Christus als «*Abglanz*» und «Abdruck» der göttlichen Herrlichkeit bezeichnet, zwei Begriffe, die ebenso wie «*eikōn*» aus der jüdischen Sophiaspekulation stammen. Der Sinn ist derselbe: Abglanz sein bedeutet: Anteil am Wesen der göttlichen Herrlichkeit haben. Nahe verwandt sind auch verschiedene Aussagen des Johannesevangeliums, z. B. 14,9: «Wer mich sieht, der sieht den Vater», vgl. auch 1,18 und den ganzen Prolog. Warum der Verfasser des Johannesevangeliums den Ausdruck «*eikōn*» vermeidet, ist nicht klar.[14]

b. Der neue Mensch als Bild Gottes oder Christi

Wichtig ist zunächst 2 Kor 3,18. Diese Stelle gehört zu einem traditionellen Midrasch, den Paulus vor allem in den Versen 3,4–18 seinen Ausführungen zugrundelegt, ohne daß wir ihn im einzelnen rekonstruieren könnten.[15] Es ist aber wahrscheinlich, daß V. 18 sehr stark traditionell geprägt ist: Dafür spricht das z.T. für Paulus untypische Vokabular,[16] die starke Verklammerung des Verses mit dem übrigen Midrasch,[17] vor allem aber die Vorstellung von der gegenwärtigen Verwandlung. Das «Bild», in das wir verwandelt werden, ist, wie der vorangehende Halbvers 18a zeigt, die Herrlichkeit des Herrn. Der Begriff «*eikōn*» könnte hier einfach neutral «*Gestalt*» bedeuten, wahrscheinlicher ist aber, daß ähnlich wie 2 Kor 4,4 «*eikōn*» titular gebraucht und von vornherein auf Christus bezogen ist. Die Verwandlung meint die jetzt geschehende Umformung der Gläubigen in die Christusgestalt, die nach V. 17 mit dem Geist identisch ist. Pneuma ist «personeigene Potenz des Erhöhten, die als Medium der Begegnung die Kommunikation zwischen dem Kyrios und dem Christen ermöglicht».[18] Die Verwandlung geschieht also durch den Geist; der Geist ist für die Gemeinde der Ort, wo sie die gegenwärtig an ihr geschehende Verherrlichung durch Christus erfuhr.[19] Das Ziel der Verwandlung ist die «*eikōn*», d.h. Christi Herrlichkeitsgestalt. Durch den Geist gewinnen die Gläubigen an ihr, die selber Geist ist, Anteil. Das Gewicht des Erlebens liegt in dieser Gemeinde auf der Gegenwart, obschon natürlich eine Offenheit zur Zukunft nicht grundsätzlich ausgeschlossen ist.

Weitern Aufschluß kann uns Kol 3,9ff geben. Der Abschnitt setzt zur Paränese an, greift aber dann sogleich auf die Taufe als Ort des Heils zurück. Dort, in der Taufe, haben die Christen den alten Menschen ausgezogen und den neuen Menschen, der zur Erkenntnis erneuert wird, angezogen. V. 10 enthält traditionelle Taufvorstellungen, auch wenn wir im einzelnen traditionelle Formulierungen von denjenigen des Briefverfassers nicht mehr unterscheiden können. Die Partizipien sind nicht imperativisch, sondern, wie auch 2,11 ff, als echte Partizipien zu verstehen, die auf die Taufe zurückweisen.[20]

Einige exegetische Fragen müssen geklärt werden. Wer ist der «neue Mensch», den die Christen in der Taufe angezogen haben? Das Partizip «der erneuert wird» macht m. E. eine Antwort auf diese Frage möglich: Erneuert wird weder Christus,[21]

noch der Leib Christi, die Kirche,[22] in die hinein der Täufling kommt, sondern der einzelne Mensch, der in der Taufe neu geboren wird (vgl. ferner 2 Kor 4,16). Schwieriger ist die Frage, worauf sich die Wendung «gemäß dem Bild» etc. bezieht. Am leichtesten verständlich ist sie, wenn sie von «der erneuert wird» abhängig ist, wobei dann «zur Erkenntnis», entgegen dem sonstigen Sprachgebrauch des Verfassers, allein steht. Gemeint ist mit «Erkenntnis» ein umfassendes, sowohl das göttliche Heil als auch den göttlichen Willen umschließendes Erkennen. Es ist demnach so, daß der in der Taufe angezogene neue Mensch auch nach der Taufe andauernd erneuert wird, und zwar «gemäß dem Bild des Schöpfers». Der Schöpfer dürfte hier Gott sein, nicht der 1,15ff als Mitschöpfer genannte Christus.[23] Ob «*eikōn*» einen Hinweis auf den *locus classicus* für die Gottebenbildlichkeit, Gn 1,26f, oder zunächst nur einen solchen auf die in 1,15ff besungene wahre «*eikōn*» Gottes, Jesus Christus geben will, ist fraglich; die Parallelstelle Eph 4,24 spricht eher für die erste Möglichkeit. Doch ist der Bezug auf Christus durch den Hinweis auf die Taufe auf jeden Fall sichergestellt; der neue Mensch wird nach dem Ebenbild des Schöpfers erneuert, weil er auf den Namen Jesu Christi getauft worden ist und in der Taufe den alten Menschen, der demzufolge nicht gemäß dem Ebenbild Gottes war, abgelegt hat. Das heißt: *Nur wer getauft ist und zum Leibe Christi gehört, ist als Gottes Ebenbild anzusprechen, genauer: wird auf Gottes Ebenbild hin erneuert.*

Deutliche Spuren von Tradition finden wir auch in V. 11, wo aufgezählt wird, daß es in der Gemeinde weder Grieche noch Jude, weder Beschneidung noch Vorhaut, weder Barbaren und Skythen, weder Knechte noch Freie gibt, sondern Christus alles in allem ist. Die Aufzählung ist an unserer Stelle sachlich überschießend und sprengt den Zusammenhang.[24] Die bis in einzelne Formulierungen hinein und überdies auch im Zusammenhang ähnliche Stelle Gal 3,27f macht wahrscheinlich, daß wir es hier mit einer aus einer vorpaulinisch-enthusiastischen Gemeinde stammenden Interpretation der durch die Taufe erfolgten Neuschöpfung zu tun haben.[25] Durch V. 11 ist Gottes Ebenbildlichkeit klar bestimmt: Nicht für die alte Welt gilt sie, sondern für den neuen Menschen, der in der christlichen Gemeinde lebt, wo es keine Unterschiede mehr gibt.

Auch Röm 8,29 geht vermutlich auf eine Tradition zurück. Die traditionsgeschichtlichen Verhältnisse sind kompliziert: In die berühmte *catena aurea* Röm 8,28.30 hat Paulus oder die Gemeinde vor ihm einen ebenfalls traditionell geprägten Zusatz eingeschoben: Er hat sie zuvorbestimmt, gleichgestaltet zu sein mit dem Bild seines Sohnes. Die Verwandtschaft unserer Stelle mit Kol 1,15ff spricht dafür, daß auch sie aus dem Umkreis der Taufliturgie stammt. Ob die Gemeinde beim Gleichgestaltet-Werden mit der «*eikōn*», welche der Gottessohn ist, an die zukünftige Verherrlichung gedacht hat (so sicher Paulus) oder an die bereits in der Gegenwart einsetzende Umgestaltung nach dem Bilde Christi (so 2 Kor 3,18; Kol 3,10; vgl. 2 Kor 4,16), ist unsicher. Sicher sagen können wir nur, daß die «*eikōn*» auch hier nicht den irdischen Jesus, sondern den Erhöhten meint.[26]

In der vorpaulinischen Gemeinde spielt also der Begriff «*eikōn*» eine zentrale Rolle. *Christus ist «eikōn» Gottes; er ist göttlichen Wesens und der einzige Zugang zum unbekannten Gott.* Der auf seinen Namen Getaufte gewinnt an seinem Wesen Anteil und wird, schon in der Gegenwart, auf die «*eikōn*» Christus hin erneuert. Diese Erneuerung realisiert sich in dem durch die Taufe vermittelten Geschehen des Geistes. *Von der Gottebenbildlichkeit des Menschen kann hier also nur im Blick auf den sie vermittelnden Christus gesprochen werden. Eine Gottebenbildlichkeit des natürlichen Menschen ist in dieser Theologie ausgeschlossen:* der alte Mensch wird ja gerade abgelegt.

3. Die Interpretation dieser Theologie durch Paulus

Es sind im wesentlichen drei Akzente, die in der paulinischen Eikon-Theologie gegenüber der vorpaulinischen Gemeinde neu sind:

a) Paulus betont die Zukünftigkeit des Herrlichkeitsleibes und der Gleichgestaltung mit Christus. Das ist eindeutig in Phil 3,21 formuliert, einem Text, den Paulus selber formuliert, obwohl er dazu traditionelle Motive benützt.[27] Wie 1 Kor 15,50ff zeigt, stellt sich Paulus die künftige Verwandlung ähnlich vor wie die Apokalyptik (z. B. syr Bar 51). 1 Kor 15,49 zeigt eindeutig, daß wir nach der Meinung des Paulus die himmlische «*eikōn*» jetzt noch nicht tragen, obschon wir die «*eikōn*» des irdischen Adam bereits getragen haben (Aorist!). Auch in diesem Gedankengang, der übrigens weder von Christus als «*eikōn*» Gottes, noch von Gn 1,26f her argumentiert, ist klar: Das Irdische und das Himmlische schließen sich aus; wenn der künftige himmlische Mensch das Bild Gottes trägt, so heißt das, daß es der irdische, vergehende Mensch nicht trägt.

b) Paulus konfrontiert die Aussagen über die gegenwärtige Verwandlung (z. B. 2 Kor 3, 18) mit der Wirklichkeit des Leidens. Ein schönes Beispiel dafür bietet 2 Kor 4. Nachdem Paulus im Anschluß an die Gemeindetradition gesagt hat, daß der Christ verwandelt werde von der Herrlichkeit her zur Herrlichkeit hin, nachdem er von der Öffentlichkeit der Evangeliumsverkündigung sprach (4, 1 ff), von der Botschaft vom *Herrn* Jesus Christus, zeigt er, wohin gerade diese Botschaft den Verkündiger führt: an den Platz eines Knechtes um *Jesu* willen (4, 5). Dann führt er aus, daß der Schatz des Evangeliums gerade in irdenen Gefäßen bewahrt ist, damit auch das Leben Jesu nirgendswo anders offenbar werde als am sterblichen Fleisch (4, 11). Denselben, vom Kreuz her bestimmten Ernst gegenüber der Wirklichkeit des Leidens und des Todes zeigt Paulus in Röm 8: Die triumphierenden Aussagen über die vom Glauben bereits vorweggenommene Herrlichkeit (Röm 8, 28 ff) können erst als Gegenüber zu den tiefsten Aussagen über die Unerlöstheit der Welt, die wir bei Paulus finden (Röm 8, 18 ff), richtig verstanden werden.

c) Es bleibt schließlich noch eine dritte Linie, die in unsern Texten vor allem der Verfasser des Kolosserbriefes und dann noch deutlicher derjenige des Epheserbriefes betonen (Kol 3, 12 ff; Eph 4, 22 ff), die aber durchaus der paulinischen Theologie entspricht: die Paränese. Der Verfasser des Kolosserbriefs greift auf die durch die Taufe geschaffene Wirklichkeit des neuen Menschen, auf das enthusiastische Wort von der Aufhebung aller Gegensätze in der Gemeinde (3, 10. 11) zurück als Grundlegung einer Paränese, die nun sehr realistisch ist und die Menschen, unter denen es keine Unterschiede mehr gibt, ermahnt: So haltet einander aus! Und auch der Kolosserhymnus mündet trotz seiner triumphierenden Antezipationen in schlichte Paränese aus (1, 23).

Wir stehen am Schluß unseres Überblicks. Wir können sagen: Paulus und die Gemeinden, aus denen Paulus kommt, rechnen *in der Soteriologie* nicht mit einer allgemeinen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Wohl kann Paulus diese Aussage – wenigstens in bezug auf den Mann! – einmal aufnehmen, aber in paränetischem Zusammenhang und in engem Anschluß an die exegetische Tradition des Rabbinats. Er spricht jedoch nicht von der Ebenbildlichkeit des Menschen, wenn es um Fragen der Rechtfertigung und der Erlösung geht. Hier gilt vielmehr: Christus ist einzige «*eikōn*» Gottes; den Glaubenden ist durch die Taufe Anteil an dieser Gottebenbildlichkeit zugesprochen, aber dieser Anteil realisiert sich nur paradox im Leiden, positiv in der Paränese, sichtbar erst in der eschatologischen Zukunft. Gäbe es eine Gottebenbildlichkeit außerhalb des «Bildes» Christus, so würde das heißen, daß Paulus mit einer Gerechtigkeit Gottes außerhalb Christi rechnete.

[1] Petrus Lombardus, Sent. II, 16, 3.

[2] Material bei O. Weber, Grundlagen der Dogmatik I (Neukirchen ²1959) 625, Anm. 1 und 2.

[3] Die wichtigste neuere Literatur: F. W. Eltester, Eikon im Neuen Testament = Beih. zur ZNW 23 (Berlin 1958); J. Jervell, Imago Dei = FRLANT 76 (Göttingen 1960); E. Larsson, Christus als Vorbild (Uppsala 1962).

[4] Vgl. Jervell aaO. 109 ff.

[5] Das Material ist am besten zusammengestellt bei F. Mußner, Der Jakobusbrief = Herder Komm. XIII/1 (Freiburg-Basel-Wien 1964) 167 f.

[6] Ich halte den Kolosser- und den Epheserbrief für nicht von Paulus, sondern von einem Paulusschüler geschrieben.

[7] Vgl. die Zusammenfassung im Forschungsbericht von H. J. Gabathuler, Jesus Christus, Haupt der Kirche, Haupt der Welt (Zürich 1965) 125 ff. Die neuesten Auslegungen der Stelle lieferten E. Schweizer und R. Schnackenburg, Kolosser 1, 15–20: Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Vorarbeiten Heft 1 (Einsiedeln und Neukirchen 1969) 7 ff und 33 ff.

[8] E. Käsemann, Eine urchristliche Taufliturgie: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 34–51, dort 43 ff.

[9] Vgl. besonders die bei E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon = Meyer Komm. IX/2 (Göttingen 1968) 85 Genannten.

[10] Vgl. Eltester aaO. 34 ff.

[11] Vgl. U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus = Beitr. Ev. Theol. 49 (München 1968) 255 f.

[12] Eine ähnliche Formulierung findet sich bei Paulus nicht mehr; die nächsten Parallelen stehen bei Johannes (z. B. 12, 31; 14, 30; 16, 11), der ebenfalls in ein enthusiastisch geprägtes Milieu gehört.

[13] Vgl. Luz aaO. 252; 256; 258 f; 260 ff.

[14] Nach R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes = Meyer Komm. II (Göttingen ¹⁵1957) 56 vermeidet der Verfasser den terminus *εἰκών*, weil er kosmologisch belastet ist.

[15] Vgl. die Ausführungen bei Luz aaO. 128 ff.

[16] Unpaulinisch sind: *κατοπτρίζω*, sowie die vom Midrasch her gegebenen Wörter.

[17] Vgl. die der vergänglichen Herrlichkeit des Mose gegenüberstehende bleibende Herrlichkeit: *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*; den Gegensatz Verhüllung-Enthüllung, sowie die von einer körperlichen Verwandlung des Mose sprechende Stelle Philo, vit. Mos. 2, 69.

[18] I. Hermann, Kyrios und Pneuma = Studien z. A. und N. T. 2 (München 1961) 120.

[19] Vgl. damit auch die interessante, von Paulus paränetisch gebrauchte Stelle: «Wer dem Herrn anhängt, ist *ein* Geist mit ihm» (1 Kor 6, 17). Auch die Vorstellung vom Leib Christi, die meines Erachtens aus der korinthischen Theologie stammt und von Paulus stark einschränkend aufgenommen wird, läßt uns etwas davon ahnen, wie der Gläubige, der durch die Gabe des Geistes in Christi Leib hineingenommen wird, an dessen Herrlichkeit teilnimmt.

[20] Vgl. Jervell aaO. 235 f.

[21] Dagegen spricht abgesehen von *ἀνακκινούμενον* auch die an Gn 1, 27 erinnernde präpositionale Wendung *κατ' εἰκόνα* und auch der Genitiv *τοῦ κτίσαντος*, nachdem Christus in Kol 1 ausdrücklich als Mitschöpfer bezeichnet wird.

[22] So wäre zwar der Anschluß an V. 11 am besten und die Deutung würde auch Eph 2, 15 entsprechen. Dagegen spricht aber die Vorstellung vom «Anziehen», das Gegenüber des alten Menschen und V. 11 fin.

[23] κτίγω ist sonst bei Paulus durchwegs von Gott ausgesagt, vgl. auch Eph 2,10; 3,9; 4,24.

[24] Vgl. G. Klein, Die zwölf Apostel = FRLANT 77 (Göttingen 1961) 195.

[25] Vgl. hierzu auch P. Stuhlmacher, Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus: Ev. Theol. 27 (1967) 1–35, dort 3f.

[26] Vgl. W. Thüsing, Per Christum in Deum = Neutestamentl. Abhandl. NF 1 (Münster 1965) 126f.

[27] Zur Analyse von E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr = FRLANT 90 (Göttingen 1966), der 240ff in Phil 3,20f eine traditionelle Formel sehen möchte, vgl. das von Luz aaO. 312, Anm. 53 und von J. Gnilka, Der Philipperbrief = Herder Komm. X/3 (Freiburg-Basel-Wien 1968) 208f Gesagte.

ULRICH LUZ

geboren am 23. Februar 1938 in Männedorf (Schweiz), 1963 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte in Zürich und Göttingen und doktorierte 1967 in Theologie. Seit 1968 ist er Privatdozent für Neues Testament an der Universität Zürich. Er veröffentlichte: Das Geschichtsverständnis des Paulus (München 1968).

Stanislas Lyonnet

Die Gegenwart Christi und seines Geistes im Menschen

Wenn bereits im Alten Testament die «göttliche Gegenwart» derart «charakteristisch für den Bund Gottes mit seinem Volk ist», daß der ganze Bund sich in Gottes Wohnen unter den Menschen ausdrückt (Ex 25,8; Num 35,34 usw.), hat doch das Alte Testament selbst, wie wir sehen werden, für «das Ende der Zeiten» eine ganz besondere Gegenwart Gottes in der messianischen Gemeinde und jedem einzelnen ihrer Mitglieder angekündigt. Eine solche Gegenwart wurde sicherlich, vor allem von Paulus, als das vielleicht bezeichnendste Neue der christlichen Offenbarung empfunden.

I

Das war zweifellos auch die grundlegende Erfahrung des Paulus selbst von seiner Bekehrung an. Die Anspielung darauf im Galaterbrief legte diese Annahme bereits nahe, wenn die uns wahrscheinlicher vorkommende Übersetzung als sicher anzusehen wäre: «Der mich vom Mutterschoß an ausgesondert und durch seine Gnade gerufen hat, ließ sich herab, *in mir* seinen Sohn zu offenbaren» (Gal 1,16). Keinen Zweifel aber läßt die vertrauliche Mitteilung des Philipperbriefes (3,4–12). Paulus sagt uns nicht allein, wie sehr seine Bekehrung einen Bruch mit seiner Vergangenheit im Judentum darstellte, sondern auch, worin speziell dieser Bruch bestanden hat. Für Christus hat er sich «bereit gefunden, alles aufzugeben» (Vers 8); er hat auf alle Vorzüge verzichtet, die ihm, wie er bis dahin angenommen hatte, das Heil garantierten: die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk durch blutsmäßige Abstammung und Beschneidung; eine untadelige Beobachtung des Gesetzes (Vers 6), «in der er eifriger war, als seine Volksgenossen», wie er in Gal 1,14 bemerkt. Doch Christus hat er auf folgende Weise gewonnen (Vers 8): «Entäußert aller eigenen Gerechtigkeit», die er einst durch seine Beobachtung des Gesetzes, das von Gott, wie er glaubte, eigens zu diesem Zweck gegeben war, zu erwerben vermeint hatte, «befand (er) sich in Christus im Besitz einer Gerechtigkeit, die von Gott kommt», einer Gerechtigkeit «durch den Glauben, die sich auf den Glauben stützt» (Vers 9); denn diese Gerechtigkeit ist nicht mehr Ergebnis einer Tätigkeit, die im wesentlichen von mir ausgeht; sie setzt voraus, daß ein anderer für mich gestorben und auferstanden ist und mir sein eigenes Leben als Auferstandener mitteilt und von mir dafür nur verlangt, daß ich dieses Leben durch einen Akt meiner Freiheit aufnehme: den Akt des Glaubens im paulinischen Sinne. Das ist es, was der Apostel in Vers 10 «Christus erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden» nennt. Paulus hat diese Macht des gestorbenen und auferstandenen Christus «erfahren», dessen Leben sein eigenes Leben geworden ist; «seinem Tode gleichgestaltet», der für Paulus in seinem Wesen ein Akt höchster Liebe war, nimmt er bereits an seiner Auferstehung teil, die ihn «von den Toten» auferweckt hat, um «ein neues Leben mit Christus» (Röm 6,4) zu leben..., das wesenhaft dem Leben des verherrlichten Christus gleich ist (vgl. Kol 3,1), obwohl es sich noch nicht in seiner ewigen Strahlungskraft entfaltet hat.[1]

So hatte er im gleichen Brief erklärt: «Für mich ist Leben Christus» (Phil 1,21), und noch deutlicher im Galaterbrief: «Ich bin gekreuzigt mit Christus; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,20). Der Kontext ist auch da der einer antijudaistischen Polemik. Einer Konzeption, nach

der die Rechtfertigung, obgleich Geschenk Gottes, als vom Menschen durch Beobachtung eines von außen her auferlegten, «auf Tafeln von Stein geschriebenen» Gesetzes erworben betrachtet wird, stellt Paulus eine Ordnung entgegen, nach der der Mensch genau in dem Maße gerechtfertigt wird, in dem sein eigenes Leben zum Leben Christi wird, einem Leben, das auch hier Paulus aufnimmt und gewissermaßen «durch den Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal 2,20b), zu dem seinen macht.

Was Paulus hier erklärt, wo er von seiner eigenen Erfahrung spricht, wendet er ohne Zögern auf alle Christen an. Die Einigung, ja die Identifizierung des Christen mit Christus im eben erwähnten Sinne bildet einen der wesentlichsten und am meisten erwähnten Punkte seines Evangeliums. Die Ausdrucksformen variieren. Die Formel «in Christus Jesus» – oder andere von gleicher Bedeutung – bilden einen dieser Ausdrücke: Unbekannt in den anderen Schriften des Neuen Testamentes, einschließlich des Hebräerbriefs, findet sie sich mehr als 160mal in den dreizehn Paulusbriefen, wobei sie, je nach dem Zusammenhang, Bedeutungsnuancen annimmt, die sich nicht immer leicht und mit Sicherheit bestimmen lassen.

Eine andere, nicht minder typisch paulinische Formel ist die, welche die kirchliche Gemeinde als «den Leib Christi» bestimmt. Sie will das Geheimnis der Einheit zwischen Christus und den Christen, das Fundament der Einheit der Kirche oder der Christen untereinander, bestätigen. Paulus hat diese Formel nicht auf den ersten Anhieb gefunden. In Gal 3,27–28 zum Beispiel bringt er dieselbe doppelte Einheit zum Ausdruck, ohne zu dem Vergleich des Leibes zu greifen: Alle Getauften sind «einer in Christus» (*εἷς*, im Maskulinum), «von einer Einheit, die weiter reicht, als bildeten sie einen einzigen Leib», erklärt Johannes Chrysostomus.[2] Im Ersten Korintherbrief und im Römerbrief verwendet der Apostel zu demselben Zweck die wohlbekannte hellenistische Gleichniserzählung. Doch bei den profanen Autoren diente diese nur zur Veranschaulichung «der Idee der gegenseitigen Abhängigkeit voneinander und der Solidarität verschiedener Elemente innerhalb einer bestimmten Einheit», und die fragliche Einheit selbst reichte kaum über eine moralische Einheit hinaus. Bei Paulus dagegen dient das Bild des Leibes ebenfalls zur Erklärung der Einheit jedes einzelnen Christen mit Christus (vgl. 1Kor 6,15–17; 10,17); in 1Kor 12, 12 und 27 scheint der Apostel sogar die Ortskirche mit der Person Christi zu identifizieren: Diese bildet «einen Leib, der Christus ist» (*σῶμα Χριστοῦ*, mit einem Genetivus definitivus), «wobei jeder einzelne Christ für sich Glied dieses Leibes ist» (Vers 27b). Man konnte die Immanenz Christi in der Kirche, möglicherweise selbst auf Kosten der Transzendenz, nicht stärker betonen. Zur gleichen Zeit erklärten die Stoiker in einem mehr oder minder pantheistischen Sinne, wie Seneca es in seinem Brief an seinen Freund Lucilius formuliert: «Das Ganze, zu dem wir gehören, ist eins, ist Gott: Wir sind ein Teil davon, wir sind seine Glieder»; oder an einer anderen Stelle: «Dieses Universum, das du siehst, das die göttlichen und menschlichen Wesen umfaßt, ist eins: Wir sind die Glieder eines großen Leibes.»[3] Auf jeden Fall modifiziert Paulus in Röm 12,5 die Formel ein wenig: «Ihr alle seid ein einziger Leib in Christus, im Verhältnis zueinander aber Glieder.»

Die endgültige Formel: «Der Leib Christi» (mit zwei Artikeln: *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*) taucht mit dem Kolosser- und Epheserbrief auf (Eph 4,12; vgl. Kol 1,18 und 24 usw.): Die Kirche, das Ganze der Kirche, bildet mit dem auferstandenen Christus eine derart innige Einheit, daß man sie unter dem Bild der Einheit darstellen muß, die zwischen der menschlichen Person und ihrem Leib besteht. Die Transzendenz ist hier vollkommen gewahrt, denn «ich bin nicht mein Leib»; außerdem wird in diesen Briefen Christus ein besonderer Platz vorbehalten: der des Hauptes (Kol 1,18; 2,19; Eph 1,23, usw.).

Und schließlich präzisiert Eph 1,23 den Sinn der Metapher vom Haupt und Leib in ihrer Anwendung auf die Kirche durch einen anderen Begriff, der in Form einer Apposition eingeführt ist, den Begriff der «Fülle»: Die Kirche ist «die Fülle Christi», das heißt, sie ist von Christus erfüllt, wie Christus selbst von Gott erfüllt ist, entsprechend der Bedeutung, die mir als die wahrscheinlichste vorkommt, genau wie Paulus in Kol 2,9 erklärt, daß «in Christus die Fülle der Gottheit wohnt und daß in ihm die Christen dieser Fülle beigesellt sind». Mit anderen Worten: Alles, was in Gott ist, ist in Christus, und alles, was in Christus ist, ist in der Kirche, dem Leib Christi. Das Verhältnis der Kirche zu Christus ist analog dem Christi zu Gott-Vater. Im Vierten Evangelium nimmt Christus in ähnlicher Weise, um die Beziehungen der Christen zu ihm zu erläutern, jedesmal Bezug auf sein Verhältnis zum Vater: «Meine Schafe kennen mich, wie der Vater mich kennt und ich den Vater kenne» (Jo 10,14–15). «Ich bin in meinem Vater, und ihr seid in mir und ich in euch» (14,20). «Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns

sein...; eins, wie auch wir eins sind, ich in ihnen und du in mir» (17,21–23).

Diese Gegenwart Christi in der Kirche und in jedem einzelnen Christen ist für Paulus, wie übrigens auch für Johannes, an die wirkende Gegenwart des Geistes gebunden. Sie ist es, die jeden Christen zum Sohn Gottes im eigentlichen Sinne macht und ihm gestattet, sich an Gott zu wenden mit der Anrede, mit der der eingeborene Sohn sich an seinen Vater wendet: Abba (Gal 4,6; Röm 8,14–15). Das Gebet Christi wird das des Christen, weil es in Wirklichkeit Christus ist, der in jedem von uns – im Geist – seinen Vater bittet, ebenso wie er es ist, der – im Geist – die Menschen und seinen Vater liebt. So schreibt Paulus an die Römer, daß «die Liebe Gottes – die Liebe, mit der Gott uns liebt (vgl. Vers 8) – in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Geist, der uns geschenkt worden ist» (Röm 5,5). Augustinus, der stets eine besondere Vorliebe für diesen Vers zeigt, erblickt darin berechtigtermaßen die Bestätigung, daß durch die brüderliche Caritas Gottes Liebe in unseren Herzen gegenwärtig ist. Er erinnert daran zum Beispiel in seiner Erklärung zu 1 Jo 3,24: «Und daran erkennen wir, daß Gott in uns bleibt: an dem Geist, den er uns gegeben hat», und er zeigt, daß «das Werk des Geistes im Menschen eben darin besteht, in ihn eine besondere Neigung zur schenkenden Liebe hineinzulegen».[4]

In diesem Sinne hatte Paulus auch von sich selbst und den im Apostolat Tätigen gesagt: «Die Liebe Christi drängt uns» (2 Kor 5,14a). Die Liebe Christi – die Liebe, mit der Christus uns geliebt hat bis zum Tod für uns (vgl. Vers 14b) – hält den Apostel fest «umschlossen», ja gleichsam «in einer Bedrängnis (coincé)», und entreißt ihn sich selbst, um ihn dem Werk zur Verfügung zu stellen, zu dem Christus ihn gerufen hat: dem Werk, das Gott seinem Sohn übertragen hatte und das nun zu Ende geführt werden muß, dem Werk der «Versöhnung der Welt» (Verse 18–20); überdies scheint Paulus dem griechischen Verbum *συνέχειν*, das man allgemein mit «drängen» übersetzt, die Bedeutung beizulegen, die es in der Terminologie der volkstümlichen Philosophie angenommen hatte, wie wir sie zum Beispiel an der Stelle finden, an der die Weisheit vom Geist des Herrn sagt, er erfülle den Erdkreis und «umfasse» alle Dinge (vgl. Weish 1,7). Das hieße: Die Rolle, welche die Stoiker diesem weltimmanenten Fluidum zuschreiben, das sie «Geist» nennen und das der Weise dem Geist Jahwes selbst zuschrieb, schreibt Paulus seinerseits der Liebe Christi zu uns zu, der Inkarnation jener «Liebe Gottes, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Geist, der uns gegeben wurde»: die Liebe, welche die Theologie «theologal» nennen sollte, weil sie «uns unmittelbar mit Gott vereint»,[5] ja dem, was in Gott, wenn man so sagen darf, in besonderem Maße Gott ist, da «Gott die Liebe» ist (1 Jo 4,8).

II

Wir haben schon im Anfang darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus in einer solchen wirkenden Gegenwart Christi und des Geistes im Menschen etwas so grundlegend Neues erkannt hatte, daß seine Bekehrung für ihn einen wahren Bruch mit dem Judentum bedeutete, so wie er es bis dahin gelebt hatte. Doch mußte er darin unvermeidlich zugleich auch die Erfüllung dessen erkennen, was das Alte Testament für die messianischen Zeiten ankündigte.

Es spricht wiederholt von einem künftigen Bund (schon Os 2,16–24), einem Bund des Friedens (vgl. Is 54,10), einem ewigen Bund (Is 55,3; vgl. Jer 32,40; Ez 37,26), von einem neuen Bund (Jer 31,31). Diese letzte Stelle, die einzige im Alten Testament, in der der Ausdruck «neuer Bund» begegnet und auf die sich folglich die Texte des Neuen Testamentes oder die von Qumran beziehen, die davon sprechen, stellt er mit großer Deutlichkeit und Bestimmtheit dem alten Bund gegenüber. Beide werden, nach der jüdischen Formel, als «das Geschenk des Gesetzes», *mattan torâh*, definiert. Doch während auf dem Sinai Gott sein Gesetz mitgeteilt hatte als Ausdruck seines Willens und als außerhalb des Menschen bleibende Norm, erklärt Jeremias: «Nach jenen Tagen werde ich mein Gesetz in ihr Inneres legen und ihnen ins Herz hineinschreiben, und ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein» (Jer 31,33). Gott wird sich also nicht damit begnügen, sein Gesetz im äußeren Bereich zu verkünden, wie üblicherweise Gesetze verkündet werden; er wird es in das Innerste des Menschen legen; er wird es nicht mehr auf Tafeln von Stein schreiben (vgl. Ex 32,16), sondern in das Herz jedes einzelnen Israeliten. Die Mittlerschaft eines einfachen Menschen, wie es Moses war, würde nicht mehr genügen; diese innere Erneuerung verlangt ein persönliches Eingreifen Gottes in jedes einzelne Glied der messianischen Gemeinde. Das hatte in anderen Worten bereits das Buch Deuteronomium vorausgesagt, als es, anstatt die Vorschrift zu verkünden, die das ganze Gesetz in sich zusammenfaßt: «Beschneidet euer Herz» (Dt 10,16), für die Zukunft ankündigte: «Jahwe dein

Gott beschneidet dir und deiner Nachkommenschaft das Herz, daß du Jahwe, deinen Gott, aus ganzem Herzen und ganzer Seele um deines Lebens willen liebst» (Dt 30,6). Und auch Ezechiel sagt, etwa 20 Jahre später als Jeremias, die Formel seines Vorgängers aufgreifend und das Wort «Gesetz» durch das Wort «Geist» ersetzend: «Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres geben ... Ich will meinen Geist in euer Inneres geben» (Ez 36,26–27). Das Geschenk des «in das Herz geschriebenen Gesetzes» ist identisch mit dem Geschenk des Geistes Jahwes. Daraus folgt: Wenn das Gesetz Gottes soweit verinnerlicht ist und wenn der Geist Gottes zum Prinzip unseres moralischen Handelns wird, ist es klar, daß in dem Maße, in dem sich diese Verinnerlichung vollzieht, die sich im übrigen erst im Himmel vollenden wird, unser Verhalten sich notwendig dem Gesetz Gottes, das heißt seinem Willen anpasst. Genau das aber sagt auch Jeremias: «Dann brauchen sie sich nicht mehr gegenseitig zu belehren und einer zum andern zu sagen: Erkennet Jahwe! Sondern sie alle werden mich erkennen, klein und groß» (Jer 31,33–34); und womöglich noch deutlicher drückt sich Ezechiel aus: «Ich will meinen Geist in euer Inneres geben und bewirken, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Vorschriften beobachtet und danach handelt» (Ez 36,27).

«Sie werden sich nicht mehr gegenseitig zu belehren haben», weil von nun an Gott in eigener Person sich zu ihrem Lehrer machen wird, zu einem Lehrer, der, wie man sieht, im Inneren des Menschen gegenwärtig und wirkend ist. Das Thema ist der Bibel nicht fremd: Is 48,17; 54,13, zitiert bei Jo 6,45; 55,1–3; Hl 8,2; Ps 32,8, usw.; ebenso das der Weisheit, die an ihren Tisch lädt, das eine Variante dazu bildet: «Die Weisheit hat ... ihre Tafel gedeckt ... Kommt! Esset von meinem Brot und trinkt von meinem Wein, den ich gemischt! Verlaßt die Torheit, so werdet ihr leben, und wandelt dahin auf dem Weg der Einsicht» (Spr 9,2–6), «kommt her zu mir, die ihr mein begehrt ... Wer mich verkostet, den hungert noch, und wer mich getrunken, den dürstet noch» (Sir 24,19–21). Alles Ausdrucksformen, auf die wir ein Echo finden im Neuen Testament, das sie auf Christus anwendet, der sein Leben und seine Liebe den Christen mitteilt.

Man hat nicht immer darauf geachtet, wie weit die beiden Weissagungen des Jeremias und des Ezechiel, welche diese Gegenwart Gottes und seines Geistes im Menschen verkünden, für eine Anzahl Aussagen, die wir bei Paulus und Johannes finden, bestimmend und klärend sind. Natürlich zitiert man diejenigen, die direkt oder indirekt darauf Bezug nehmen, wie Jo 6,45, das an die Parallelstelle aus Is 54,13 erinnert, oder 2 Kor 3,3–7, wo «der Dienst des Todes, geschrieben in Buchstaben auf Stein» und «der Dienst des Geistes», der ausdrücklich mit «dem neuen Bund» verknüpft ist, zueinander in Gegensatz gestellt werden. Doch denkt man vielleicht gar nicht so häufig daran, daß der Römerbrief, bereits in 2,29, im Hinblick auf die Heiden, welche die Gebote des Gesetzes beobachten, ohne sie zu kennen, sodann in 7,5, in dem Vers, der die Ausführungen des Kapitels 8 über die christliche Existenz, als Leben im Geist verstanden, ankündigt, den Gegensatz zwischen Buchstaben als altem und dem Geist als neuem Prinzip aufgreift. Doch schon von seinem allerersten Brief – 1 Thess 4,8–9 – an sehen wir, wie der Apostel seine Inspirationen direkt den beiden fraglichen Prophetien entnimmt.

Die Stelle ist sehr bezeichnend. Paulus erinnert die Gläubigen von Thessalonich an «die Lehre, die er ihnen über eine Gott wohlgefällige Lebensweise gegeben hat» und die sie im übrigen bereits in ihrem praktischen Verhalten beobachten (Vers 1). «Der Wille Gottes», so erklärt er ihnen, «ist eure Heiligung» (Vers 3), nicht allein in dem Sinne, daß eure Heiligung von Gott gewollt ist, sondern auch, daß «das Wollen Gottes die Heiligkeit verwirklichende Kraft ist», wie bereits die Jerusalemer Bibel anmerkt und Paulus es in seinem Zweiten Thessalonicherbrief sagt: «Gott hat euch zur Rettung erkoren durch die heiligende Kraft des Geistes» (2 Thess 2,13). Daher, so fügt der Apostel hinzu, «weist der, der sich weigert», sich auf diese Weise heiligen zu lassen, «nicht einen Menschen zurück, sondern Gott, der euch das Geschenk seines Heiligen Geistes gibt» (Vers 8): Eine solche Zurückweisung ist also nicht allein Ungehorsam gegen ein Gebot, das von Gott selbst gegeben ist; sie ist Widerstand gegen eine Tätigkeit Gottes, der im Herzen des Christen wirkt durch das ihm gegebene Geschenk seines Geistes; und das Partizipium Präsens (*τὸν καὶ διδόντα*), das die Autoren dem Partizip des Aorist vorziehen, betont die Kontinuität dieser Tätigkeit Gottes, der im Innern unseres Wesens durch seinen Geist am Werk ist, wie es Ezechiel für die messianischen Zeiten vorausgesagt hat.

Der folgende Vers bezieht sich nicht weniger deutlich auf das, was Jeremias über das Geschenk des in die Herzen geschriebenen Gesetzes angekün-

digt hatte, kraft dessen die Menschen nicht mehr nötig hätten, sich gegenseitig zu unterrichten, da sie direkt von Gott unterrichtet würden: «Betreffs der Bruderliebe habt ihr nicht nötig, daß ich euch schreibe, seid ihr doch selbst von Gott belehrt, einander zu lieben» (1 Thess 4,9). Die Thessalonicher haben nicht allein die Existenz eines göttlichen Gebotes erfahren, das ihnen die Nächstenliebe gebietet; Gott hat sie gelehrt, einander zu lieben, indem er sein Gesetz (Jeremias), seinen eigenen Geist (Ezechiel), in ihr Inneres gelegt hat, mit anderen Worten: indem er ihnen durch Christus im Geist seine eigene Liebe mitgeteilt hat, so sehr, daß nach Paulus jeder einzelne von ihnen sagen kann: «Nicht mehr ich liebe, sondern Christus liebt in mir» (vgl. Gal 2,20).

In diesem Licht betrachtet wird man unschwer begreifen, weshalb im Galaterbrief Paulus die Sohnschaft des Christen und, von ihr ausgehend, seine Freiheit auf das Geschenk des Geistes gründet (Gal 4,6–7; Röm 8,14–15), das eigentümliche Merkmal des «neuen Bundes», genauso wie die Sohnschaft Israels und seine Freiheit sich auf den ersten Bund gründeten, dessen eigentümliches Merkmal das Geschenk des Gesetzes war.[6] Man wird nicht weiter erstaunt sein, daß diese Freiheit für den Christen wesentlich und Befreiung vom Gesetz wie Erfüllung des Gesetzes gleichzeitig ist, wie Paulus in Röm 8,2–4 erklärt. Allerdings hat diese Stelle schon mehr als einem Exegeten Schwierigkeiten bereitet, in der Vergangenheit und heute noch; doch der Sinn wird deutlich, sobald man ihn als «eine zusammenfassende Wiedergabe von Jer 31,33 und Ez 36,27» (ökumenische Übersetzung der Bibel) sieht.

Vers 2 verkündet zunächst die Befreiung des Christen durch das, was Paulus «das Gesetz des Geistes des Lebens» nennt, das heißt, mit einem Genetivus definitivus: «das Gesetz, das der Geist ist». Es ist das in die Herzen eingeschriebene Gesetz, das Jer 31,33 angekündigt und Ez 36,27 mit dem Geist Jahwes identifiziert hat. Und die Vision von den verdorrten Gebeinen in Ez 37,1–14 zeigt, wie weit dieser Geist fähig ist, Leben zu geben. Vers 4 gibt das Ziel an, das Gott im Auge hatte, als er in dieser Art seinen Geist in das Innere unseres Wesens senkte: «... damit die Rechtsforderung des Gesetzes in uns erfüllt werde.» Also eben das, was Jeremias und Ezechiel angedeutet hatten. Doch Paulus hat absichtlich eine Reihe stark nuancierter Ausdrücke gewählt. Zwei davon verdienen besonders hervorgehoben zu werden. Zunächst verwendet er, anstatt, wie in der gebräuchlichen Formel, im Plural von «Rechtsforderungen des Gesetzes» zu sprechen, den Singular: «die Rechtsforderung des Gesetzes», denn «eine einzige Vorschrift enthält das ganze Gesetz in seiner Fülle», wie er in Gal 5,14 gesagt hatte und in Röm 13,8–10 wiederholen sollte. Vor allem aber setzt er das Verbum ins Passiv: «die Rechtsforderung ... wird erfüllt», denn eine solche Erfüllung ist in seinen Augen viel weniger unser Werk als das des Geistes, «der, da er in uns die Liebe, die Fülle des Gesetzes, wirkt, das Neue Testament ist».[7]

Man könnte unschwer bei Johannes in anderen Begriffen genau dieselbe Lehre finden. So ist zum Beispiel der Platz, den das Vierte Evangelium dem Geschenk des Geistes zuweist, wohlbekannt. Schon im Prolog wird Christus im Gegensatz zu Moses, «durch den das Gesetz gegeben wurde», als der vorgestellt, von dem «die Gnade und die Wahrheit kommen» (1,17), der, wie Johannes der Täufer erklärt, «die Sünde der Welt hinwegnehmen» soll, indem er «im Geist tauft» (1,29 und 33): eine Sendung, die der Evangelist über seinen ganzen Bericht hin zu präzisieren bemüht ist, von der geheimnisvollen Anspielung auf den «geistigen Tempel» (2,19), dem, wie bei Ez 47,1ff, die Quelle lebendigen Wassers entspringt (4,10 und 14), die ausdrücklich mit dem Geist identifiziert ist, den Christus nach seiner Verherrlichung senden sollte (7,37 bis 39), bis hin zu der ganz ungewöhnlichen Formel, mit der er den Tod Christi beschreibt: «Er gab seinen Geist auf» (19,30). Mit dieser letztgenannten Formel wollte er andeuten, daß «der letzte Atemzug Jesu ein Vorspiel zur Ausgießung des Geistes» ist (Jerusalemer Bibel, Erläuterungen), wie es an anderer Stelle deutlich genug der Bericht von der durchbohrten Seite betont, aus der «Blut und Wasser hervorging», in der zweifachen Anspielung auf das Ritual des ersten Pascha und die Prophetie des Zacharias, die voraussagt: «An jenem Tag wird ein Quell sich öffnen für das Haus David und die Bewohner Jerusalems gegen Sünde und Befleckung» (Zach 13,1; vgl. 14,8 und Ez 47,1ff). So ist Jesus in Wahrheit der, den der Täufer ankündigte: «das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt durch die Taufe im Geist». Und schließlich am Abend des Ostertages teilt Christus seiner Kirche dieselbe Vollmacht mit, den Geist zu geben, um die Sünden nachzulassen (Jo 20,22).

Doch mit dem ersten Brief wird die Bezugnahme auf Ezechiel und Jeremias, wie bei Paulus, deutlich erkennbar. «Johannes», schreibt P. Boismard, «hat bewußt und absichtlich in seinem Brief die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen als Er-

füllung der Prophetien des Jeremias und des Ezechiel über den neuen Bund dargestellt».[8] Und in neuerer Zeit hat P. de la Potterie in seiner Untersuchung von 1 Jo 2,12–14 die Meinung vertreten, daß «nahezu alle Elemente dieser Verse irgendwelche Berührungspunkte mit dem einen oder anderen der beiden Prophetentexte haben».[9] Es handelt sich in Wirklichkeit nicht nur um eine Perikope, sondern um den ganzen Brief, dessen Aussagen eine neue Klärung erhalten. So in 2,20: «Ihr hingegen habt das Salböl von dem Heiligen, und ihr besitzt alle das Wissen»; und erneut in Vers 27: «Was euch anbelangt, bleibt ja das ‹Salböl›, das ihr von ihm empfangen habt, in euch, und ihr habt es nicht nötig, daß jemand euch belehre ... Sein ‹Salböl› ... belehrt euch über alles.» Und vor allem zweifellos 5,20, die abschließende Zusammenfassung des Briefes: «Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns den Sinn (*διάνοιαν*) gegeben hat, den Wahrhaftigen zu erkennen.» P. Boismard zieht hier sehr richtig die Verbindungslinien zu Jer 24,7: «Und ich schenke ihnen ein Herz (*καρδίαν*), mit dem sie mich erkennen, daß ich Jahwe bin. Und sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein, denn sie werden sich mit ihrem ganzen Herzen zu mir bekehren.» Die *διάνοια*, der einzige Fall, in dem sich dieser Begriff bei Johannes findet, entspricht dem *καρδία* bei Jeremias. Doch nicht weniger eindrucksvoll ist die Verwandtschaft zu Jer 31,33, wo die Septuaginta übersetzt: «Ich werde mein Gesetz in ihre *διάνοια* (die einzige Stelle, an der das hebräische Wort in dieser Weise übersetzt ist) legen und sie ihnen in ihre *καρδία* hineinschreiben.» Wenn der Christ «Gott kennt» (1 Jo 2,3; 4,7–8; 5,20), «seine Gebote beobachtet» (2,3), «nicht sündigt» (3,5–6), «sich verhält, wie Christus sich verhalten hat» (2,6), nach dem gleicherweise alten und neuen Gebot (2,7; vgl. Jo 13,15 und 34), dann «bleibt Gott in ihm», und er «bleibt in Gott» (2,3; 3,5 und 24; 4,13), dann «bleibt das ‹Salböl›, das von dem Heiligen kommt, in ihm» und «belehrt ihn über alles» (2,27), dann «gibt ihm Gott von seinem Geist» (3,24; 4,13), und «die Gottesliebe erreicht in ihm ihre Vollendung» (2,5).

So bildet für Johannes wie für Paulus die Gegenwart Gottes im Menschen, durch Christus im Heiligen Geist, den wesentlichen Punkt der Heilsbotschaft, deren Verkündigung an die Welt Christus seinen Aposteln aufgetragen hat. Das ist der volle Sinn, den wahrscheinlich Paulus seiner Formel aus dem Kolosserbrief: «Christus in euch» (Kol 1,27) zugrunde gelegt hat. Zweifellos bedeutet sie, daß die einst dem Volk Israel vorbehaltene Botschaft nun gleicherweise den Heiden verkündet wird, doch erklärt sie zugleich den Inhalt dieser Botschaft: Christus, die einzige Quelle des Heiles für Juden wie für Heiden, ist nunmehr euer Leben geworden, teilt euch seinen Geist mit, der der Geist Gottes ist, und ermöglicht euch kraft dieser tätigen Gegenwart in eurem Inneren, «ein des Herrn würdiges Leben (zu) führen», «Gott (zu) gefallen» und seinen Willen zu erfüllen (Kol 1,9–10), das heißt konkret: «einander zu lieben, wie Christus euch geliebt hat». Das ist zweifellos auch die volle Bedeutung des Glaubensbekenntnisses, an die zum Beispiel in Röm 10,9 erinnert ist: «Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden.» Verkünden, daß Christus der Herr und von den Toten auferstanden ist, heißt nicht allein die Gottheit Christi und die historische Realität eines Ereignisses aus der Vergangenheit bestätigen, es heißt auch, wie es Paulus nach Meinung des Festus tat (Apg 25,19): darauf bestehen, daß «jener Jesus, der gestorben ist», heute «lebt»; lebt «zur Rechten des Vaters», wo er unaufhörlich «für uns eintritt» (Röm 8,34); lebt – aber auch in seiner Kirche und im Herzen jedes einzelnen seiner Jünger.

Als wirkende Gegenwart, die das sittliche Handeln des Christen, sein Verhalten, sein *περιπατεῖν* bestimmt und folglich seinerseits eine ständige Fügsamkeit verlangt. Das göttliche Tätigsein ist in jeder Hinsicht primär. So ist es unbedingt notwendig, daß dieses Tätigsein, da es im Herzen unserer Freiheit geschieht, von diesem aufgenommen und geteilt wird. «Die Forderung des Gesetzes ist in uns erfüllt»; aber, so fügt Paulus hinzu, «in uns, die nach dem Geist wandeln und nicht nach dem Fleisch» (Röm 8,4). Und die folgenden Verse zeigen, daß diese Fügsamkeit des Christen dem Geist gegenüber nicht ohne einen ständigen Kampf zustande kommt, wie Paulus bereits in Gal 5,17–24 festgestellt hatte. Tatsächlich kann der Christ aufhören, sich «vom Geist beleben und beseelen» zu lassen, und die Konsequenzen dafür auf sich nehmen: «Wenn ihr nach dem Fleisch lebt, werdet ihr sterben» (Röm 8,13a). Paulus wagt sogar von Abtötung zu sprechen: «Wenn ihr mit dem Geist die Werke des Fleisches – die des ‹alten Menschen›, der immer in uns wiedergeboren werden will – tötet, werdet ihr leben» (Vers 13b). Ebenso wie er den Galatern gesagt hatte: «Die Jesus Christus angehören, haben ihr Fleisch mit seinen Leidenschaften und Gelüsten gekreuzigt» (Gal 5,24). Nur – das

darf man nicht übersehen – ist diese «Abtötung» ebenso wie dieses «Kreuzigen» in uns nicht Werk des Gesetzes, sondern des Geistes. Jede Tätigkeit des Christen, namentlich durch den Glauben, dessen Sakrament die Taufe ist, und durch die Übung der christlichen Tugenden, vor allem der Caritas, deren Sakrament die Eucharistie ist, ist darauf hin gerichtet, in uns die tätige Gegenwart Christi und des Geistes lebendig zu halten.

[1] Vgl. J. Huby, Epîtres de la captivité 348.
[2] Johannes Chrysostomus, Homilie 9 zu Eph 4,3: PG 62, 72.
[3] Seneca, Epistula ad Lucilium, 92, 30 und 95, 52.
[4] Augustinus, Zum Ersten Johannesbrief 6,9 (in der französischen Ausgabe Sources Chrétiennes 75, 6).
[5] So definiert Thomas von Aquin die «theologale Tugend» in seiner Erklärung zu 1 Kor 13, 13 (zu 1 Kor 13, lectio 4: Ausg. R. Cai Nr. 805).
[6] Vgl. Ex 4,22–23; Lv 26,13, wo die Septuaginta selbst den Begriff παρρησία verwendet. Das Pascha ist für das Judentum immer noch das Fest der Freiheit schlechthin.
[7] Thomas von Aquin, Zu 2 Kor 3, lectio 2: Ausg. R. Cai Nr. 90.
[8] M. E. Boismard, La connaissance dans l'Alliance nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean: RB 56 (1949) 388.
[9] I. de la Potterie, La connaissance de Dieu dans le dualisme eschatologique d'après 1 Jn 2,12–14: Au service de la parole de Dieu, Mélanges offerts à Mgr André-M. Charue 87.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

STANISLAS LYONNET

geboren am 23. August 1902 in Saint-Etienne, Jesuit, 1934 zum Priester geweiht. Er studierte an den Katholischen Fakultäten von Lyon, am Studium der Jesuiten in Lyon, an der Sorbonne und am Bibelinstitut. Er ist Lizentiat der Philophie, Doktor der Bibelwissenschaften, hat ein Diplom der Sorbonne, ist seit 1943 Professor für biblische Theologie und neutestamentliche Exegese am Bibelinstitut, dessen Vizerektor er zur Zeit ist.

Jerome Murphy-O'Connor

Die Gegenwart Gottes durch Christus in der Kirche und in der Welt

Die Mehrdeutigkeit und die Nuancen des Begriffes «Präsenz – Gegenwart» sind durch das heute herrschende starke Interesse an Gemeinschaft und zwischenmenschlichen Beziehungen besonders deutlich gemacht worden.[1] Um der Klarheit willen müssen wir zwischen physischer und personaler Gegenwart unterscheiden. Beide basieren auf einer Form von Kommunikation, doch während zur Schaffung der ersten Art ein direktes Handeln genügt, ist für das Zustandekommen der zweiten die gegenseitige Selbsteröffnung unerläßlich und einzige Bedingung. Liebende sind einander ständig in personaler Weise gegenwärtig, auch wenn sie physisch durch Raum und Zeit voneinander getrennt sind.

Das Problem der Gegenwart Gottes kann daher auf zwei verschiedenen Ebenen betrachtet werden. Die traditionelle Kategorie der «Allgegenwart» betrifft die göttliche Gegenwart auf der physischen Ebene. Gott ist überall gegenwärtig, weil er als Erstursache auf alle Dinge unmittelbar Einfluß nimmt. So wahr diese Vorstellung von der göttlichen Gegenwart ist: Sie übt heute kaum noch eine Anziehungskraft aus. In einer Welt, die sich im Übergang von der ontologischen zur funktionalen Periode ihrer Geschichte befindet, bedeutet die Frage «Gibt es Gott?» in Wirklichkeit: «Kann Gott mir personal gegenwärtig sein als Freund?» Weder die Fünf Wege des Thomas von Aquin noch die zahlreichen Bestätigungen der Allgegenwart Gottes im Alten und Neuen Testament[2] bilden eine adäquate Antwort auf diese Frage. Sie vermitteln eine gültige Erkenntnis, aber auf einer anderen Ebene als der, auf welcher die Frage gestellt ist. Ebensowenig genügt es, wenn man versucht, die «Allgegenwart»-Antwort der Ebene der Frage anzupassen, indem man sagt, wenn Gottes physische Gegenwart einmal anerkannt sei, werde sie personale Gegenwart. Ein solches Bemühen enthüllt ein völliges Mißverständnis des Wesens der personalen Gegenwart, in der vieles über die rein intellektuelle Dimension hinausreicht.

Um den gesamten Gehalt der entscheidenden Frage: «Kann Gott mir persönlich gegenwärtig sein?» erfassen und beurteilen zu können, muß man sich zunächst klar darüber sein, daß sich in ihr eine noch grundlegendere Frage verkörpert: «Hat Gott Menschen seine Freundschaft angeboten?» Die beiden Fragen bestimmen den Aufbau dieser Untersuchung über die personale Gegenwart Gottes, wie Paulus sie verstanden hat. Im ersten Teil wird die ontologische Möglichkeit dieser Gegenwart im Lichte der Auffassung des Apostels untersucht, der Christus als die selbstoffenbarende Einladung des Vaters sieht. Für die Zeitgenossen Jesu schuf der Kontakt mit ihm die on-

tische Möglichkeit für Gottes personale Gegenwart, da er in seiner Person Gottes Aufgetan-Sein selbst denen gegenüber, die seine Freundschaft durch die Sünde verschmäht hatten, darstellte.[3] Doch wie war diese ontische Möglichkeit in der nachösterlichen Periode zu verwirklichen? Paulus formuliert diese Frage nicht ausdrücklich, doch das Wesen seiner Sendung nötigte ihn, sich Gedanken über das Problem der Mitteilung seines Glaubens zu machen. Daher versucht der zweite Teil dieses Artikels, die Texte zusammenzustellen, die besagen, daß das Angebot der Gegenwart Gottes erst dann ontisch möglich wird, wenn der Christ – kollektiv und individuell – ein «*alter Christus*» wird. Vor allem in diesem zweiten Teil werden wir zu Erkenntnissen gelangen, die Licht auf die Probleme werfen, denen sich die Kirche gegenwärtig gegenübersieht.

Jesus Christus – die Einladung des Vaters

Das Zentrum der paulinischen Lehrunterweisung ist Christus. «Alles läuft in diesem Punkt zusammen; von ihm geht alles aus und zu ihm kehrt alles zurück.»[4] Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Gott ausgeklammert wäre. Im dogmatischen Teil des Römerbriefes ist er dreimal mehr erwähnt als Christus. Für Paulus sind Theologie und Christologie eins, weil alles, was er geschrieben hat, auf diese oder jene Weise eine Ausfaltung seiner grundlegenden Intuition ist, daß Gott sich in Christus geoffenbart hat.

Personale Gegenwart ist ein Gegenseitigkeitsverhältnis, basierend auf einem Zeichen, in dem eine Person sich der anderen offenbart. Solange das Zeichen (ein Wort oder eine Geste) nicht gegeben und solange der andere Teil nicht mit einer gleichen Bereitschaft antwortet, mag eine physische Gegenwart des einen für den anderen gegeben sein, doch auf der Ebene des Persönlichen ist nichts, ist Abwesenheit. Zur Schaffung dieses Verhältnisses muß einer der beiden Teile die Initiative ergreifen. Gewisse Teile des Alten Testamentes scheinen zu besagen, daß der Mensch den ersten Schritt zur Erneuerung des Verhältnisses mit Gott tun muß, das durch die Sünde abgebrochen ist, doch Jeremias und Ezechiel haben erkannt, daß dies unmöglich war (Jer 31,18 und 31–34; Ez 37,14 und 26). Paulus teilt ihre Meinung. Seine Vorstellung von dem unerlösten Menschen zeigt die dem «alten Menschen» eigentümliche Seinsweise: eine rein egozentrische. Sich selbst überlassen, würde der Mensch sich niemals Gott gegenüber öffnen. Daher betont Paulus ständig, daß die Initiative vom Vater ausgeht. Nicht der Mensch wendet sich aus seinem Elend an Gott, sondern Gott ruft, von Liebe getrieben, den Menschen zu sich (2 Thess 2,13; usw.). Diese Liebe wird nicht durch irgend etwas im Menschen geweckt, denn Gott muß den Menschen seines Rufes würdig machen (2 Thess 1,11).

Paulus stellt keine Spekulationen darüber an, wie das möglich ist. Seine ganze Aufmerksamkeit konzentriert sich auf die Art und Weise der Selbstoffenbarung Gottes. Um die Menschen von seiner Offenheit für sie zu überzeugen, mußte Gott auf eine solche Weise in ihren Erfahrungsbereich eintreten, daß diese Liebe für sie geradezu greifbar wurde. Daher «sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau» (Gal 4,4; Röm 8,3); «Gott hat seine Liebe zu uns dadurch bewiesen, daß Christus für uns, da wir noch Sünder waren, gestorben ist» (Röm 5,8). Gottes Macht und Weisheit wird nicht mehr durch eine Tat gleich der Gesetzgebung vom Sinai geoffenbart, sondern seine Liebe tut sich dadurch kund, daß er eine Person sendet: Jesus Christus. Die Pastoralbriefe mögen deutero-paulinisch sein, doch in bestimmten Fällen zeigen sie eine den paulinischen Erkenntnissen gleichartige Gedankenführung. Das ist zweifellos der Fall, wenn Christus vorgestellt ist als «die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes» (Tit 3,4). Hier kommt das in den paulinischen Formulierungen implizit enthaltene Element der Einladung ganz deutlich zum Vorschein.

In den früheren Schichten des Neuen Testamentes wird Jesus nicht «Gott» genannt. Erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts wurde diese Bezeichnung gebräuchlicher. Der vermutlich früheste Fall begegnet uns in den Paulusbriefen: «Ihnen (das heißt den Israeliten) gehören die Väter, von denen Christus dem Fleische nach stammt, der da ist Gott über allen, hochgelobt in Ewigkeit» (Röm 9,5).[5] R. E. Brown hat darauf hingewiesen, daß zwei eng miteinander in Zusammenhang stehende Faktoren zu dieser Entwicklung beigetragen haben.[6] Die Mehrzahl der Texte, die Jesus «Gott» nennen, hatten ursprünglich ihren «Sitz im Leben» in der Liturgie; der Lobpreis Jesu in einem Zusammenhang, der dem Lobpreis Gottes gewidmet war, tendierte dahin, die Trennung zwischen beiden zu verringern. Als überdies die ersten Christen in das Geheimnis Jesu eindrangen, erkannten sie Schritt für Schritt, wieviel von sich selbst Gott in seinem Sohn geoffenbart hatte, und das führte sie zu einer Erweiterung des Titels «Gott», so daß er Vater-und-Sohn einschloß.

Dieses Bewußtsein von Christi einzigartigem Verhältnis zum Vater kommt besonders zum Ausdruck in dem christologischen Hymnus von Kol 1,15–20. Für unser Thema ist es unwichtig, ob dieser Hymnus paulinisch ist oder nicht; seine Verwendung durch den Apostel ist ein ausreichender Beweis dafür, daß die Gedanken, die er verkörpert, mit seinen eigenen Denkmustern harmonierten. Die Erkenntnis des Hymnus, die den Schlüssel bildet, ist die der Identität Christi mit der Weisheit. Paulus hatte bereits Kategorien der Weisheitstradition auf Christus angewandt,[7] doch hatte er ihre Möglichkeiten nicht voll ausgenutzt. Die Weisheitstexte, die von der schöpferischen Weisheit Gottes sprechen, lassen sich am besten verstehen als Ausdrücke der Ehrfurcht beim Gedanken an den einen Schöpfer so vieler Wunder. Diese Sicht der Wirklichkeit ist wesenhaft optimistisch. Die Welt ist kein Schreckensort, auf den der Mensch geschleudert ist wie in ein Meer, das ihm wesensfremd ist. Sie ist ein Ort des Wunders und der Schönheit, weil sie in einer Perspektive gesehen wird, die sie zu einer sinn- und zweckvollen Einheit macht. Für die Autoren der Weisheitsschriften war diese Perspektive durch die Weisheit gegeben; für den Verfasser des Hymnus ist sie durch Christus gegeben. Doch gibt es in der Weisheitsliteratur keine Parallele zu der Aussage des Hymnus, daß Christus die Zweckbestimmung des Kosmos verkörpert («Alle Dinge ... sind auf ihn hin geschaffen», Kol 1,17). Die Annahme dieser Formulierung kennzeichnet eine Entwicklung im Denken des Apostels, die deutlich wird, wenn wir 1 Kor 8,6 zum Vergleich heranziehen: «Für uns (gibt es nur) einen Gott: den Vater, von dem alle Dinge (kommen) und zu dem wir (gehen); und einen Herrn: Jesus Christus, durch den alle Dinge (kommen) und durch den auch wir (gehen).»[8] Hier ist *Gott* das Alpha und Omega von allem, das existiert (vgl. Is 44,6); ein Gemeinplatz für jegliches theistische Verständnis der Welt. Wie läßt sich das in Einklang bringen mit der Rolle, die der Hymnus Christus zuweist? Eine Möglichkeit besteht darin, den Hymnus als eine implizite Bestätigung der Gottheit Christi anzusehen. Das würde der Aussage ihren vollen Wert geben, daß Christus «das Bild des unsichtbaren Gottes» (Kol 1,15) ist. Eine zweite Möglichkeit, welche die erste nicht ausschließt, die aber wahrscheinlicher ist, wenn wir den Hymnus als vorpaulinisch anzusehen haben, besteht darin, Christus als die vollkommene Erfüllung des Planes Gottes für seine Schöpfung zu sehen, da in ihm Gott und Mensch in vollkommener Harmonie verbunden sind. Diese zweite Interpretation scheint durch die zweite Strophe bestätigt, in der Kategorien der Stoa und der Weisheitstradition kombiniert sind, denn hier sehen wir, daß Gott durch die Versöhnung einer von der Sünde zerrissenen Welt durch seinen Sohn bewirkt, daß diese in Christus wohnt (Kol 1,19–20). Somit ist Christus nicht nur Gottes Einladung an die Welt, – er macht auch sichtbar, was eintritt, wenn diese Einladung angenommen wird: Die frühere Harmonie des Kosmos wird erneuert.

Indem er also die Versöhnung aller Dinge als eine bereits vollendete Tatsache darstellt, spricht Paulus mit der Zuversicht des Optimismus; man vergleiche dazu die realistischere Schau von Röm 8,20–21. Der Gedanke, daß die materiellen Wirklichkeiten der Versöhnung bedürfen, ist für uns vollkommen fremd, doch Paulus sah, in Übereinstimmung mit den alttestamentlichen Autoren, die gesamte geschaffene Wirklichkeit in einer einzigen Perspektive. Durch seine Sünde stört der Mensch das empfindliche Gleichgewicht des Ganzen, und in gewissen Fällen verzerrt er die allen materiellen Dingen innewohnende Finalität (vgl. Lev 26,33 bis 35). Damit schafft er die Notwendigkeit der Versöhnung, und das Werk dieser Versöhnung konzentriert sich in ihm und durch ihn. Indem er auf Gottes in Christus ergangene Einladung antwortet, trägt der Mensch zur Wiederherstellung des Ganzen bei. In einem Sinne schafft er die materielle Wirklichkeit neu. Er zieht alles, was er berührt, in seine eigene theozentrische Zielgerichtetheit hinein. Diese Erkenntnis von der Rolle des Menschen als Verlängerung und Fortsetzung der Rolle Christi führt uns ganz organisch zum zweiten Teil dieser Untersuchung.

Der ganze Christus

Bei aller Klarheit darüber, daß Christus die sich selbst offenbarende Einladung des Vaters ist, nennt Paulus ihn niemals «das Wort», wie Johannes dies tut. Christus ist das Wort für diejenigen, die ihn erfahren, die sich voll und ganz dessen bewußt sind, wer er ist und was er bedeutet. Doch Paulus' Leben war denen gewidmet, die Christus nicht kannten, und seine Sendung war es, sie der Gegenwart Christi unter ihnen zu versichern. Die wirkliche und aufrichtige Begegnung mit Christus ist der einzige Weg zum Glauben und somit zur Gegenwart Gottes. Der Glaube aber bedeutet eine im wahrsten Sinne des Wortes erschreckende Entscheidung.[9] Die in der Verkündigung einschlußweise enthaltende Forderung lautet: anerkennen,

daß Jesus Christus uns vollkommen gleich (der Mensch Jesus) und zugleich vollkommen «anders» als wir ist (der auferstandene Christus, der Erlöser). Hier ist keine Sicherheit mehr gegeben, nichts, was der Verstand sicher erfassen kann. Vom rein menschlichen Gesichtspunkt aus haben wir hier «für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit» (1 Kor 1,23). Man kann sich nicht einmal an Jesus klammern, weil der Höhepunkt der Entscheidung die Taufe auf seinen *Tod* ist (Röm 6,3). Nichts Menschliches vermag in adäquater Weise diese Entscheidung zu motivieren. Die Verkündigung kann den Menschen nur bis an die Schwelle führen. Ihre Funktion beschränkt sich darauf, die Gegenüberstellung in ihren Gegebenheiten zu klären, doch diese Gegenüberstellung mit Christus kann nur stattfinden, wenn das Wort auf solche Weise vorgelegt wird, daß es den Menschen zwingt, zwei radikal verschiedene Erfahrungsebenen («Jesus» und «Christus») *gemeinsam* in Rechnung zu stellen. «Überredende Worte voll Weisheit» (1 Kor 2,4), das heißt Beweisargumente, sind vollkommen inadäquat, weil sie das Element des «Andersseins», das zur wahren Natur dieser Gegenüberstellung gehört, beseitigen. Einfache Behauptung ist nicht besser: «Denn das Reich Gottes kommt nicht durch Worte, sondern durch Kraft» (1 Kor 4,20). Wahrer Glaube «ruht nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft» (1 Kor 2,5). Diese Kraft wird übertragen aus dem Zusammenhang, in dem oder von dem aus das Wort gesprochen wird und der das Element des «Andersseins» unausweichlich macht. Bei Paulus finden wir keine formelle Definition dieses Kontextes, sondern nur verschiedene Einzelangaben, die, in seinen Briefen verstreut, erkennen lassen, daß dieser Kontext, dieser lebendige Zusammenhang, die gläubige Gemeinde ist.

Von der Gemeinde in Korinth sagt Paulus: «Unser Brief seid ihr. Der ist in unser Herz geschrieben und kann von allen Menschen erkannt und gelesen werden. Es ist doch offenkundig, daß ihr Christi Brief seid, der von uns ausgefertigt und nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben wurde, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln menschlicher Herzen» (Kor 3,2–3). Wenn man die unglückliche Situation der Kirche von Korinth kennt, möchte man hierin einen Hauch von Ironie vermuten; doch selbst wenn Paulus auf der Ebene der Möglichkeit spricht, haben wir hier eine wichtige Erkenntnis über die Rolle der christlichen Gemeinde. Ihre Lebensweise sollte eine Ausbreitung der in Christus verkörperten Einladung sein. Im Philipperbrief ist dies definiert als ein «Festhalten am Wort des Lebens» (Phil 2,16). Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß hier nicht von der verbalen Verkündigung die Rede ist. Der Einfluß der Gläubigen, das, was sie «als Licht in der Welt leuchten» läßt, ist die Art ihres Lebens. Es wäre übermäßig vereinfacht, wollte man sagen, ihr Gehorsam erhöhe die Glaubwürdigkeit des Wortes, und diese Glaubwürdigkeit sei seine Macht. Ein in seiner Fülle gelebtes christliches Leben verursacht einen emotionalen Schock auf den unbeteiligten Beobachter, ähnlich dem, den die Auferstehung auf die ersten Jünger ausübte. Es bestätigt, daß die Gläubigen nicht mehr den Begrenzungen verhaftet sind, die auf ihnen lasten, daß sie eine Quelle des Lebens und der Stärke gefunden haben, deren Mangel er nun stärker empfindet, als je zuvor. So entsteht eine Empfangsbereitschaft für das Wort, weil es als Erklärung erforderlich wird. Daher ist es ganz verständlich, daß Paulus den Philippern für ihre «Partnerschaft (*κοινωνία*) bei der Verbreitung des Evangeliums» (Phil 1,5) dankt.

Zu den Korinthern hat der Apostel niemals etwas Ähnliches gesagt. Er hat sie im Gegenteil ermahnt: «Seid weder für die Juden noch für die Griechen oder für die Kirche Gottes ein Hindernis, wie auch in allem allen zu Gefallen strebe, indem ich nicht meinen Nutzen suche, sondern den der vielen, damit sie gerettet werden. Befolgt mein Beispiel, wie ich Christi (Beispiel) befolge» (1 Kor 10,31–11,1). Dieser Text ist insofern wichtig, als er die Motive von «Hindernis» und «Nachahmung (des Beispieles)» einführt. Wir sehen hier, daß die Gemeinde ein Hindernis für den Glauben sein kann. In den meisten Fällen wird dieses Thema auf die Person des Apostels selbst bezogen. Wenn er von der Möglichkeit spricht, ein Hindernis für das Wort zu sein (1 Kor 9,12; 2 Kor 6,3; 11,7), so denkt er dabei vor allem an die Frage seiner Beweggründe. Die Wirkung seiner Worte würde stark geschwächt, wenn ein begründeter Verdacht bestünde, er handle aus einem anderen Beweggrund als dem der inneren Notwendigkeit, die erschütternde Erfahrung mitzuteilen, die er in seiner Begegnung mit Christus gemacht hat (2 Kor 5,14). Selbst das vollendetste Auftreten aus einem geringeren Beweggrund würde nicht wahr klingen. Sein Empfinden ist in diesem Punkt so geschärft, daß er nicht von dem widerstreitenden Einfluß unchristlichen Verhaltens zu sprechen braucht. Trotz der scheinbaren Anmaßung ist die Ermahnung: «befolgt mein Beispiel», nur die Kehrseite der gleichen Münze. Wenn der Apostel nicht wahrhaft «Christus angezogen

hat» (Gal 3,27), wenn er nicht als ein «*alter Christus*» spricht, ist er unfähig, seine Hörer Christus gegenüberzustellen.

In der paulinischen Theologie ist der Faktor, der den Gläubigen und die Gemeinde befähigt, Christus darzustellen, die Gegenwart des Geistes; beide sind Tempel, in denen der Geist wohnt (1 Kor 3,16–17; 6,19). Das ist keine personale Gegenwart. Durch das Wirken des Geistes befähigt Gott den Menschen, die der Menschheit durch Christus eröffneten Möglichkeiten zu erkennen.[10] Das ist die tiefste Quelle der Eigenschaft des «Andersseins», die die Christen – kollektiv und individuell – auszeichnen sollte. Diese Eigenschaft des «Andersseins» ist die Heiligkeit oder die Kundgabe der Transzendenz.[11] Es ist unmöglich, ihre konstituierenden Elemente adäquat zu definieren, doch Paulus berührt einen Aspekt des Problems, wenn er in Korinth von der Eucharistie spricht.[12]

Von der Idee her gesehen sollte die eucharistische Versammlung eine Verkündigung des Todes des Herrn sein (1 Kor 11,26). Sie sollte ein sichtbares Zeichen dafür sein, daß Gott «uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat» (1 Jo 4,10). Die Aufmerksamkeit des Apostels Paulus konzentriert sich in erster Linie auf die liturgische Versammlung als Verwirklichung der Einladung des Vaters zu einer personalen Gegenwart und nicht auf die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie. Die zwei Aspekte stehen in einer engen Beziehung zueinander, doch der letztere impliziert nicht automatisch den ersten, wie Paulus betont. «Wenn ihr euch nun versammelt, dann heißt das nicht das Herrenmahl genießen, denn jeder nimmt beim Essen seine eigene Mahlzeit vorweg, und der eine hungert, der andere aber ist berauscht» (1 Kor 11,20–21). Das Verhalten der Korinther hat den offenbarenden Charakter des Mahles zunichte gemacht, so daß Paulus unmißverständlich sagen konnte, daß das Mahl, welches die Korinther aßen, nicht das Herrenmahl war. Man hat viele erfolglose Versuche unternommen, um die Wirkung dieser Feststellung abzuschwächen, doch ist es klar, daß für den Apostel äußere Dinge eine wesentliche Dimension der liturgischen Feier beeinträchtigen.

Um das zu begreifen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß die durch den Tod Christi bewirkte Versöhnung eine vertikale und eine horizontale Dimension besitzt: Der Mensch ist mit Gott und mit seinen Mitmenschen versöhnt. Diese beiden Dimensionen lassen sich nicht voneinander trennen, weil eine die Bedingung für die andere ist. Der Mensch ist wesenhaft sozial. Sein Bedürfnis nach den Mitmenschen und seine Abhängigkeit von ihnen ist so sehr ein Teil seiner Wesensstruktur, daß er sich ohne sie nicht in normaler Weise als Person entfalten kann. Doch die Aggressivität ist ebenfalls ein Zug der menschlichen Natur. Der Mensch fühlt sich durch den anderen bedroht und reagiert instinktiv mit psychischer, ja sogar physischer Abwehr gegen eine zu weitgehende Annäherung. Diese Spannung – das Bedürfnis des Menschen nach vertrauender Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen und seine innere Abwehr dagegen – ist vielleicht das schmerzlichste Anzeichen für seine Gefallenheit. Vor diesem Hintergrund hebt sich die Feststellung des Apostels am deutlichsten ab. Die Eucharistie ist das Sakrament der von Christus bewirkten Versöhnung, und die an ihr teilnehmen, sollten zeigen, daß diese Spannung *tatsächlich* gelöst ist. Eine Gemeinde, in der vollständiger Friede und gegenseitiges Vertrauen herrschen, steht in lebhaftem Gegensatz zu ihrer Umwelt; sie hat diese Eigenschaft des «Andersseins», welche der einzig geeignete Rahmen für das Wort ist. Die eucharistische Versammlung ist ein innerer Widerspruch, wenn die Teilnehmer daran nicht wahrhaft und wirklich untereinander ausgesöhnt sind. Doch soll dabei nicht übersehen werden, daß die Eucharistie zugleich eine Rolle in der Schaffung dieser Einheit spielt, da sie die vertikale und die horizontale Dimension einschließt: «Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft (*κοινωνία*) im Leib Christi?» (1 Kor 10,26). Es verlängert und verstärkt die Wirkungen der Taufe, deren soziale Dimension in den Briefen so stark zum Ausdruck kommt: «Ihr habt den neuen Menschen angezogen... *Da* gibt es nicht mehr Grieche und Jude, nicht Beschneidung und Unbeschnittensein, nicht Barbar und Skythe, nicht Sklave und Freier, sondern alles und in allem Christus» (Kor 3,10–11). Der «neue Mensch» ist der ganze Christus – Haupt und Glieder.

In den oben besprochenen Texten betont Paulus gleichermaßen die Gemeinschaft und den Einzelmenschen. Beide können Zeichen oder Gegen-Zeichen sein.[13] Als Zeichen sind sie christologisch. Wenn das Wort, vom Einzelmenschen gesprochen, eine reale Begegnung mit Christus bewirkt, dann weil er ein «*alter Christus*» ist. Stellt die Gemeinschaft das Wort des Lebens bildhaft dar, dann weil sie wahrhaft Leib Christi ist. In beiden Fällen bewegt sich das Denken des Apostels auf der phänomenologischen Ebene. Er denkt an eine wahrnehmbare Eigenschaft, welche die Umwandlung der kausalen Gegenwart Gottes in eine Verkündigung und

der Liturgie zur ontischen Möglichkeit seiner personalen Gegenwart bewirkt. Wenn, wie wir sahen, Christus *die* Einladung zu dieser Gegenwart ist, so ist er auch das Modell der Antwort des Menschen. Das wird am deutlichsten in den Stellen vom Neuen Adam sichtbar, an denen der Gehorsam des letzten Adam dem Ungehorsam des ersten Adam gegenübergestellt ist (Röm 5,12–21).

Diese beiden Gestalten stellen die beiden Arten und Weisen des kollektiven und individuellen menschlichen Erbes dar. Gegenwärtig befinden sie sich in Spannung zueinander, und die ontische Möglichkeit der Gegenwart Gottes ist in ihrer Realität dadurch bedingt, wieweit der Einfluß Christi den Adams überwiegt. So ist das Abbild Christi im Einzelmenschen oder in der Gemeinschaft niemals vollkommen. Es bleibt immer eine vollkommenere Darstellung möglich. «Wir alle aber, die wir mit enthülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln, werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» (2 Kor 3,18). Nach seiner Gottbegegnung auf dem Sinai strahlte Moses' Antlitz derart im Widerschein der Herrlichkeit des Herrn, daß er es vor den anderen Israeliten verhüllen mußte. Doch dieser Glanz war, gleich dem Bund, den er versinnbildete, nur vorübergehend. Der neue Bund jedoch wird durch die Herrlichkeit Christi versinnbildet. Da die Gläubigen nach dem Bilde Christi gestaltet werden (Röm 8,29), sind sie seine Herrlichkeit. Im Alten wie im Neuen Testament bezeichnet «Herrlichkeit» eine sichtbare, effektive Kundgebung Gottes. Gleich wie Christus Mittler des Vaters für die Menschen war, so sind die Gläubigen Mittler Christi für eine Generation, die ihn nicht mehr im Fleische gekannt hat. Mit «von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» meint Paulus ganz einfach, daß das Abbild Christi im Gläubigen zunehmend offenkundiger werden sollte. Aus der Perspektive des für den Apostel wesenhaften Realismus wäre es abwegig, den Begriff «Bild Christi» in einem mystischen oder statischen Sinne zu verstehen. Umgewandelt werden (zu diesem Bilde) bedeutet, «den Sinn Christi» haben (1 Kor 2,16; Phil 2,5; Röm 15,5), und «Sinn» dürfte in diesem Zusammenhang, wie Bultmann klar gemacht hat, etwa mit «Charakter» wiederzugeben sein – der in der Daseinsweise eines Menschen Gestalt gewinnt und offenkundig wird. Dieses dynamische Element wird in dem zweiten Text deutlicher: «Und seine Gaben bestanden darin, daß er einige zu Aposteln, einige zu Propheten und einige zu Evangelisten machte... Zum Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und zur Erkenntnis des Sohnes Gottes und zum vollendeten, voll herangereiften Menschen geworden sind, der die Fülle Christi zur Wirklichkeit bringt» (Eph 4,11–13). Die Gedrängtheit und Tiefe dieses Textes macht die Übersetzung schwierig, und obwohl in der uns vorliegenden Formulierung des Epheserbriefes eine andere Hand eine bedeutsame Rolle gespielt hat, ist der Gedankengang grundlegend der des Paulus. Ebenso wie in 2 Kor haben wir hier mit einem Prozeß des Werdens zu tun. Bis zum Ende der Zeit kann der Leib Christi intensiv und extensiv auferbaut werden. Wenn sie gemeinsam zur immer vollkommeneren Einheit im Engagement und im Handeln streben, bringen die Gläubigen («der neue Mensch») «den vollendeten Menschen», das heißt den ganzen Christus in seiner Fülle, immer mehr zur Entfaltung.

Bis zu diesem letzten Augenblick ist das Leben der Kirche durch dieselbe Mehrdeutigkeit verhüllt, die für das irdische Leben Jesu charakteristisch war. Weder bei der einen noch beim anderen ist Gottes Einladung so unbedingt einsichtig und machtvoll, daß sie Annahme fordert. Das würde auch der Idee von der personalen Gegenwart widersprechen. Freundschaft wird nicht gefordert. Das Selbst offenbart sich in der Hoffnung und niemals in einem Augenblick ganz. Selbst auf der menschlichen Ebene ist die Reaktion auf das erste Zeichen von Geheimnis umgeben. Man mag sie bis zu einem bestimmten Grade rational erklären, aber die endgültige, letzte Antwort entzieht sich uns immer. Es liegt darin unvermeidlich ein Element blinden Vertrauens oder Glaubens. Wir können daher erwarten, im Verhältnis des Schöpfers zu seinen Geschöpfen dieselbe Grundstruktur zu entdecken. In diesem Falle aber wird das Problem dadurch kompliziert, daß das Freundschaftsangebot auf indirektem Wege erfolgt. Alles dreht sich um die Glaubwürdigkeit des Vermittelnden. Paulus war sich dessen zutiefst bewußt, und man hat den starken Eindruck, er würde denen zugestimmt haben, welche die Christen für den Tod oder die Abwesenheit Gottes tadeln; nicht so sehr, weil die Christen durch ein übertriebenes Interesse an der Verbegrifflichung ein falsches Bild von Gott geschaffen haben, – sie haben sich vielmehr eingebildet, sie könnten Gottes Einladung zur personalen Gegenwart allein durch Worte mitteilen. Für Paulus muß die Wiederholung der Einladung die Form einer Neudarstellung (re-presentation) annehmen. Wie die ursprüngliche Einladung – Christus – lebendig und personhaft war, so muß es auch ihre Wiederholung sein. Worte sind unerläßlich, doch ihre ein-

zige Funktion ist die Klärung und Verdeutlichung. Sie sind sinnlos, solange sie Antwort auf die Fragen geben wollen, die sich beim Kontakt zweier Persönlichkeiten ergeben. Herausgetrennt aus dem Zusammenhang des ganzen Christus, können sie nur verdunkeln oder irreführen. Die wahre Bedeutung des Mysteriums kann nur durch ein Element von Transzendenz in der gläubigen Gemeinde, ein «Anderssein» im Verhalten ihrer Glieder, zum Vorschein gebracht werden. Solange die Gläubigen vom Geist Christi (Röm 8,9–10) nicht so umgewandelt sind, daß das Wort «Vater» aus einem tief inneren Antrieb heraus ganz natürlich auf die Lippen kommt,[14] sie folglich als «*alter Christus*» leben und so den ganzen Christus bilden, ist Gottes Einladung zur Freundschaft keine glaubwürdige Option. Das Angebot kann von denen aufgehoben werden, die sich einbilden, es selbst angenommen zu haben. Kurzum: Die personale Gegenwart Gottes in der Welt ist abhängig von dem gebrechlichen, mehrdeutigen Zeichen, das er dafür gewählt hat – der Kirche. Nur wenn Menschen auf dieses Zeichen eingehen, können sie die Hand Gottes in den Ereignissen und in der materiellen Wirklichkeit sehen, und in ihrer Antwort wird die Welt umgeformt.

[1] Das wurde besonders deutlich in der Diskussion über die Realpräsenz, vgl. P. Schoonenberg, The Real Presence in Contemporary Discussion: Theologischer Digest 15 (1967) 3–11; E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart (Düsseldorf 1967).

[2] Z. B. Jer 23,24; Is 6,3; Kol 1,19.

[3] Zur Unterscheidung von ontologischer und ontischer Möglichkeit – vgl. J. Macqarrie, An Existentialist Theology (London 1960) 30–31.

[4] F. Prat, La théologie de saint Paul II (Paris 1938) 14.

[5] Diese Stelle ist eine berühmte Crux, und es besteht keine Einigkeit über ihre Interpretation. Das mindeste, was gesagt werden kann, ist, daß die hier zugrunde gelegte Interpunktion der Grammatik wie dem neutestamentlichen Sprachgebrauch die wenigste Gewalt antut.

[6] R. E. Brown, Does the New Testament call Jesus God?: ThSt 26 (1965) 545–573.

[7] Vgl. A. Feuillet, Le Christ Sagesse de Dieu dans les épîtres pauliniennes (Paris 1966).

[8] Zur Begründung der Verben, die ergänzt sind, um den Sinn des Textes zum Ausdruck zu bringen, vgl. F. M. Sagnard, A propos de 1 Cor 8,6: EThL 26 (1950) 54–58.

[9] Zur neusten und biblisch fundierten Analyse des Glaubensaktes, vgl. R. Haughton, The Act of Love (London 1968).

[10] Vgl. W. Pfister, Das Leben im Geist nach Paulus (Fribourg 1963).

[11] Vgl. R. Latourelle, La sainteté signe de la Révélation: Gregorianum 46 (1965) 36–65.

[12] Vgl. L. Dequeker-W. Zuidema, Die Eucharistie nach Paulus (1 Kor 11,17–34): Concilium 4 (Dezember 1968) 739.

[13] Zu diesem Thema in den Pastoralbriefen und im ersten Petrusbrief, vgl. P. Lippert, Leben als Zeugnis: Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe (Stuttgart 1968).

[14] Hier ist Bezug genommen auf Gal 4,6 und Röm 8,15. An diesen beiden Stellen ist die Tatsache der Sohnschaft vorausgesetzt. Paulus' Anliegen ist es, seine Leser zur bewußten Erkenntnis zu wecken, daß sie Kinder Gottes sind, und sein Gedankengang dürfte paraphrasiert etwa folgendermaßen lauten: Wenn der Ruf «Abba!» so selbstverständlich auf eure Lippen kommt, unter dem Antrieb von etwas, was tief in euch selbst lebt, dann ist das nur möglich, wenn und weil ihr Gottes Bemühen um euch erfahren habt. – R. Haughton hat sehr scharfsinnig festgestellt, daß «Gott ‹Vater› nennen nicht bedeutet, daß man seine Eigenschaften anerkennt, sondern Zeugnis gibt von der Erfahrung eines interpersonalen Verhältnisses» (The Transformation of Man: A Study of Conversion and Community [London 1967] 190).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEROME MURPHY-O'CONNOR

geboren am 10. April 1935 in Cork (Irland), Dominikaner, 1960 zum Priester geweiht. Er studierte am Studium der Dominikaner in Irland, an den Universitäten Fribourg, Heidelberg und Tübingen sowie an der École biblique in Jerusalem. Er ist Lizentiat der Bibelwissenschaften, Doktor der Theologie und seit 1967 Professor für zwischentestamentarische Literatur und Literatur des Neuen Testaments an der École biblique. Er arbeitet regelmäßig an der «Revue biblique» mit.

Thomas Worden

Herr, zu wem sollen wir gehen?

Erzählt wurde diese Begebenheit von einem der amerikanischen «Gott-ist-tot-Theologen», dessen Sohn an einem Winterabend von der Schule zurückkehrte mit einer Aufgabe astronomischer Art. Er sollte den Nachthimmel aufzeichnen. Vater und Sohn gingen zusammen nach draußen, die Sterne betrachten. Der Vater schaute voll Ehrfurcht zum Himmel, von Staunen erfüllt, und vielleicht kamen ihm wider Willen die vertrauten Worte in den Sinn: «Ich schaue den Himmel, das Werk deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du an ihren Platz gestellt» (Ps 8,4). Doch seine Betrachtung wurde jäh unterbrochen. «Du, Papa», erkundigte sich lautstark sein Sohn, «welche haben wir da oben hingesetzt?»

Für die jüngere Generation verkünden die Himmel keineswegs so ohne weiteres Gottes Herrlichkeit, noch das Himmelsgewölbe das Werk seiner Hände (vgl. Ps 19,1). Sie verkünden ihr vielmehr die Herrlichkeit des Menschen und geben Zeugnis von seiner Hände Werk. Sie reden von Apolloprogramm und Sputniks und von Kreisbahnen um Erde und Mond; von den Satelliten; von der Eroberung des Raumes durch den Menschen; und sie bergen Verheißungen noch größerer Taten, die bereits in der Reichweite des Menschen liegen. «Blicke auf zum Himmel, schau ihn gut an; und sieh, wie hoch die Wolken über dir sind» (Job 35,5). Aber wozu das? Um zu erkennen, daß Gott der «Allerhöchste» ist? Nicht vielmehr um zu erkennen, daß der Mensch kein erdverhaftetes Geschöpf, sondern der Herr des Universums ist? Es ist längst nicht mehr so leicht zu bekennen: «Vom Wort Jahwes sind die Himmel geschaffen, vom Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer» (Ps 33,6). Und ist der Mensch nicht auf dem besten Wege, eine weniger geheimnisvolle Erklärung für die Entstehung des Universums zu finden als «den Herrn»?

Die Schnelligkeit des wissenschaftlichen und technologischen Fortschrittes begünstigt den neuen Mythos vom allmächtigen Menschen. Zwar versteht die große Mehrheit von uns nur sehr wenig von diesem Fortschritt. Relativ wenig Menschen sind Wissenschaftler; relativ wenige sind fähig, die komplexen Zusammenhänge der Entdeckungen und ihre praktische Auswertung und Anwendung zu begreifen; aber *diese* wenigen tun es. Ich mag nichts vom Raumflug verstehen, aber *sie* tun es. Ich mag, starr vor Staunen, auf dem Fernsehschirm die von Apollo XI «live» vom Erdtrabanten gesendeten Bilder betrachten; aber für *sie* ist das alles kein Geheimnis. Ich kann von Computern lesen, die fähig sind, die phantastischsten Rechnungen mit unglaublicher Geschwindigkeit durchzuführen; von nuklearen Sprengköpfen, die weite Gebiete der Erde verwüsten können; von neueingesetzten Herzen anstelle der alten; vom menschlichem Leben im Reagenzglas. Je mehr ich davon höre, desto weniger verstehe ich, außer daß mir mit wachsender Ehrfurcht klar wird, wie wunderbar *sie*, diese Männer der Wissenschaft, sind. Und *sie* sind Menschen gleich mir. Sind denn Menschen zu Göttern geworden? Der Mythos vom allmächtigen Menschen übt einen machtvollen Zauber auf den Geist unserer Zeitgenossen aus, und viele suchen mit aller Macht, in sich die Überzeugung zu festigen, daß der Mensch heute die Fähigkeit erworben hat, Gut und Böse zu erkennen.

Doch die Wissenschaftler selbst, deren Leistungen die Schöpfer dieser Mythen anregen, sind dessen gar nicht so sicher. So trägt zum Beispiel Dr. Edmund Leach[1] keine Bedenken zu erklären, der Mensch habe Gottes Rolle als Schöpfer übernommen, noch nicht dagegen Gottes Rolle als Gesetzgeber. «Wissenschaftler sind, gleich Gott, Mittler zwischen Kultur und Natur geworden. Die moderne Wissenschaft ist aus der mittelalterlichen Alchimie entstanden, und die Alchimisten waren Männer, die ganz bewußt zu tun suchten, was nur Gottes Macht zu tun fähig war: ein Element in ein anderes zu verwandeln und das Elixier der Unsterblichkeit zu entdecken. Sie verfolgten diese revolutionären Ziele in der Atmosphäre einer sehr konservativen Gesellschaft. Die amtliche Lehre besagte, die Ordnung der Natur sei an den sechs ersten Schöpfungstagen ein für allemal festgelegt und Platz und Bestimmung jedes einzelnen Menschen sei von Gott vorherbestimmt. Die Alchimisten wurden daher folgerichtig als gotteslästerliche Häretiker betrachtet, weil sie versuchten, das Werk der Hände Gottes zu verfälschen... Doch die heute alltäglichen Leistungen der Wissenschaft, die wir für völlig gesichert ansehen, sind von eben der Art, die unsere Vorfahren im Mittelalter als übernatürlich betrachteten. Wir können durch die Luft fliegen; wir können Ereignisse beobachten, die auf der anderen Seite der Erde stattfinden; wir können

Organe aus Leichnamen in einen lebendigen Leib verpflanzen; wir können ein Element in ein anderes verwandeln; ja wir können auf chemischen Wegen Nachbildungen eines lebenden Gewebes erzeugen.»

Doch Dr. Leach ist nicht so überzeugt von der Fähigkeit oder der Geneigtheit der Wissenschaftler, Gottes Rolle als «Gesetzgeber» zu spielen, «der die Prinzipien des moralischen Gesetzes aufstellt; ... des Richters, der die Sünder bestraft, auch wenn das menschliche Gesetz dies versäumt». Er setzt sich mit diesen Fragen auseinander, weil er erkennt, daß der Wissenschaftler nicht willens ist, diese zweite göttliche Rolle zu übernehmen, die er – was keineswegs überraschend ist – als untrennbar mit der ersten verbunden betrachtet. «Der Wissenschaftler kann heute Gottes Rolle als Wirker von Wundern spielen; kann er aber – und sollte er – auch Gottes Rolle als Entscheider und Richter auf moralischem Gebiet spielen? Wenn man diese Frage irgendeiner Gruppe heutiger Wissenschaftler stellt, wird die große Mehrheit, ohne zu zögern, mit einem ‹Nein› antworten, denn es gehört zu einem der leidenschaftlichst beobachteten formalen Dogmen der modernen Wissenschaft, daß die Forschung objektiv und nicht von Tendenzen bestimmt zu sein hat. Der Wissenschaftler muß bestrebt sein, die Wahrheit um der Wahrheit willen festzustellen, und nicht als Verfechter eines partikulären Glaubensbekenntnisses aufzutreten. In seinen Augen versteht sich dieses Prinzip von selbst: Wenn wir zu wissenschaftlicher Objektivität gelangen wollen, ist das Absehen von moralischen Aspekten absolut wesenhaft.» Und doch bestreitet Dr. Leach dieses sogenannte selbstverständliche Prinzip, weil er überzeugt ist, daß es aufgestellt wurde zur Verteidigung gegen die Angriffe religiösen Dogmatismus', der die ganze Geschichte über dem wissenschaftlichen Fortschritt stets Hindernisse in den Weg gelegt hat. Darüber hinaus gibt er zu bedenken, daß die Wissenschaftler selbst ihrem eigenen Prinzip niemals voll und ganz gefolgt sind. «In der Praxis ziehen alle Wissenschaftler irgendwo eine Grenzlinie. In der Regel verläuft sie zwischen Kultur und Natur. Freiheit von moralischen Vorbehalten gilt nur für das Studium der Natur, nicht dagegen für das Studium der Kultur. Selbst die Nazi-Wissenschaftler, die mit Menschen experimentiert haben, als wären sie Affen, Ratten oder Meerschweinchen, hätten dieser Grenzziehung grundsätzlich nicht widersprochen, nur verlief konkret diese Scheidelinie für sie an einer anderen Stelle: In ihren Augen waren Juden nicht wirklich Menschen, sondern nur Teil der Natur.» Doch ist, wie Dr. Leach feststellt, die Frage, wo bei der Trennung zwischen Kultur und Natur die Grenzlinie gezogen werden muß, in der Praxis nicht leicht zu beantworten. Es liegt klar auf der Hand, daß es keinen leichten oder sicheren Weg gibt, zu einer solchen Unterscheidung zu gelangen. «Inzwischen ist allgemein bekannt, welche moralischen Bedenken den Männern kamen, die an der Entwicklung der ersten Atombombe mitgewirkt haben. Und heute müssen Tausende hochqualifizierter Wissenschaftler auf Hunderte von Forschungsprojekten im Bereich der Chemie und der Biologie angesetzt werden, bei denen sie sich ganz ähnlichen Problemen gegenübersehen.» Dr. Leach wird es klar, daß wir keine Zeit verlieren dürfen, uns dem letzten Problem zu stellen, das der Mensch als Herr des Universums selbst lösen muß: «Was in dem sich heute ergebenden mechanistischen Universum an göttlichem Willen übrigbleibt, ist das moralische Bewußtsein des Menschen. Wir müssen daher heute lernen, Gottes Rolle sowohl im Bereich des Moralischen als auch hinsichtlich der aktuellen Schöpfung oder Zerstörung zu übernehmen... Wir haben zu entscheiden, was Sünde und was Tugend ist, und zwar auf der Basis unserer modernen Erkenntnisse und nicht auf der Basis der traditionellen Kategorien.» Er schließt diese düstere Anmerkung mit der Feststellung: «Vielleicht klingt das alles wie eine Lehre, die goldene Berge verspricht. Doch wenn wir der kommenden Generation nicht klar machen, daß sie es sich nur dann leisten kann, atheistisch zu sein, wenn sie Gottes moralische Verantwortung übernimmt, dann sind die Aussichten für das Menschengeschlecht entschieden trübe.»

Auf den ersten Seiten der Bibel lesen wir einen alten Mythos, der berichtet, wie Gott Himmel und Erde schuf und dazu den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis, und wie er ihm den Auftrag gab, die Erde zu füllen und sich untertan zu machen. Doch der Mensch lechzte nach dem Genuß der verbotenen Frucht: Er sehnte sich danach, Gut und Böse zu erkennen, nach der Erkenntnis, die Gott eifersüchtig sich selbst vorbehielt. Als der Mensch Gott trotzte und die Frucht aß, wurde er aus dem Garten Eden vertrieben, damit er «nun aber nicht seine Hand ausstrecke und auch von dem Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe»! Ein alter Mythos – ein überholter Mythos? Zweifellos denken viele so, auch viele Christen. Doch ist er nur dann überholt, wenn Dr. Leach's Traum Wahrheit wird und der Mensch die Erkenntnis von Gut und Böse erwirbt, die ihm ewiges Leben sichert. Indem

er schlaglichtartig das Dilemma beleuchtete, dem wir gegenüberstehen, wenn die Schöpferkraft des Menschen von seiner moralischen Verantwortung getrennt wird, hat Dr. Leach mitgeholfen, uns sowohl an die Bedeutung wie auch an die Herausforderung zu erinnern, die in der Schöpfungsgeschichte liegt, mit der die Bibel beginnt. Sein Irrtum liegt in seiner Voraussetzung, daß der Mensch sich erst jetzt, im Zeitalter hochentwickelter wissenschaftlicher Kenntnis und technologischer Fertigkeit, dieses Dilemmas bewußt geworden ist. Wie naiv der Bericht von der Schöpfung und vom Sündenfall den modernen Leser auch anmuten mag, wie oberflächlich die Haltung unserer Zeitgenossen dem Mythen schaffenden Denken gegenüber sein mag: Tatsache ist, daß der Mensch sich immer dessen bewußt gewesen ist, daß seine Erkenntnis von Gut und Böse von seiner Anerkennung eines moralischen Richters abhängt, der über ihm steht.

Nicht erst heute, im 20. Jahrhundert, hat er sich dieser Schlußfolgerung zu entziehen und sich selbst als obersten Richter zu betrachten gesucht. Die Geschichte liefert genügend Beispiele dafür. Ebenso aber ist die Geschichte auch die Erinnerung an den Fehlschlag des Menschen in dieser Hinsicht und an das aus diesen Versuchen erwachsene Unheil. Dr. Leach ist selbst nicht allzu zuversichtlich hinsichtlich der Erfolgschancen in der bisher letzten Phase der Geschichte. Viele zweifeln nicht an der Unmöglichkeit. Mit anderen Worten: Sie anerkennen die Wahrheit des Genesisberichtes um so eindeutiger, als sie in jüngster Zeit erfahren mußten, um was es wirklich geht: daß nämlich unsere Lebensweise, unser Verhältnis zueinander und zu der uns verfügbaren materiellen Welt, nur dann gelenkt und unter Kontrolle gehalten werden können, wenn wir uns klar darüber werden, daß dies alles die Schöpfung des einen lebendigen und moralischen Wesens ist, das wir Gott nennen. Erst wenn wir in einer Weise, wie es der biblische Bericht nicht tut, die materielle Schöpfung vom Menschen trennen, der in dieser Welt wohnt, täuschen wir uns selbst in dem Gedanken, daß der Mensch Gott geworden sei. Man mag zugeben, daß man leichter diesem Irrtum zum Opfer fallen kann, je größer die menschliche Meisterung der materiellen Schöpfung wird. Doch gibt es nur wenig Anzeichen dafür, daß auf dem Wege, wie der Mensch – zum Guten oder Bösen – seine Macht ausübt, eine höhere Meisterung erreicht werden kann. Selbst die als primitiv abgestempelte Schöpfungsgeschichte zeigt ein klares Bewußtsein vom Vorrang des Menschen der übrigen Schöpfung gegenüber. Dazu bedurfte der Autor nicht der Erfahrung der erstaunlichen Leistungen der modernen Zeit, um die Fähigkeiten des Menschen zu erkennen und anzuerkennen. Doch wenn er diese Wahrheit anerkennt, dann tut er dies im Zusammenhang mit der Erkenntnis einer anderen, noch fundamentaleren, die für ihn in der Erfahrung des konkreten Lebens erkennbar wird, wie sie es für viele von uns ist, nämlich daß des Menschen Schöpferkraft in verhängnisvoller Weise selbstzerstörerisch ist, wenn er es ablehnt anzuerkennen, daß ihre Quelle nicht in ihm liegt, sondern in dem Segen Gottes, und daß es Gott war, der gesagt hat: «Seid fruchtbar, mehret euch, erfüllt die Erde und macht sie euch untertan.»

Eins scheint klar: Wir haben nicht zu wählen zwischen dem Glauben an den Gott, dessen Transzendenz in der mythischen Sprache der biblischen Offenbarung so fest ausgesagt ist, und dem Glauben an den Menschen, wie er heute existiert – in Ihnen, in mir oder in den übrigen Zeitgenossen, sondern zwischen dem alten Mythos von Gott als Schöpfer und Gesetzgeber und dem neuen Mythos vom Menschen als Schöpfer und Schiedsrichter, dessen Transzendenz durch neue Mythen begründet und gestützt werden muß: dem Mythos des mündig gewordenen Menschen, der an der weltlichen Stadt baut. Gerade in dem Augenblick, in dem die mythische, symbolische Ausdrucksweise der Religion als unverständlich abgelehnt wird, erleben wir das Aufsprießen neuer Mythen, die allerdings für den Anfang den einen Vorteil haben, daß sie ihre Symbolbegriffe der zeitgenössischen Zivilisation entnehmen und daher leicht als nichtmythische und «reale» Erklärungen des Geheimnisses des Lebens mißverstanden werden können. Es ist, wie Langdon Gilkey sagt: «Es *gibt* ebenso moderne, weltliche Mythen wie archaische und traditionelle. Natürlich haben sie völlig andere Formen als die archaischen, kosmogonischen Mythen oder die mythische Ausdrucksweise der theologischen Tradition.»[2] Doch sollten wir uns dadurch nicht täuschen lassen. Wie der gleiche Autor erklärt, «besteht eine Kluft oder ein tiefgreifender Unterschied zwischen dem *intellektuellen* Selbst- und Weltverständnis des modernen Menschen – ein Verständnis, das wir als modernen Geist, moderne Einstellung, bezeichnet haben – und seinem mehr existentiellen *Selbstverständnis*, so daß in der Praxis die Begriffe und Vorstellungen, in denen er explizit über sich selbst denkt, von denen verschieden sind, nach denen er wirklich lebt. Es gibt genügend Beweise für diese Spaltung zwischen der weltlichen

Haltung oder dem weltlichen Standpunkt auf der einen und der weltlichen Existenz auf der anderen Seite; eins von beiden ist aber sicher eine Fortführung oder, besser gesagt, eine Neuschöpfung von Mythen in der Welt des modernen Bewußtseins.»[3]

Gilkey beschreibt den Mythos als «das grundlegende Selbstverständnis des Menschen im Hinblick auf seine Ursprünge und seine Bestimmung; so konzeptualisiert der Mythos seine Auffassung von den grundlegenden Rätseln seines Lebens und stellt ihm bei der Auseinandersetzung mit diesen Rätseln einige Grundlagen für eine vertrauensvolle Zuversicht bereit; damit gibt der Mythos dem Menschen zugleich die Muster, nach denen er sein Dasein gestalten und sein wie seiner Mitmenschen Verhalten beurteilen kann. Mythen sind somit auf der grundlegendsten Ebene die Art und Weise, auf die der Mensch seine Welt und seine eigene Existenz in ihr aufbaut. So bieten sie die Grundlagen für alle seine Wechselbeziehungen mit dieser Welt; das heißt die Formen seines Forschens und seiner Kenntnis, seiner Kunst und sonstigen Tätigkeit, seiner Gemeinschaftsbeziehungen und Rollen sowie seines persönlichen Lebens und Sterbens. Insoweit der moderne Mensch nach seinem Ursprung und seiner Bestimmung, nach dem Sinn seines Lebens und seiner Geschichte, nach dem spezifisch Menschlichen in all seinen Aspekten und nach der Bedeutung der Sterblichkeit und des Todes fragt, und insoweit er Grundlagen für all sein Tun und Lassen in Form letzter Sinnhorizonte bejaht oder sucht, erhält er Antwort auf *diese* Fragen in Gestalt mythischer Gedankengänge.»[4]

Es ist interessant, daß die moderne Mythenbildung besonders viel Darwins *Ursprung der Arten* verdankt. Das Wort «Entwicklung – Evolution» ist zu einem mächtigen Symbolbegriff geworden mit der für die mythische Ausdrucksweise charakteristischen multivalenten Bedeutung. Der Evolutionsprozeß, wie Darwin ihn wissenschaftlich im Bereich der Biologie beobachtet hat, ist zum Gerüst oder wichtigsten Eckstein so vieler moderner Mythen geworden, die Antwort bieten auf die grundlegenden Fragen des Menschen nach seinem Ursprung und seiner Bestimmung – Fragen, die längst nicht mehr innerhalb der Grenzen der Biologie gestellt, sondern auf den Gesamtzusammenhang der menschlichen Erfahrung ausgedehnt werden.

J. W. Burrow weist darauf hin, daß die mythisierenden Anwendungen des Darwinismus nicht mehr so überzeugend sind wie sie waren: «Die Begriffe Evolution und natürliche Zuchtwahl sind nicht mehr die magischen Schlüssel zu allen Türen, die sie einst waren... Das Rüstzeug der modernen Philosophie hat den Versuchen, die Evolution als Grundlage der Ethik neu zu Ehren zu bringen, ernsten Abbruch getan, während Soziologen und Vertreter der Sozialanthropologie sie generell zurückgewiesen haben, da sie nach ihrer Auffassung das sozial-evolutionäre Schema ihrer Vorgänger allzusehr verallgemeinern.»[5] Doch bleiben sie als Zeugnis für das ständige Bedürfnis nach einer Mythologie zum Ausdruck menschlichen Selbstverständnisses: eine gewisse Ironie, wenn man daran denkt, wie sehr geglaubt wurde, Darwin habe den Mythen der Bibel den letzten Schlag versetzt. Und man scheut sich vor dem Schluß, daß der Mythos vom Fortschritt durch Evolution endgültig erledigt ist, wie Dr. Burrow zu verstehen gibt. Sicherlich ist es ein hervorragender Zug bei der üblichen Mythenbildung der Soziologen, die mit ihrem Darwin nahe kommenden Anspruch, bei der Beobachtung sozialer Fakten wissenschaftliche Methoden anzuwenden, und mit ihrer allzu lautstarken Beteuerung ihrer «Wertfreiheit», ihr Bild vom menschlichen Leben entwerfen und seine Zukunft in einer Weise prognostizieren, daß sie – gewollt oder ungewollt – den Mythos vom sozialen Menschen offerieren, dem entsprechend praktische Entscheidungen getroffen werden, die das konkrete Leben von Millionen berühren.

Das Bild von der säkularen Stadt, wie es Harvey Cox entworfen hat,[6] ist ein wohlbekanntes Beispiel. Er registriert die Tatsachen – daß in der modernen nordamerikanischen Stadt immer mehr Menschen im Grunde genommen ihren Nachbarn unbekannt sind; daß immer mehr Menschen freiwillig (oder gezwungen?) sich ständig in Ortsveränderung befinden; daß die Menschen sich mehr und mehr dafür interessieren, wie eine Sache *wirkt* – und nicht, was sie *ist*, und an keiner weiteren Erklärung interessiert sind als der, die in den Grenzen der menschlichen Geschichte gegeben werden kann. Doch begnügt er sich nicht damit, diese Fakten zu registrieren: Er muß darüber hinaus erklären, daß «der Mensch» heute anonym, nicht ortsbeständig, pragmatisch und profan ist. Was ist mit den Menschen, die sich in Harvey Cox's mythischen «Menschen» nicht erkennen können? Über seine weltliche Stadt könnte man sehr wohl sagen, daß sie «kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat». Es ist eine Stadt ohne Rassenkrawalle und ohne brutales Rowdytum; ohne Scheidungsgerichte und psychiatrische Konsultationsräume; ohne Arbeiterstreiks

und Studentenproteste. Es ist eine Stadt, die in einem seltsamen Gegensatz – etwa zu der folgenden Beschreibung von New York steht: «Was in New York vor sich geht, ist», nach dem Soziologen Philip Hauser von der Universität Chicago, «einfach die logische Folge von dem, was über eine gewisse Zeit hin geschaffen worden ist und vermutlich zu jeder Zeit jede Stadt in den Vereinigten Staaten treffen kann. Es ist das Produkt einer Gesellschaft, in der chaotische Zustände herrschen und in der der Individualismus so sehr betont worden ist, daß man vergessen hat, in unseren Menschen auch nur die geringste Idee von ihrer Verpflichtung der Gesellschaft als ganzer gegenüber zu wecken. Es spiegelt ganz einfach wider, was im amerikanischen Leben allgemein üblich ist – die Einstellung: Wie komme ich auf meine Kosten und zum Teufel mit allem anderen, – sowie die Bereitschaft, Gewalt anzuwenden zur Erreichung dieser Ziele, unter völliger Mißachtung dessen, was daraus entstehen kann – das Recht, zum Gesetz des Dschungels zurückzukehren... Und New York ist eben als erstes an der Reihe.»[7]

Es ist vielleicht unfair, Harvey Cox als Beispiel für die soziologischen Mythenmacher zu wählen, denn damit ist seiner Intention Unrecht getan. Er ist nicht bestrebt, einen neuen Mythos zu schaffen, sondern einen alten – den christlichen Mythos – dem Menschen des 20. Jahrhunderts verständlich zu machen. Indem er eine willkürliche Auswahl soziologischer Fakten mit einer ebenso willkürlichen Auswahl von Elementen der biblischen Offenbarung in Zusammenhang bringt, will er seinen Zeitgenossen ein Verständnis der weltlichen Stadt vermitteln, die ihren christlichen Ursprung und ihre christliche Bestimmung zeigt ohne die Dunkelheit und Unannehmbarkeit einer mythisch-symbolischen Sprache, wie sie die traditionelle christliche Offenbarung zeigt. Es ist ein in mancher Hinsicht faszinierendes Bild mit vielen heilsamen Mahnungen hinsichtlich der Schwierigkeiten, denen der Verkünder des Evangeliums in dieser weltlichen Stadt begegnet, und mit manchem ansprechenden Beispiel von säkularer Neuinterpretation der evangelischen Botschaft. Doch ist es letzten Endes ein ganz und gar nicht überzeugender Mythos vom Selbstverständnis des Menschen. Es ist nicht überzeugend für den säkularisierten Menschen, weil es zu einseitig eine Darstellung der säkularen Stadt ist; es ist nicht überzeugend für den Christen, weil es zu einseitig eine Darstellung der christlichen Offenbarung ist. Cox beansprucht zu zeigen, daß die weltliche Stadt aus der Fortentwicklung der christlichen Offenbarung erwächst; doch anstatt diese weltliche Stadt im Licht der Schrift zu interpretieren, versteht er die Schrift im Lichte seiner Auffassungen über die säkulare Welt. Erst im letzten Kapitel seines Buches und allzu spät scheint ihm aufzugehen, daß seine zu einfache Gleichung von «dem, was geschieht», mit «dem, was Gott tut», die Transzendenz Gottes außer acht läßt, von der die biblische Offenbarung durchdrungen ist: «Diese Verborgenheit des biblischen Gottes steht im Zentrum der Gotteslehre. Sie ist so beherrschend, daß Pascal ihre Absicht wiedergab, wenn er sagte: ‹Jede Religion, die nicht bestätigt, daß Gott verborgen ist, ist nicht wahr!›»[8] Cox erkennt zusammen mit vielen anderen, die ernsthaft über das Problem der heutigen Welt nachgedacht haben – und Dr. Leach, auf den wir anfangs Bezug genommen haben, ist ein gutes Beispiel –, daß das hervorstechendste, das entscheidende Problem das der menschlichen Verantwortung ist, und er stellt die einfache, aber lebenswichtige Frage: «Ist diese Verantwortung etwas, was der Mensch selbst beschworen hat, oder ist sie ihm *auferlegt*? Seine Antwort ist ebenfalls in sich einfach und ehrlich, steht aber in einem seltsamen Kontrast zu dem Eindruck, den sein Buch geschaffen hat: «Die biblische Antwort lautet natürlich, daß sie ihm auferlegt ist. Für die Bibel ist, nach Entfernung der mythischen und metaphysischen Oberschicht, Gott keineswegs nur eine andere Form, vom Menschen zu sprechen. Gott ist nicht Mensch, und der Mensch kann nur wirklich ‹ver-*antwortlich*› sein, wenn er *antwortet*. Man muß verantwortlich sein *für* etwas *vor* jemandem. Um frei und verantwortlich, das heißt um *Mensch* zu sein, muß der Mensch dem antworten, der nicht Mensch ist.»[9]

Die Freiheit des Menschen gehört zu den Hauptthemen der heutigen Denker. Das ist keineswegs überraschend, wenn man betrachtet, in welch erschreckendem Umfang dem Menschen seine Freiheit genommen ist und er von seinen Mitmenschen ausgebeutet wird, die über mehr Macht verfügen. Der Ruf nach Freiheit ist die Parole für alle möglichen Absichten und alle möglichen Aktivitäten. Denkt man über die politischen und wirtschaftlichen Systeme der kapitalistischen und der kommunistischen Welt nach und über die entwürdigende Versklavung der von Armut geschlagenen sogenannten «Dritten Welt», wird man kaum überrascht sein, daß die brennende Frage lautet: Wie soll der Mensch frei werden? – obwohl man überrascht ist, daß politische und wirtschaftliche Sklaverei in Cox's überoptimistischem Bild von der

weltlichen Stadt keine Rolle spielen. Doch indem er die beiden Worte «frei» und «verantwortlich» miteinander verbindet und indem er behauptet, daß darin das Wesentliche des Menschseins liegt, legt er den Finger auf die wesentliche Wunde. «Keine Freiheit ohne Verantwortlichkeit», lautet ein zur Genüge bekanntes Schlagwort, doch ist es kaum überraschend, daß sein Erfolgsregister außerordentlich armselig ist. Gewiß ist es das ständige Dilemma des Menschen, daß die Erfahrung im Widerspruch dazu steht: Die Verantwortlichkeit zerstört die Freiheit. Die Logik von Cox' Satz: «Man muß verantwortlich sein *für* etwas *vor* jemandem», scheint auf der Hand zu liegen. Doch wer ist dieser «jemand», demgegenüber ich zur Antwort gehalten bin? Und wie kann ich angesichts dieser an mich gestellten Frage dieses «jemand» frei sein? Natürlich wird uns, wenn wir dieses grundlegende Problem aufwerfen, der moderne Mythos der «Gesellschaft» dargeboten.

Nehmen wir als Beispiel das Gesetz über die Schwangerschaftsunterbrechung, das im April 1968 im britischen Parlament verabschiedet wurde und diesen Eingriff unter anderem um der physischen und geistigen Gesundheit der Mutter und der physischen, geistigen und sozialen Wohlfahrt der Familie willen legalisiert – das heißt aus Gründen, die man, in einem recht fragwürdigen Gebrauch der Worte, als die liberalsten der Welt bezeichnet. Das war eine sogenannte fortschrittliche Maßnahme, von der man sagte, die «Gesellschaft» fordere sie. Doch viele Mitglieder des ärztlichen Standes teilen diese Meinung der «Gesellschaft» nicht und lehnen es ab, die durch dieses Gesetz gebotenen Maßnahmen auszuführen. Sie mußten sich dafür die massive Warnung gefallen lassen: «Auf diesem Gebiet ist die Zeit gekommen, daß die Berater des ärztlichen Berufes von ihren Höhen als Diktatoren herabsteigen und eine beratende und technische Rolle akzeptieren müssen. Eine Schwangerschaftsunterbrechung sollte nicht von der moralischen Billigung durch einen Mann abhängen, der sich als Diener der Gesellschaft bezeichnet. Die neue Ärztegeneration wird dem möglicherweise zustimmen; und die Gesellschaft gedenkt, den Älteren dies beizubringen.»[10] Ist die Botschaft, daß man sich, um frei zu sein, der Gesellschaft gegenüber zu verantworten hat, die frohe Botschaft des Heiles? Ist sie irgendwie einsichtiger? Ist sie weniger mythologisch? Wer oder was ist «Gesellschaft»? Was ist Freiheit? Was bedeutet «Diener der Gesellschaft» sein? Wer ist dann überhaupt frei?

Jesus kommt uns nach Meinung von Paul van Buren in diesem Dilemma zur Hilfe, weil er der wahre Inbegriff der Freiheit ist. «Das Neue Testament zeichnet Jesus als einen Menschen, der in besonderer Weise frei war für andere Menschen und dessen Freiheit ansteckend wirkte.»[11] Welches ungewöhnliche Verständnis der Evangelien entwickelt uns van Buren bei dem Versuch, diese Feststellung zu begründen! «Jesus von Nazareth war ein außergewöhnlicher Einzelfall. Seine Charaktereigenschaften haben seine Gefolgschaft offenbar beeindruckt, so daß er in der Niederschrift der festgehaltenen Gleichnisse, Aussprüche und Ereignisse als bemerkenswert frei da steht.»[12] Ich wüßte gerne, ob es die Idee der Freiheit ist, die so unmittelbar dem Geist der Leser der Gleichnisse, Aussprüche und Ereignisse der Evangelien aufgeht. Mir erscheint es zumindest als recht seltsam, unverständlich, ja abwegig, daß ausgerechnet die «Freiheit» als Jesu Hauptcharakteristikum angesprochen werden soll. Gewiß, Jesus spricht mit Autorität, wenn er sagt: «Ich aber sage euch...!» Aber spricht uns die Bergpredigt unmittelbar und prinzipiell von Jesu Freiheit?

Ein anderes Beispiel: «Vielleicht ist der radikalste Ausdruck dieser Freiheit in der Begebenheit zu suchen, als Jesus einem Kranken seine Sünden vergab, um anschließend sein Recht darauf zu beweisen, indem er ihn heilte. Ein Neutestamentler hat diesen Bericht in dem Sinne kommentiert, daß Jesus eben gewagt habe, anstelle Gottes zu handeln. Er überließ es nicht Gott, Menschen ihre Sünden zu vergeben; er tat es selbst.»[13] Vermutlich ist van Buren der Auffassung, wenn Jesus sage: «Damit ihr aber wißt, daß der Menschensohn Macht hat, auf Erden Sünden nachzulassen...» (Mk 2,10), meine er damit: «... damit ihr erkennen könnt, daß ich frei bin», und die Menge, die in ihrem mythischen Weltbild «Gott pries», solle eigentlich die Freiheit Jesu gepriesen haben. Was für eine Freiheit? Von welcher Freiheit spricht van Buren hier? – Und wieder lesen wir an anderer Stelle, daß «Jesus in den Wunderberichten in mythischer Form als frei von den durch die Naturkräfte gesetzten Grenzen dargestellt ist».[14] Das einzige Beispiel, das van Buren für diese Auffassung bringt, ist der Bericht vom Sturm auf dem See, den Jesus stillt. Nach Aussage des Textes lauten Jesus Worte an seine Jünger: «‹Was seid ihr so furchtsam? Habt ihr keinen Glauben?› Da erfüllte sie große Furcht, und sie sprachen zueinander: ‹Wer ist er, da ihm auch der Wind und der See gehorchen?›» Es ist also nicht Jesu Freiheit von der Begrenzung durch die Natur-

kräfte, die seine Jünger in Erstaunen versetzt, sondern seine Autorität über diese Kräfte. Doch nach den vorher genannten Beispielen zu urteilen, müßten «Autorität» und «Freiheit» synonym sein. Möglicherweise kann uns das eine Erklärung dafür liefern, weshalb van Burens Betonung der Freiheit uns so seltsam anmutet. Sind Autorität und Freiheit wirklich synonym, so wird daraus Unverantwortlichkeit. Was für ein Licht aber bringt der Mythos von dem Menschen, der in vollkommener Freiheit volle Autorität besitzt, für das Geheimnis des Selbstverständnisses? Welches Muster bietet er uns als Anleitung, welche Hoffnung für unser Ringen um Erfüllung? Es ist kein Mythos, der die Wahrheit unserer Lage enthüllt, sondern auf der einen Seite den Größenwahn des Herren und auf der anderen den Alptraum des unterdrückten Sklaven, – außer natürlich in dem Falle, daß dieser Mensch mit der vollen Autorität in vollständiger Freiheit Gott ist. Doch das kann van Buren nicht meinen, denn das hat für ihn keinen Sinn: Das eigentliche Wort «Gott»,so lautet seine Auffassung, kann in unserer Zeit nicht mehr gebraucht werden. Wäre dies aber erwiesen, so ist van Burens gutgemeintes Bemühen, Jesus das in die Augen fallende Etikett «Freiheit» aufzukleben, Vorspiegelung falscher Tatsachen, die kaum einen Anstoß für weitere Untersuchungen gibt, da nur sehr wenige davon angesprochen werden. Er ist sich in einer erfreulichen Weise über das moderne Anliegen des Strebens nach Freiheit klar. «Wir möchten», so erklärt er, «zusammen mit vielen anderen modernen Interpretationen der Christologie hervorheben, daß in der christlichen Perspektive die ‹wahre Natur› des Menschen gerade in der Freiheit für die anderen zu erblicken ist, die Jesus eigen war. *Mensch sein* heißt frei sein für den Mitmenschen.»[15] Doch die gesamte Wirklichkeit der Freiheit Jesu in Autorität erwächst aus seinem Verhältnis zu Gott, wie die Evangelien mehr als reichlich klar machen, während man das van Burens diese eine Seite herausgreifender Ausführung nicht entnehmen kann. Und es ist kaum überraschend, daß er das Johannesevangelium insgesamt unberücksichtigt läßt, denn hier ist Jesus Christus im höchsten Maße «unfrei» seinem Vater gegenüber: Nicht ein Werk, nicht ein Wort ist sein eigen, denn er ist gekommen – nicht seinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat. Ist Jesus nicht der Sohn Gottes, der immer und alle Zeit die Dinge tut, die Gott gefallen, dann ist seine Freiheit die eines anmaßenden, nur von sich selbst redenden Menschen, der unerträgliche Ansprüche an die Freiheit der anderen stellt. Ist Jesus nicht der Sohn Gottes, so ist es kaum anzunehmen, daß die Geschichte uns kein besseres Beispiel des Kämpfers für die Freiheit liefern kann, nach dem heutzutage so viele suchen. Es ist aber der Christus der Evangelien, der, wie Paulus verkündet, uns freigemacht hat.

Die Alternative, vor der wir stehen, lautet: an diese Verkündigung glauben oder sie ablehnen. Es ist ein seltsam anmutendes und nutzloses Unterfangen, die Evangelien neu zu schreiben, um uns auf diese Weise einen verständlicheren Jesus zu bescheren – verständlicher vom Standpunkt der allgemeinen Anliegen und Bestrebungen unserer Zeit aus. Es wäre so viel einfacher und redlicher, unser Wunschdenken nicht mit dem überalterten Schmuck auszuputzen, der der Gestalt Jesu von Nazareth anhaftet.

Doch sind es grade diese scheinbar überalterten schmückenden Elemente der Geschichte, die für das christliche Evangelium wesentlich sind, denn es verkündet, daß Gott *wirklich in Form einer historischen Tatsache* tätig geworden ist, um uns von dem Unheil unserer Selbstgenügsamkeit zu erlösen. Ohne dieses tiefe Eingreifen in die menschliche Geschichte wäre das Christentum nicht mehr als eins von vielen mythischen Weltbildern, die – wie wir es zu zeigen versucht haben – der Mensch sich immer neu entwirft, um eine überzeugende Selbsterklärung zu finden, sowie eine wirksame Art und Weise, um in seinen Kampf ums Überleben eine Ordnung und einen Zweck hineinzubringen. Das historische Leben Jesu von Nazareth ist für das Christentum wesentlich, weil es die *Geschichte* Jesu Christi, des Sohnes Gottes, die historische Offenbarung des handelnden Gottes, ist. Wäre sie nicht mehr als die Geschichte eines Menschen, der besonders frei oder besonders weise oder sonst etwas ist, so könnte sie ihren Platz nur neben vielen anderen ermutigenden Beispielen menschlicher Leistung finden, die uns die Geschichte des Menschengeschlechtes bietet. Ist sie nur eine historische Projektion dessen, wie manche Leute den Sinn und Zweck ihres menschlichen Lebens verstehen, dann gehört sie in eine Reihe mit den großen Mythen, die der Menschengeist geschaffen hat. Und der Mensch müßte mit stoischer Unbeirrbarkeit in dem Bemühen fortfahren, sich selbst zu erlösen. Doch das ist keine frohe Botschaft; das ist nicht das christliche Evangelium, und das christliche Evangelium läßt sich nicht verständlicher und glaubwürdiger machen, indem man es zerstört. Das Bemühen solcher Autoren wie van Buren und der ganzen «Gott-ist-tot-Bewegung»

gibt ein ergreifendes Zeugnis von einem fortwährenden Glauben, daß das christliche Evangelium irgendwie die Frohe Botschaft der Erlösung *sein muß*. Es ist ganz wesentlich eine Bewegung, die von Menschen herrührt, die im traditionellen christlichen Glauben aufgewachsen sind und sich irgendwie an diesen Glauben klammern, wenn sie überwältigt werden von der deutlichen Erkenntnis, daß er in diesem säkularisierten Zeitalter unverständlich und unannehmbar wird. Doch kann es nur eine kurzlebige Bewegung sein, denn sie kann der eigenen nächsten Generation, die nicht den gleichen Ausgangspunkt gehabt hat, nichts mehr sagen. Für sie wird ein entmythisiertes Christentum nur eine ebenso beschwerliche Alternative zu den leicht verfügbaren entchristlichten oder ganz einfach nichtchristlichen Formen des Humanismus' sein. Die ganze Bewegung berührt mich wie eine Art Desillusionierung der Lebensmitte. Die Gründe für diese Desillusionierung sind schlimm genug, rühren aber im Grunde von der Ermüdung und dem sinkenden Mut her, die immer so charakteristisch für das Problem der Lebensmitte sind.

Die treffende Kritik hat Alastair MacIntyre zum Ausdruck gebracht, der im übrigen die nach meiner Meinung ehrlichere Wahl der einzig wirklichen Alternative getroffen hat: die unumwundene Ablehnung des Christentums. Er schreibt: «Die Formeln der neuen Theologie bringen, wie mir scheint, so viel Sinn und emotionale Kraft, wie sie aufgrund ihrer Herleitung von dem bedeutend gehaltvolleren Glauben der Vergangenheit und ihrer Verbindung mit diesem besitzen. Ohne diese Herleitung und Verbindung würden die betreffenden Formeln dem modernen Menschen nicht nur keinen in verständlicheren Begriffen neu konzipierten Glauben bieten, sondern einen noch unverständlicheren als die Theologie, die sie korrigieren möchten. So befinden sich die Vertreter der neuen Theologie in einer grundlegend falschen Ausgangslage. Tatsächlich hängen sie von dem Traditionalismus ab, den sie abzulegen behaupten.»[16]

«Das ist ein hartes Wort, wer kann das hören?» (Jo 6,60). Sicher eine vernünftige Erwiderung, nicht allein nach Anhörung der Rede Christi über das Brot des Lebens, sondern auch, wenn man das ganze christliche Evangelium von Anfang bis Ende gehört hat! Es ist einfach nicht wahr, daß es erst jetzt «hart» geworden ist. Das war es immer schon. Niemand wird zweifeln, daß der moderne, von Wissenschaft und Technik geprägte Mensch seine eigenen, spezifischen Schwierigkeiten damit hat – das ist ganz offenkundig, und die Folgeerscheinungen liegen allzu greifbar auf der Hand. Doch es ist dabei in einer so anmaßenden Form vorausgesetzt, daß der «vorsäkulare» Mensch ohne Schwierigkeiten alles Mögliche glauben konnte, nur weil er von Kernphysik oder Biochemie noch keine Ahnung hatte. Diesen vorsäkularen Menschen hat es nie gegeben, und menschliche Leichtgläubigkeit gibt es auch bei uns immer noch, obgleich sie sehr wohl in ihrer neuen Verkleidung gewandelt erscheinen kann. Das Suchen des Menschen nach Selbstverständnis; seine Neigung, nicht weiterzuschauen, als seine eigenen Kräfte und seine eigenen auf sich bezogenen Interessen reichen; sein ständiges Schwanken zwischen einem unbewiesenen Optimismus, der auf die eigene Allmacht baut, und einem verzweifelnden Pessimismus, wenn ihm die Erreichung dessen mißlingt, wonach er strebt: Das alles bleibt sich gleich, wie auch immer des Menschen empirisches Wissen vom Universum sein mag. Er kann sich nicht der Erkenntnis verschließen, daß zur Wirklichkeit der Existenz mehr gehört als das, – in welchen Begriffen und Vorstellungen er auch diese Erkenntnis fassen mag, ja selbst wenn er sie in aller Form abstreitet. Daher ist es falsch, wenn wir die uns so oft aufgeschwätzte Unwahrheit annehmen, das Christentum sei nicht mehr annehmbar wegen seiner mythischen Sprache und Ausdrucksweise. Der Mensch existiert nicht – und kann nicht existieren – ohne irgendeine Form von Mythos, der als Ergänzung für den Teil des Selbstverständnisses eintritt, der über die rationale Erkenntnis seines Verstandes hinausreicht, und durch den Einfluß auf seine gesamte Persönlichkeit die Anregung und die Kontrolle gewährt, ohne die der Mensch sein tagtägliches Leben nicht weiterführen kann.

Der Weg nach vorn für den christlichen Theologen liegt daher nicht in der Richtung einer radikalen Entmythisierung der christlichen Offenbarung, sondern in der einer klareren Erfassung und Bewertung des menschlichen Bedürfnisses und Verlangens, das die Form bestimmt hat, welche die biblischen Schriften angenommen haben, und das sich gleich bleibt – auch in der säkularisierten Stadt. Die Schrift spiegelt nicht ein bestimmtes «Weltbild» wider, wie so oft gesagt wird, sondern ein Bild vom Menschen, das historisch verwirklicht ist in der Person Jesu Christi, – ein Menschenbild, das auf der Erkenntnis der Wirklichkeit und Transzendenz Gottes basiert. Die Schrift ist unvermeidlich eingebettet in Begriffe und Vorstellungen, die aus einem bestimmten, ganz konkreten Weltbild stammen, und zwar weil das Menschenbild, das sie

entwirft, sowohl real als historisch realisiert ist. Ist dieses Menschenbild real, dann muß es eingebettet sein in Ideen und Vorstellungen, die sich von *irgendeinem konkreten* Weltbild herleiten, da der Mensch ein historisches Wesen ist. Ist dieses Menschenbild historisch realisiert in der Person Jesu Christi, so muß es in Begriffe und Vorstellungen eingebettet sein, die aus einem bestimmten Weltbild stammen und einen bestimmten Abschnitt der Geschichte in sich schließen. Die nach einem «entmythisierten» Christentum streben, müssen anerkennen, daß sie dies damit bezahlen, daß sie nur soviel und so wenig über sich selbst lernen, wie die Geschichte eines, wenn auch besonders hervorragenden Mitmenschen ihnen erzählen kann. Die nach einem «entgeschichtlichten» Christentum streben – und es gibt viele Christen, die sich mit dieser Art von Wunschvorstellung selbst betrügen –, müssen zugeben, daß sie das damit bezahlen, daß sie schließlich nur eine ideale Konstruktion dessen vor sich haben, was das Leben bedeuten und was ihre Bestimmung sein *sollte*. Eine unmythisierte Geschichte oder ein unhistorischer Mythos? Oder die Botschaft von dem transzendenten Gott, dessen Stimme, wie berichtet ist, bei Jesu Taufe erscholl mit den Worten: «Du bist mein geliebter Sohn; an dir habe ich Wohlgefallen» (Mk 1,11)? Weder die Schrift noch die Christen können die Entscheidung des einzelnen Menschen bestimmen: «Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht» (Jo 6,44), doch müssen wir weiterhin authentische Alternativen anbieten. Und dabei müssen wir Schiffbruch erleiden, wenn wir auf der einen Seite selbstgefällig das heutige Suchen nach einer nichtchristlichen Heilsbotschaft übersehen, oder auf der anderen allzu leichtfertig einräumen, daß der moderne Mensch das echte christliche Evangelium nicht mehr verstehen kann. Die Enge des herrschenden wissenschaftlichen Weltbildes erschwert zwar zweifellos die Verkündigung des christlichen Evangeliums. Doch wäre es ein unbegründeter Pessimismus, wollten wir resignieren und es für unmöglich erklären, dieses Weltbild auszuweiten: ein Pessimismus, den die Novellisten, Bühnenautoren, Maler und Musiker der sogenannten weltlichen Stadt nicht teilen. Vor allem aber wäre es ein Pessimismus, der unvereinbar ist mit unserer Jüngerschaft Christus gegenüber, wie sie in den Worten des Simon Petrus ausgesprochen ist: «Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Und wir haben geglaubt und wissen, daß du der Heilige Gottes bist» (Jo 6,68–69).

1 «When Scientists play the Role of God»: The Times (16. November 1968).
2 Langdon Gilkey, Modern Myth-Making and the Possibilities of Twentieth-Century Theology: L. K. Shook (Hrsg.), Renewal of Religious Thought I (New York 1968) 291.
3 aaO.
4 aaO.
5 Charles Darwin, The Origin of Species, hrsg. mit einer Einführung von J. W. Burrow (London 1968) 46.
6 The Secular City (London 1965) – deutsch: Stadt ohne Gott? (Stuttgart ^{5}1969).
7 Alan Brien, The New York Nightmare: Sunday Times (6. April 1969).
8 aaO. 258.
9 aaO. 259.
10 The Guardian (10. Februar 1969).
11 The Secular Meaning of the Gospel (London 1963) 157.
12 aaO. 121.
13 aaO. 122.
14 Ebd.
15 aaO. 163.
16 The Listener (15. Februar 1968).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

THOMAS WORDEN

geboren am 10. Juni 1920 in Chorley (England), 1946 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Fribourg, am Bibelinstitut und an der École biblique. Er ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften und seit 1968 Lektor der biblischen Theologie am Upholland College in Wigan (England).

Bericht

Franz Neirynck

Die Lehre des Paulus über «Christus in uns» und «Wir in Christus»

Seit Adolf Deißmann die Umkehrformel «Christus in mir – ich in Christus» als Schlüsselwort der paulinischen Christusmystik vorstellte,[1] ist sie in der Paulus-Literatur ein fester Topos geworden. Der Ausdruck «in Christus» wurde immer von neuem untersucht, und dabei notierte man nicht selten: Bemerkenswert ist, daß für Paulus *Ich bin in Christus* und *Christus in mir* dasselbe besagt[2] Daß diese Behauptung nicht immer mit der nötigen Feinheit gewogen wurde, läßt sich z. T. mit der Darstellung Deißmanns erklären, die bei all ihrer Einfachheit noch immer, auch bei kritisch gesinnten Exegeten, weiter zu wirken vermag.

1. Der pneumatische Christus

Deißmanns Ausgangspunkt war die häufige Anwendung der Präposition *en* mit dem Dativ des Wortes *Christos* (*Iesous*) oder *Kyrios* (164 mal). Der durchgehende Gebrauch und die Tatsache, daß auch sonst von Personen gesagt wird, sie seien in Christus Jesus, weisen auf einen Terminus technicus hin, der in der vorpaulinischen Literatur keinen Vorgänger hat. Die griechische Bibel bringt keine Erklärung;[3] aber aus der profanen griechischen Literatur schließt Deißmann, daß *en* in lokalem Sinne aufgefaßt werden muß (und nicht als Wechselwort für *dia* oder eine andere Präposition gelten kann) und daß die Person im Dativ eine lebendige Person sein muß (also nicht der historische Christus oder das «Werk» Christi).[4] «In Christus» (d. i. innerhalb des Christus) gibt dem paulinischen Zentralgedanken von der Gemeinschaft mit dem lebenden Christus Ausdruck, wobei dieser lebende Christus als ein Element gesehen wird, in dem der Christ lebt und sich alle Äußerungen des christlichen Lebens offenbaren.

Das ist mehr als eine rhetorische Redeweise. Aus dem parallelen Gebrauch von *en pneumati* und der Identifikation von *Christos* und *Pneuma* (zumal 2 Kor 3,17) geht hervor, daß der verherrlichte Christus als Pneuma-Element aufgefaßt wird, in dem sich der Christ befindet. Die Erklärung wird bestätigt durch die komplementäre Formel «Christus in mir» (besonders Gal 2,20; 2 Kor 13,5; Röm 8,10; vgl. die Einwohnung des Geistes). Wie man sagen kann, daß die Lebensluft, die wir einatmen, in uns ist und uns erfüllt, und zugleich, daß wir in dieser Luft leben und atmen, so macht die pneumatische Daseinsweise Christi es möglich, gleichzeitig zu sagen «Christus in mir» und «ich in Christus». Die zwei Formeln geben ein und dasselbe wieder, einmal *e specie Christi* und einmal *e specie hominis*. Später übernimmt und ergänzt der Evangelist Johannes diese Formulierung; er legt sie dem Christus des Evangeliums in den Mund: «Bleibt in mir und ich in euch» (Jo 15,2–7 u. a.).[5]

2. Der personale Christus

Es gehört nicht zur Absicht dieses Berichts, eine Übersicht über die vielen Autoren zu geben, die Deißmann gefolgt sind. Zwar fand sich nicht jeder ohne Ausnahme bereit, jeden Gebrauch von «in Christus» in mystischem Sinne zu verstehen, und gegen die Erweiterung der Genitivkonstruktion (zum sogen. Genitivus mysticus)[6] wurden Bedenken erhoben; aber die Hauptthese über die Christusmystik des Paulus wurde angenommen.[7] In zwei neueren Studien, die der Formel «in Christus» gewidmet sind, wird ein Aufriß der Exegese seit Deißmann vorgelegt. Beide Autoren, Fritz Neugebauer[8] und Michel Bouttier,[9] erwähnen – nicht ohne Vorwurf –, daß die «mystische Erklärung» in katholischen Kreisen enthusiastischen Beifall gefunden habe.[10] In diesem Zusammenhang kann es lohnend sein, den Reaktionen von Exegeten wie Alfred Wikenhauser und Lucien Cerfaux kurz nachzugehen.

Bei der ersten Veröffentlichung seiner Studie über die Christusmystik (1928)[11] schrieb A. Wikenhauser, daß über dieses bei protestantischen Autoren so beliebte Thema unter Katholiken erst wenig geschrieben worden sei. Seine Arbeit wurde die erste ausführliche Begegnung mit Deißmanns These; außerdem wurden auch neuere Publikationen über die paulinische Mystik (ergänzt in der 2. Auflage des Jahres 1956) in die Untersuchung einbezogen. In vielen Punkten kann sich Wikenhauser mit Deißmann einverstanden erklären. Auch er geht aus vom Sein des Christen in Christus und dem Sein (oder Wohnen) Christi im Christen als zwei Aspekten der mystischen Lebensverbundenheit. Christus ist das Lebenselement für den Christen, er

benutzt dafür das Bild vom Fisch im Wasser: Die Präposition *en* muß in ihrer ursprünglich räumlichen Bedeutung gelesen werden, und Paulus kann nur von einem «Sein in Christus» reden, weil Christus für ihn eine pneumatische Daseinsweise hat. Man muß von dem Parallelausdruck «im Geiste» ausgehen und von der Vorstellung eines Aufenthalts in einem Pneuma-Element (Vergleich mit der Luft).[12] Der Mensch, der früher in einer Atmosphäre von Sünde, Fleisch, Welt und Tod lebte, lebt jetzt in einer neuen Lebensatmosphäre, in Christus. Zwar ist nicht jeder Gebrauch der Formel «in Christus» in mystischem Sinne zu verstehen. Unter Einfluß der griechischen Bibel wird die Präposition *en* bei Verben gebraucht wie rühmen oder hoffen (auf Christus), und auch die objektive Erlösung durch Gott wird göttliches Handeln oder Heilsgut «in Christus» genannt. Manchmal scheint der Ausdruck zur Formel erstarrt zu sein, die mit dem Adjektiv «christlich» wiedergegeben werden könnte. Aber selbst in diesen Fällen fehlt der Gedanke an eine mystische Lebensgemeinschaft mit dem verherrlichten Christus nicht ganz. Und wenn man einmal diese mystische Bedeutung der Formel «in Christus» erkannt hat, drängt sich dieselbe sprachpsychologische Erklärung für den Gebrauch des Genitivs auf, wo Paulus von der Liebe spricht, von der Geduld, dem Werk Christi oder von sich selbst als dem Gefangenen Christi. «Christus in uns» ist nicht so häufig bezeugt und auch nicht in gleichem Maße zur Formel geworden wie «in Christus», zeigt aber deutlich genug, daß die Einwohnung Christi für den Apostel ein gängiger Gedanke war. A. Wikenhauser ist mit Deißmann auch darin einig, den Begriff der Mystik nicht nur im neuplatonischen Sinn von Vergöttlichung oder ekstatischer Unio mit der Gottheit zu verstehen. Mystik ist jede Form von Frömmigkeit, die durch unmittelbare Verbundenheit mit der Gottheit gekennzeichnet ist, und in diesem weiteren Sinn kann man auch von der Christusmystik des Paulus sprechen.

Trotzdem ist Wikenhausers Deutung ganz anders: In der paulinischen Vorstellung ist der Geist keine materielle Substanz, kein ätherisches Fluidum, sondern die göttliche Kraft (aber deshalb nicht unpersönlich), die in das Leben des Menschen eingreift und es umformt. Die Sphäre Christi ist nicht räumlich, sondern personal zu denken: «In Christus sein» bedeutet, sich unter dem Einfluß und in der Gewalt des persönlichen Christus befinden. Paulus denkt Christus stets als Person, gestorben am Kreuz und von Gott verherrlicht. Christusmystik ist mehr als ein menschliches Erfahrungs- oder Bewußtseinsfaktum; sie ist ein objektiver Zustand, der für alle Christen im Sakrament der Taufe verwirklicht wird, einer Seins- und Lebensverbundenheit mit dem pneumatischen Christus. Neben diesem objektiv-göttlichen Aspekt hat die Christus-Mystik auch einen subjektiv-menschlichen Aspekt von religiös-ethischer Lebensnähe; ein Mystiker in vollem Sinn des Wortes wird der Christ nur, wenn seine Verbundenheit mit Christus einen hohen Grad von Innerlichkeit erreicht.

In jedem seiner Werke über die Kirche, Christus und den Christen in der Theologie des Paulus[13] ist Lucien Cerfaux auf das Problem der paulinischen Mystik eingegangen. Natürlich stehen dabei Deißmann und Wikenhauser im Hintergrund; aber erst in seiner dritten Studie (1962) tritt er dabei in ein echtes Gespräch mit Wikenhauser ein.

Daß durch die Taufe «eine wirklich seinsmäßige Verbindung zwischen Christus und dem Christen» zustandekommt, unterschreibt Cerfaux vollständig; er spricht von einer ontologischen Mystik, aber lieber benutzte er für diese «übernatürliche» Wirklichkeit der christlichen Existenz den Ausdruck Mystik nicht; er möchte ihn lieber für die eigentlich mystischen Erfahrungen reservieren, die Paulus mehr als jeder andere gekannt hat. Während Wikenhauser die Theorie von der Christus-Substanz bestritt, aber trotzdem den literarischen Ausgangspunkt Deißmanns (wenn auch nicht ohne jeden Widerspruch) übernahm, ist Cerfaux gegen letzteren Punkt immer skeptisch geblieben. Er kehrt zum «empirischen» Verständnis der Zeit vor Deißmann zurück. Die Präposition *en* wird von Paulus gebraucht, um allerlei Beziehungen wiederzugeben, die wir aus dem Kontext herauslesen müssen und nicht aus der sogen. ursprünglichen Bedeutung der Präpsosition bestimmen dürfen (der lokale Sinn ist in einer abstrakten theologischen Sprache an sich schon unwahrscheinlich).[14] Das intensive Bewußtsein des Paulus von der neuen Wirklichkeit christlicher Existenz erklärt, daß er diese Neuheit und Eigenart immer von neuem in verdichteten, aber keineswegs gleichlautenden Formeln ausspricht («raccourcis métonymiques»). Auch «Christus anziehen» oder «leben/sein in Christus» sind vage (und seltene) Ausdrücke, deren Inhalt aus dem Zusammenhang bestimmt werden muß. Jedenfalls kann keine dieser Wendungen dem Christos (oder dem Kyrios) die Bedeutung nehmen, die sie für Paulus immer hat: der persönliche Christus.

Will man allgemein charakterisieren, wie die

katholische Exegese die paulinische Mystik sieht, so könnte man sagen, daß sie diese nicht auf die persönliche Erfahrung beschränkt, sondern vielmehr auf die «objektive» Ebene verlegt, und daß dann auch keine Spannung zwischen Sakrament und Mystik angenommen wird;[15] auch keine Spannung zwischen Christusmystik und Gottesmystik. Was von vielen sonst noch inzwischen gesagt wurde,[16] ist zum ersten Mal von Wilhelm Thüsing in einer Monographie systematisch untersucht worden, die der Christozentrik und Theozentrik in den Briefen des Paulus gewidmet ist.[17]

3. «*Im Geiste*»

In der Darlegung Deißmanns spielt die Identifikation Geist-Christus eine wichtige Rolle. Die Wendung «im Geiste» (19 mal) glaubt er als eine Variante für die Wendung «in Christus» ansehen zu dürfen. Er führt fünfzehn Fälle an, bei denen «im Geiste» in Zusammenhang mit Begriffen vorkommt, die an anderer Stelle mit «in Christus» verbunden sind: Glaube (1 Kor 12,9), Gerechtigkeit, Rechtfertigung (Röm 14,7), gerechtfertigt werden (1 Kor 6,11), sein [in prägnantem Sinne] (Röm 8,9), durchhalten, feststehen (Phil 1,27), Freude (Röm 14,17), Charismen (1 Kor 12,9), Liebe (Kol 1,8), Friede (Röm 14,17), geheiligt (Röm 15,16; vgl. 1 Kor 6,11), versiegelt werden (Eph 4,30), Beschneidung (Röm 2,29), Zeugen (Röm 9,1), sprechen (1 Kor 12,3), erfüllt werden (Eph 5,18), *ein* Leib (1 Kor 12,13), Tempel (Eph 2,22), wandeln (mit Dativ: Gal 5,16). Außerdem werden die Formeln ohne Unterscheidung nebeneinander gebraucht (Röm 9,1; Eph 2,21–22); «im Fleische» (gegenüber Geist) kommt als Gegensatz vor bei der Formel «in Christus» (Phil 3,3; Philem 16), und «im Geiste» hat auch eine Komplementärformel, die mit «Christus in mir» verglichen werden kann (Röm 8,3; 1 Kor 3,11; 6,19).[18] Ein Schüler Deißmanns, Adolf Schettler, zieht die Linie weiter. Er erklärt die Formel «durch Christus» als Ausdruck des pneumatischen Einflusses des himmlischen Christus, und die Wendung «durch den Geist» (Röm 5,5; 8,11; [15,3]; 1 Kor 2,10; 12,8) setzt er damit gleich.[19]

Mit der Parallele Christus-Pneuma berühren wir zweifellos einen Kernpunkt der paulinischen Theologie. Christologie und Pneumatologie sind eng verbunden, aber auf Grund der Formel «im Geiste» kann man nicht einfach zu einer unnuancierten Gleichstellung übergehen. Es ist zunächst die Frage, wie weit überhaupt von einer festen Formel die Rede sein kann. Im Vergleich mit «in Christus» weist die Häufigkeit des Gebrauchs, 164 mal gegenüber 19 mal, auf eine beschränktere Anwendung hin. Auffallend ist auch die Variation: 7 mal «im Geiste» (a), 6 mal «im heiligen Geiste» (b), 4 mal «in dem einen Geiste» oder «im einen Geiste» (c), und je einmal «in demselben Geiste» (d), «im Geiste Gottes» (e), «im Geiste unseres Gottes» (f) und «der heilige Geist Gottes, in dem...» (g).[20]

Nehmen wir den Ausdruck «in dem einen Geiste» oder «im einen Geiste» (c). In Phil 1,27 ist die Formel auf Grund des Kontextes wohl rein anthropologisch zu verstehen: «feststehen einig im Geiste» oder «feststehen in *einem* Geiste (*en heni pneumati*)» folgt «einmütig (mia psychē) kämpfend...» Wenn Phil 4,1 von «Standhalten im Herrn» spricht, geht es dabei weniger um die Einheit oder Einigkeit im Kampf als vielmehr um die Beharrlichkeit in Treue und Gehorsam zum Herrn (auch 1 Thess 3,8; vgl. 1 Kor 16,13: «im Glauben»). «Im einen Geiste» lesen wir weiter in einer Stelle über die Zuteilung von Gnadengaben (1 Kor 12,9). «Durch den Geist» (1 Kor 12,8a), «kraft desselben Geistes» (1 Kor 12,8b), «in demselben Geiste» (1 Kor 12,9a), «in dem einen Geiste» (1 Kor 12,9 b): im Wechsel der Präpositionen *dia*, *katá* und *en* (wobei sich kaum verschiedene Bedeutungen unterscheiden lassen) werden die Charismen der Wirksamkeit des (offensichtlich persönlich gedachten) einen und selben Geistes zugeschrieben (1 Kor 12,11). Anders wieder «im *einen* Geist» (1 Kor 12,13): im Anschluß an das Bild vom *einen* Leib, wie auch in Eph 2,18 (1 Kor 12,16).

Auf die parallelen Beziehungen Christus-Geist[21] müssen wir weiter unten noch zurückkommen. Anhand der zitierten Beispiele können wir hier schon festhalten, daß die Charismen als Offenbarung des Geistes aufgefaßt werden (1 Kor 12,7). Die Erscheinungen, die mit der Verkündigung verbunden sind, scheinen ebenfalls der Wirkung des Geistes zugeschrieben zu werden (1 Thess 1,5; vgl. 1. Kor 2,4). Übrigens spielt der Gegensatz Fleisch-Geist eine besondere Rolle in Röm 2,29 (auch der Gegensatz Buchstabe-Geist) und 8,9, und «im Geiste» wird zur Charakterisierung der christlichen Ökonomie gebraucht.[22]

4. «*Im Herrn*»

Mit seiner jüngsten Studie hat F. Neugebauer sich das unleugbare Verdienst erworben, den Unterschied der Wendungen «in Christus» und «im

Herrn» deutlicher herausgestellt zu haben. Der Unterschied wurde schon von Werner Foerster festgestellt (1924): «Christos» gehört zum Heil und Leben der Gläubigen, «Kyrios» spricht von der Autorität und wird in Zusammenhang mit menschlichem Handeln benutzt, beim «Umsetzen des neuen Lebens in die Tat».[23] Auf seine Art war sich auch Werner Schmauch (1935) des Unterschieds bewußt.[24] Neugebauer faßt ihn kurz und bündig zusammen: «in Christus» und «im Herrn» stehen einander wie Indikativ und Imperativ gegenüber.[25] Er beschränkt «im Herrn» auf den ethischen Bereich, auf das Handeln des Menschen «als Geschöpf»: der Mensch als Mann und Frau, in seinem Umgang mit den Mitmenschen; der arbeitende Mensch; der Mensch, der Briefe schreibt, Gäste empfängt, sich freut usw.[26]

Mit Recht wird dazu kritisch bemerkt, es scheine unpassend, von einem natürlichen Tun («als Geschöpf») zu reden, als offenbare das Werk «im Herrn» nicht eine neue Wirklichkeit. Auch darf zwischen beiden Formeln keine Grenze errichtet werden, die keine Überschreitung mehr gestattet. Es gibt einen gewissen freien, unterschiedslosen Gebrauch der zwei Wendungen; vor allem kennt die Wendung «in Christus» nicht die Begrenzung, die beim Gebrauch der Formel «im Herrn» festzustellen ist.[27] Lehrreich ist jedenfalls die Streuung der beiden Formeln über die theologischen und paränetischen Abschnitte, wie Werner Kramer sie für die *homolegoumena* erforscht hat:

	theologisch	*paränetisch*
«in Christus»	16	2
«im Herrn»	–	7

Letztere Zahl wäre noch durch fünf Stellen zu ergänzen, die (in nichtparänetischen Texten) von konkreten Fragen handeln.[28] Mahnungen zur Freude, Einheit, Beharrlichkeit oder Stärke sowie die Aufmunterung Gäste zu empfangen benutzen die Wendung «im Herrn» mit dem Imperativ. Die Ermahnung selbst geschieht «im Herrn» (1 Thess 4,1; 2 Thess 3,12; Eph 4,17); ebenso die Arbeit der Verkündigung und Missionierung (1 Kor 9,12) mit ihren Erfolgen (2 Kor 2,12) und ihren Mühen (1 Kor 15,58; Röm 12,12). «Im Herrn» geschehen die Dienste in den Gemeinden (1 Kor 5,12; Kol 4,17) sowie die häuslichen Pflichten, «im Herrn» begrüßen sich die Christen untereinander.[29] Mit dem Titel *Kyrios* wird der verherrlichte Christus in seiner Herrschaft über die Christen bezeichnet, in seiner gegenwärtigen Beziehung zur Gemeinde und zum einzelnen. Er steht als Autorität hinter der apostolischen Autorität; er bestimmt alle Lebensäußerungen der Christen.

5. «*Christus in uns*»

Zunächst ist festzustellen, daß die sogen. *Korrespondenzformel* nur selten vorkommt und nirgendwo in der reinen Wechselform, die man bei Paulus voraussetzen möchte, wenn man mit den johanneischen Formulierungen vertraut ist. Zudem können die einzelnen Texte, die man für eine mystische Erklärung heranzieht (Röm 8,10; 2 Kor 13,5; Gal 2,20; 4,19; Eph 3,17; Kol 1,27), nicht auf einen Nenner gebracht werden. Drei Texte erscheinen in der zweiten Person Mehrzahl: Christus in euch (*en hymin*). Paulus richtet sich an die Gemeinde; die Wendung hat eine kirchliche Bedeutung («unter euch»).[30]

Gal 4,19: «Meine Kinder, noch einmal leide ich um euch Geburtswehen, bis Christus in euch zum Leben geformt ist.» Nicht die Einwohnung in den Herzen der einzelnen Christen hat Paulus vor Augen, sondern die Existenz der christlichen Kirchen Galatiens, die er gegründet hat (er benutzt sowohl das Bild von der Mutter wie vom Vater) und die jetzt, von falscher Lehre und durch Abfall vom einen Evangelium bedroht, sozusagen von neuem gegründet werden mußten.

2 Kor 13,5: «Ihr könnt doch von euch selbst bezeugen, daß Jesus Christus in euch ist?» Antwort des Paulus an die Korinther, die einen Beweis dafür verlangen, daß Christus durch Paulus spricht: Erforscht euch selbst, ob ihr im Glauben seid. In 2 Kor 12,20 zählte er auf, was er bei seinem Kommen anzutreffen fürchtet: Uneinigkeit, Eifersucht, Zank usw. Auch hier verdient die kirchliche Bedeutung («unter euch») den Vorzug.

Kol 1,27: Gott wollte kundtun, welch einen Reichtum von Herrlichkeit «für die Heiden dieses Geheimnis in sich birgt: Christus in euch, die Hoffnung auf Herrlichkeit». Die pneumatische Einwohnung in den Christen als Aussicht auf die zukünftige Herrlichkeit? Im Kontext geht es eher um die Bekehrung der Heiden, durch die der göttliche Heilsplan in Erfüllung geht: Christus, durch die Predigt zu ihnen gebracht.

Ein anderer Text erscheint in der ersten Person Einzahl. Daß Paulus dort über seine persönliche Erfahrung spricht, scheint nahezuliegen. Es geht um das bekannte Wort aus Gal 2,20: «Christus lebt in mir.» Aber auch hier muß das Wort im Zusammenhang des Briefes gelesen werden. In Gal 2,15–17 wird das Thema «gerechtfertigt nicht

durch das Gesetz, sondern durch den Glauben» in der Mehrzahlform behandelt. Wenn er bei der Argumentation in Vers 18 und 19–20 zur Ichform übergeht, ist dieses «ich» unpersönlich oder überpersönlich; die Stelle bringt Aussagen, die für jeden Christen gelten. Ich zitiere: «Durch das Gesetz bin ich für das Gesetz gestorben, um für Gott zu leben. Mit Christus bin ich gekreuzigt. Und doch lebe ich, nicht mehr ich selbst, Christus lebt in mir. Mein irdisches Leben, das ich jetzt lebe, lebe ich im Glauben an Gottes Sohn, der mich liebgehabt hat und sich selbst überliefert hat» (Gal 2,19–20). Es ist mehr die Sprache der theologischen Beweisführung als die der mystischen Erfahrung. Paulus schließt: «Käme die Rechtfertigung durch das Gesetz, dann wäre der Tod Christi umsonst gewesen» (Gal 2,21). Der Christus ist immer der personale Christus, und auch der Christ verliert seine Personalität nicht: Er ist gerechtfertigt durch den Glauben, er lebt im Glauben an Christus: ein Leben für Gott, Christi Leben in ihm. Diese Auswirkung einer Vereinigung mit Christi Tod und Auferstehung kann man im Lichte von Röm 6 lesen, aber wir bleiben den Gedanken des Paulus vielleicht näher, wenn wir hier noch nicht von einer pneumatischen Christusgemeinschaft durch das Sakrament der Taufe reden.

Viel deutlicher ist der Text bei Röm 8,9–11: «*9*. Aber ihr seid nicht in der Gewalt des Fleisches, sondern im Geiste, weil der Geist Gottes in euch wohnt. Wenn jemand den Geist Christi nicht hat, dann gehört er ihm nicht. *10*. Wenn Christus in euch ist, ist euer Leib zwar tot durch die Sünde, aber euer Geist ist Leben durch die Rechtfertigung. *11*. Wenn aber der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, so wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber zum Leben auferwecken durch seinen Geist, der in euch wohnt.» – Bis zu dreimal wird der Gedanke wiederholt: Der Geist Gottes wohnt in euch (Vers 9a, 11a, 11b), und die Einwohnung bedeutet Rechtfertigung und Leben. Synonyma sind: «den Geist Christi haben» und «Christus in euch». Denselben Parallelismus kann man in Eph 3,16–17 festzustellen: «Daß ihr durch seinen Geist mit Kraft innerlich stark werdet, daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne!» Die Einwohnung Christi ist an die Einwohnung des Geistes gebunden; er wird der Geist Christi genannt, bleibt aber trotzdem der Geist Gottes. Mit Recht sieht man im *pneuma* den Schlüsselbegriff der paulinischen Theologie. Der Geist verbindet den Menschen mit Christus, und in Christus ist der Geist das Band mit Gott. «Gott hat in unsre Herzen den Geist seines Sohnes gesandt, der ruft: Abba, Vater!» (Gal 4,6).[31]

6. «In Christus»

Hier ist nicht Raum genug, um im Rahmen dieses Berichts eine differenziertere Untersuchung über die Formel «in Christus» vorzulegen. Man könnte erwarten, daß dabei zwischen Epheser- und Kolosserbrief und den großen Briefen unterschieden wird. Es ist tatsächlich so, daß in bestimmten Passagen des Epheserbriefes die Wendung fast liturgisch geworden ist. Trotzdem will ich dazu die Feststellung von Ernst Percy zitieren, der die Idee, die mit der Formel «in Christus» verbunden ist, zum auffallendsten Übereinstimmungspunkt mit den sogen. echten Briefen rechnet.[32] Eine andere Feststellung ist die von John A. Allan: Im Epheserbrief ist die Wendung «in Christus» die Formel für Gottes Handeln durch Christus geworden.[33] Man kann sich fragen, ob nicht auch in den großen Briefen dieser Gedanke zuerst mit der Formel «in Christus» ausgedrückt wird und also die Behauptung von Percy aufrechterhalten werden kann.

Für Neugebauer gibt die Präposition *en* eine adverbiale Umstandsbestimmung, und zwar eine zeitliche: bestimmt durch. In einer solchen «historischen» Erklärung wird der Name, der auf die Präposition folgt, bestimmend für die Bedeutung. Wir erwähnten schon den Unterschied zwischen *Kyrios* und *Christos*. Den Gebrauch der Formel «in Christus (Jesus)» gruppiert er wie folgt: In Zusammenhang mit Heilsbegriffen, in Zusammenhang mit der Ekklesia und schließlich in Zusammenhang mit den Aposteln.[34] Wohlbegründet führt W. Kramer den Einwand an, daß die dritte Gruppierung lediglich eine fiktive Einheit ist. Zwar betrifft die Formel einige Male den Apostel und sein Werk, aber er ist dann auch der Autor der Briefe.[35]

Die Umschreibung von Neugebauer «bestimmt durch den Umstand, daß Jesus Christus gestorben und auferstanden ist», scheint ihm den Sinn der Wendung gut wiederzugeben, wo Gott als handelndes Subjekt auftritt. Die göttliche Heilsgabe wird mit Art des göttlichen Schenkens durch die Wendung «in Christus Jesus» charakterisiert. Der christologische Name «Christos (Jesus)» und Gott als handelndes Subjekt geben der Wendung eine strukturelle Verwandtschaft mit der ältesten *pistis*-Formel (Gott hat ihn auferweckt).

Bouttier sucht seinerseits einen Anknüpfungspunkt im Glaubensbekenntnis «Jesus Christus ist

der Kyrios». «Im Herrn» war vielleicht die älteste Form, und aus einer ekklesiologischen Anwendung in 1 Thess wird der Gebrauch soteriologisch, um dann in den christologischen Texten des Galater- und Römerbriefes einen Höhepunkt zu erreichen.

In einer weiteren Studie hoffen wir dieser Formel eine ausführlichere Untersuchung widmen zu können. Zum Abschluß kann hier gesagt werden, daß neuere Autoren für gewöhnlich höchstens von «formelhafter Wendung» sprechen und mehr auf die Titel *Christos* (*Jesus*) und *Kyrios* achten, statt sich durch den bestimmten Sinn einer Präposition leiten zu lassen, und sie aufgrund des spezifischen Zusammenhangs auf eine größere Variationsbreite im Gebrauch schließen. Dabei wird vor allem der instrumentale Sinn wichtig, und so wird auch die christologische Bedeutung wieder näher an die ursprüngliche Tragweite herangebracht.

[1] A. Deißmann, Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu» (Marburg 1892); ders., Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze (Tübingen 1911, [2]1925) 107–124, 254–258.

[2] W. Grossouw, In Christus. Schets van een theologie van St. Paulus (Utrecht 1946, [2]1948) 67.

[3] Später sieht er in der Septuaginta allerdings einen Anlaß: den Gebrauch in mystischem Sinne von «in Gott» und «im Herrn». (Paulus 116).

[4] Seine ganze Erklärung geht von der Frage aus: Wie würde ein griechischsprechender Leser das *en* auffassen? (Die neutestamentliche Formel 79).

[5] Die neutestamentliche Formel 130–131.

[6] A. Deißmann, Paulus 126–127; vgl. O. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs: Neutestamentliche Forschungen I/2 (Gütersloh 1924).

[7] Zur älteren Literatur siehe das Werk von A. Wikenhauser (Anm 11) und A. Deißmann, Paulus 111 (Anm. 1); A. Oepke, *en:* Theol. Wörterbuch NT 2 (1935) 534.

[8] F. Neugebauer, In Christus. *EN XPIΣTΩI.* Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis (Göttingen 1961) = Dissertation Halle 1957; ders., Das paulinische «In Christo»: New Testm. Studies 4 (1957/58) 124–138.

[9] M. Bouttier, En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes = Études Hist. Phil. Relig. 54 (Paris 1962).

[10] In Christus 25 bzw. En Christ 8–10.

[11] A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus = Bibl. Zeitfragen 12/8–10 (Münster 1928); in zweiter Auflage unter dem Titel Die Christusmystik des Apostels Paulus (Freiburg Br. 1956).

[12] Die zweite Auflage bringt mehrere Korrekturen, durch die die Auffassung des Autors konsequenter herausgestellt wird: Es ist keine Rede mehr vom Pneuma-Element, «im Geiste» und «in Christus» werden nicht mehr gleichgesetzt, sondern in ihrer Eigenart untersucht, und es wird klar hervorgehoben, daß die Vorstellung des Paulus nicht räumlich, sondern dynamisch zu denken ist (28, 30, 56).

[13] L. Cerfaux, La Théologie de l'Église suivant saint Paul = Unam Sanctam 10 (Paris 1942) 169–184; dritte Auflage = Unam Sanctam 54 (1965) 179–194; ders., Le Christ dans la théologie de saint Paul = Lectio Divina 6 (Paris 1951) 243–255; ders., Le Chrétien dans la théologie paulinienne = Lectio Divina 33 (Paris 1962) 324–342.

[14] Es ist verständlich, daß Cerfaux, Le Christ 247, den Artikel von Büchsel zustimmend zitiert, «In Christus» bei Paulus: Zeitschr. neutest. Wiss. 42 (1949) 141–158 (*en* nicht in lokalem Sinne, sondern instrumental, modal oder kausal, je nach Zusammenhang).

[15] Vgl. R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus = Münch. Theol. Studien I/1 (München 1950) 175–185.

[16] Z. B. Cerfaux, Le Chrétien 341.

[17] W. Thüsing, Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen = Neutest. Abhandl. NF 1 (Münster 1965).

[18] Die neutestamentl. Formel 85–87.

[19] A. Schettler, Die paulinische Formel «durch Christus» (Tübingen 1907).

[20] (a) Röm 2,29; 8,9; Eph 2,22; 3,5; 5,18; Kol 1,8; 1 Tim 3,16; (b) Röm 9,1; 14,17; 15,16; 1 Kor 12,3b; 2 Kor 6,6; 1 Thess 1,5; (c) 1 Kor 12,9b; 12,13; Eph 2,18; Phil 1,27; (d) 1 Kor 12,9a; (e) 1 Kor 12,3a; (f) 1 Kor 6,11; (g) Eph 4,30.

[21] Obwohl die Liste Deißmanns nicht ohne Kritik übernommen wird, betonen alle Autoren die Parallelität; vgl. Wikenhauser, Christusmystik 50, vgl. 30; Cerfaux, Le Christ 218, 220.

[22] So kann man von der Sphäre des Geistes sprechen, von der Sphäre des Heils. «In Christus» verweist dann mehr auf den objektiven Heilszustand, «im Geiste» auf das ethische Leben des Christen. Es ist eine Feststellung von Ernst Percy, Der Leib Christi (*Σῶμα Χριστοῦ*) in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena = Lunds Univ. Årsskr. I/38,1 (Lund 1942) 18–22. Sie wurde von vielen übernommen. Siehe A. Wikenhauser, Christusmystik 30; M. Bouttier, En Christ 61–69; F. Gerritzen, Le sens et l'origine de l'*EN XPIΣTΩI* paulinienne: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, Bd. 2 = Anal. Bibl. 18 (Rom 1963) 323–331, bes. 328.

[23] W. Foerster, Herr ist Jesus = Neutest. Forschungen I/1 (Gütersloh 1924).

[24] W. Schmauch, In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus = Neutest. Forschungen I/9 (Gütersloh 1935). Als Schüler Lohmeyers erklärt er die Formel aus dem Gegensatz zu *en nomôi* (Gesetz) und unterscheidet «in Christus Jesus – in Christus – im Herrn».

[25] In Christus 130–149, bes. 149.

[26] In Christus 133–134.

[27] Vgl. M. Bouttier, En Christ 54–61. Das einfache «im Herrn» 41mal; ergänzt durch «Jesus» in 1 Thess 4,1; Röm 14,14; Phil 2,19 und Eph 2,19; mit «Jesus Christus» in 1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1 und 3,12; im ganzen: 48mal (d.i. etwa ein Drittel der Wendungen «in Christus» u.a.).

[28] W. Kramer, Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden = Abh. Theol. A. N. T. 44 (Zürich/Stuttgart 1963) 176–179, vgl. 140 und 176.

[29] Überzeugt sein, vertrauen, hoffen «in den Herrn» (Röm 14, 14; 2 Thess 3,4; Gal 5,10; Phil 2,24; 2,13), vielleicht unter Einfluß der Septuaginta; vgl. schon H. Böhlig, *'Εν κυρίῳ*: Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici dargebracht = Untersuchungen 3 NT 6 (Leipzig 1914) 170–175 (im Geiste Deißmanns und Boussets).

[30] Vgl. M. Bouttier, En Christ 80–82.

[31] Für weitere Gesichtspunkte verweisen wir noch einmal auf das Werk von W. Thüsing über die Theozentrik bei Paulus (s. Anm. 17) 151–163 u.a.

[32] E. Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe (Lund 1946) 231 (vgl. «Das *ἐν Χριστῷ* im Epheserbrief und in der nachpaulinischen Literatur» 288–298).

[33] J. A. Allan, The «In Christ» Formula in Ephesians: New Test. Studies 5 (1958/59) 54–62.

[34] In Christus 65–130.

[35] Christos 133–144.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRANZ NEIRYNCK

geboren am 15. Mai 1927 in Wingene (Belgien), 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Brügge und an der Universität Löwen. Er ist Lizentiat in biblischen Sprachen und Doktor der Theologie, seit 1968 Professor und Dekan der flämischen Abteilung der Theologischen Fakultät der Universität Löwen.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Nimmt die Bedeutung der Heiligen Schrift ab?

Die Frage, die über dieser Dokumentation als Titel steht, spricht eine Hypothese aus. Eine Vielfalt von Tatsachen (in allen Kirchen!) weist darauf hin, daß sich die Stellung, welche die Schrift im Tun dieser Kirchen einnimmt, nach und nach ändert. Dieser Wandel braucht nicht schlechthin auf abnehmende Bedeutung der Schrift hinzuweisen. Der erste Eindruck jedoch, den dieser Wandel auf den Außenstehenden macht, ist der einer abnehmenden Bedeutung, weil er sieht, daß andere Probleme (z. B. das Aggiornamento und die Entwicklungshilfe) in den Weltkonferenzen der Kirchen einen stets breiteren Platz zugewiesen bekommen als die Schrift. Eindeutig ist das der Fall bei den Katholiken seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil[1] und bei den protestantischen Kirchen seit Uppsala.[2] Wohin diese Veränderungen führen, ist vorläufig nicht abzusehen. Es schien uns deshalb gut, Fakten, die klar auf eine Veränderung hinweisen, zu sammeln und zu fragen, welche Gründe Autoren unserer Zeit für diese ins Auge springende Tatsache anführen und ob für all das schon eine vorläufige Bewertung gegeben werden kann. Es ist selbstverständlich, daß sich diese Fakten nicht in allen Ländern gleichermaßen aufdrängen oder daß sie überall zur gleichen Zeit auftauchen. Das Interesse für die Bibel ist z. B. in den Ländern deutscher Sprache älter als in Lateinamerika. Allerdings scheinen sich die Fakten auf einen Punkt hin zu entwickeln.

I. DIE TATSACHEN

Als erste Tatsache fällt auf, daß die Hochblüte des Interesses für die Bibel, von der man in letzter Zeit sprechen konnte, plötzlich nachzulassen scheint. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seit Uppsala scheint das Interesse für die Rolle der Schrift im Frömmigkeitsleben, in Theologie und im kirchlichen Leben abzunehmen, während bei manchen Sekten (wie bei den Zeugen Jehovas und einigen streng fundamentalistisch orientierten Gruppen) die ausschließliche Ausrichtung auf die Heilige Schrift immer noch zuzunehmen scheint.

F. D. Coggan gab in Uppsala eine Übersicht über den geschäftlichen Stand der Bibelgesellschaften; trotz allem Optimismus scheinen sie tatsächlich zurückzugehen. Seit ihrer Gründung[3] zeigten diese Bibelgesellschaften wachsende Tendenz, sowohl bei Protestanten wie Katholiken. Ihre Arbeit in der Mission wurde sehr hoch geschätzt. Regelmäßig erschienen triumphalistisch anmutende Übersichten, die verkündigten, daß die Schrift das am meisten übersetzte und am meisten gelesene Buch sei.[4] Da das nun nicht mehr im selben Maße der Fall ist, könnte man an eine normale Bedürfnisstillung denken, wenn man nicht gleichzeitig feststellen müßte, daß mit einem neuen Verständnis des Sendungsauftrages bei den Kirchen[5] der Vorrang der Schriftverbreitung in der Sprache der zu missionierenden Völker für Aufgaben Platz gemacht hat, die von den Kirchen, z. B. im Anschluß an Projekte der Vereinten Nationen, für dringender angesehen wurden: Entwicklungshilfe, Bekämpfung der Rassendiskriminierung, Arbeit am Friedenswerk. Auch die Bibelgruppen, die nach einem schüchternen Beginn nach dem Ersten Weltkrieg vor allem in deutschen Landen seit dem Zweiten Weltkrieg überall wie Pilze aus dem Boden schossen, zusammen mit Bibelkursen, populären Zeitschriften über die Bibel als Quell des Lebens[6] usw., sehen, wie heute das Interesse für ihre Aufgaben gewaltig schwindet. Auch hier könnte man wiederum an eine naheliegende Ursache denken: an die Verschiebung in unserer Kultur, die sich von einer Lesekultur zu einer audiovisuellen Kultur wandelt – ein Prozeß, der durch die Ausweitung der Kommunikationsmittel stark gefördert wurde. Diese Verschiebung hat sicherlich auf die tatsächliche Abnahme der Bibellektüre Einfluß gehabt. Sie ist aber nicht die einzige Ursache; denn z. B. auch das Interesse für Filme über die Bibel, die «die größte Geschichte erzählen, die je geschrieben wurde» und die also diese Geschichte mit den modernen Massenmedien sichtbar machen – oft ohne Gespür für den eigentlich religiösen Sinn dieser Erzählung – nahm in einem wenigstens für Filmproduzenten erschreckenden Maße (man denke z. B. an den Mißerfolg von Pasolini) ab. Die von Guardini[7] angestoßene liturgische Erneuerung ging von Anfang an mit einem erneuerten Interesse für die Schrift parallel. Mit der Liturgiefeier wurde eine kursorische Lesung der Schrift verbunden;[8] bei den heutigen liturgischen Experimenten bemerkt man eine Tendenz, die Schriftlesung durch andere Lektüre zu ersetzen oder sie mit anderer Lektüre zu mischen. Das ist offenbar praktisch

eine Anerkennung der Ersetzbarkeit der Schrift und eine Illustration des auffälligen Phänomens, daß die größten christlichen Denominationen ihren Weg immer mehr durch andere Faktoren als die Schrift mitbestimmen lassen: Die Agenden der Kirchen werden durch die brennenden Ereignisse unserer Gesellschaft angeheizt. Auch im theologischen Betrieb, wo Situation und konkretes Leben mit ihren aktuellen Problemen zu einem *locus theologicus* wurden, nahm das Interesse für die *dicta probantia* aus der Schrift fast selbstverständlich ab. Für die protestantische Theologie wies Pannenberg[9] ausdrücklich auf diese Tendenz hin, als er behauptete, daß die Theologie nicht bei ihrem eigenen Objekt geblieben sei: dem universalen Gott als Schöpfer von allem, und daß sie sich auf eine Reflexion über den Gott der Offenbarung einschränken ließ. Diese Selbstbeschränkung hat sich in der protestantischen Theologie mehr oder weniger selbstverständlich ergeben. Diese Theologie verstand sich selbst als positive Wissenschaft von der Offenbarung. Dazu merkt Pannenberg an, daß diese Position immer weniger haltbar erscheint, gerade durch die Art und Weise, wie die Schrift selbst unter die Kritik der historischen Wissenschaften geraten ist. Eine neuere Kontroverse zwischen Rahner und Lohfink[10] über den Ort der Schrift in der theologischen Bildung weist in ähnliche Richtung. Es bleibt aber nicht bei der theoretischen Betrachtung über die Methode. Wer z. B. heute einen Artikel über den Ort der Frau im Amt oder über das sich erneuernde Priesterbild liest, wird bemerken, daß die Aussagen über die Ämter, die im Alten und Neuen Testament erscheinen, nicht die einzigen Normen sind, die für die theologische Argumentation herangezogen werden. Auch die gesellschaftlichen Faktoren, durch die die Ämter in der Gesellschaft (die «geistlichen» Ämter) hervorgerufen werden, sprechen in der theologischen Argumentation mit. Ähnliches tritt auch bei der theologischen Durchdenkung der Kirchenstrukturen auf, und keineswegs nur bei westeuropäischen Autoren.[11] Das alles sind nicht nur Fragen, die die «Fachidioten» angehen. Fragt man z. B. wohlwollende jüngere Leute nach der Bedeutung der Schrift für ihre Auffassungen und ihr praktisches Handeln, stößt man bei ihnen auf eine gewisse Nüchternheit gegenüber der Schrift. Auch hier liegt wieder die Erklärung nah, daß sich die junge Generation von einem neuen Verständnishorizont her mit falschen Fragen an die Schrift wendet. Aber dann kommt man doch auch, und wäre es auch (wie so oft bei dieser Materie) auf unausgesprochene Weise, an einen der wirklichen Gründe, warum die Schrift an Bedeutung einzubüßen scheint: Man überfragt die Schrift; man hat offenbar mehr brennende Fragen als die, auf welche die Schrift eine Antwort geben will. Daneben hört man auch andere Vorwürfe: Die Schrift arbeitet dem Kolonialismus in die Hand; sie fördert die Verfremdung des Menschen, indem sie auch jetzt noch als Machtmittel oder als politisches Mittel manipuliert wird;[12] sie ist vor allem in den Augen jüngerer Menschen antifeministisch; sie bietet nicht genügend exakte Methoden an, um das Leben zu vermenschlichen; sie ist zu autoritär und erkennt nicht die Werte der anderen heiligen Bücher in den großen Religionen der Menschheit an; sie gibt offenbar keine Lösung, kann keine Lösung geben für *brennende* Probleme der Gegenwart (z. B. Rassendiskriminierung) und ist zu sehr an der Vergangenheit orientiert, um noch für die Zukunft Licht geben zu können.

Auch die Methoden der modernen Katechese wollen den Katecheten nicht in erster Linie mit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Geschichte konfrontieren; sie gehen mehr von der konkreten Situation aus, in der sich der Katechet, das Kind oder der Erwachsene hier und jetzt bewegt, um einen Bewußtwerdungsprozeß in Gang zu bringen, der erst in letzter Linie auf die biblische Botschaft gerichtet ist.[13] Je weniger selbstverständlich die Bedeutung einer Sache ist, desto mehr muß die Aufmerksamkeit auf sie gerichtet werden. So kommt es, daß die Bedeutsamkeit der Schrift einerseits offenbar abnimmt und anderseits auf die interessierten Christen eine Flut von Literatur über die Wichtigkeit, die Autorität und Bedeutung der Schrift zuströmt.[14] Selbstverständlich ist diese Literatur so fachlich, daß der Laie ihr gegenüber oft ratlos ist, abgesehen davon, daß bei vielen die Lesung derartiger wissenschaftlicher Studien die Lesung der Schrift selbst ersetzt;[15] man liest *über* die Schrift, aber liest nicht die Schrift selbst.

Obwohl viele Autoren die abnehmende Bedeutung der Schrift nicht ausdrücklich betonen, sondern taktisch verdecken, gibt es andere, die nach den Ursachen dieser abnehmenden Bedeutung fragen. Mit Recht weisen sie darauf hin, daß es bei diesem Phänomen nicht um die objektive Wichtigkeit der Schrift geht, sondern um Faktoren, die nicht durch die Schrift, sondern durch die Kultur bestimmt werden, in der wir leben. Außerdem werden auch andere Ursachen aufgezeigt. Darüber eine Übersicht zu geben, ist die Hauptabsicht dieser Dokumentation. Da gibt es zunächst eine Reihe Kultur-

faktoren, die auch die Bedeutsamkeit der Schrift relativieren, wie sie auch die Relativität von allem gezeigt haben, was sakral oder absolut zu sein beanspruchte. Daneben gibt es aber auch Faktoren, die aus der sich wandelnden Auffassung von einer für die Bedeutung der Schrift so wichtigen Kategorie wie «Autorität» hervorgehen. Wenn sich die Auffassung von Autorität im allgemeinen gewandelt hat, muß das auch auf die Autorität der Schrift seine Rückwirkung haben. Obwohl Wichtigkeit und Autorität der Schrift nicht gleichgesetzt werden können, hing die außerordentliche Bedeutung, die die Kirchen der Schrift zuerkannten, trotzdem größtenteils mit der außerordentlichen und absoluten Autorität zusammen, die sie «dem Buch der Bücher» zuerkannten. Schließlich gibt es auch Faktoren, die in der Schrift selbst begründet liegen und die Abnahme ihrer Bedeutsamkeit begreiflich machen. Bei jeder dieser drei Arten von Ursachen möchten wir die Auffassungen aus der am leichtesten zugänglichen Literatur wiedergeben, ohne daß wir behaupten oder den Anspruch erheben wollen, erschöpfende Auskunft zu geben; wohl aber meinen wir so eine zusammenfassende Orientierung geben zu können. In einem letzten Abschnitt dieser Dokumentation werden wir die positiven Folgen einer solchen abnehmenden Bedeutsamkeit werten.

II. DIE URSACHEN

1. Allgemeine Gründe

Das oben erwähnte Phänomen, daß die tatsächliche Bedeutung der Schrift im Rahmen des aktiven Handelns der Kirche zurückgeht, kann nicht mit der Bemerkung abgetan werden, damit werde nun deutlich, daß die Hausse, welche die Bibelkultur nach dem Kriege gehabt habe, nur ein Strohfeuer gewesen sei, das notwendigerweise schnell verlöschen mußte. Es geht hier um mehr als eine oberflächliche Modeerscheinung.

Zunächst kann man darauf hinweisen, daß auch im Bewußtsein der Gläubigen *das* Buch tatsächlich eine Sammlung sehr unterschiedlicher Bücher ist, die aus verschiedenen alten, heute vergangenen Kulturperioden stammen.[16] Ein derartiges Buch erhält dann unvermeidlich die Bewertung, die die moderne Kultur allem Alten entgegenbringt. Man ist von der Zukunft so fasziniert und von der Vergangenheit so ernüchtert, daß man allem, was aus früheren Kulturen auf uns gekommen ist – mag es manchmal auch an sich noch so wertvoll sein[17] – mißtrauisch gegenübersteht. Das gilt für klassische Autoren wie z. B. Homer und Tacitus; das gilt für die klassische Universität, für die klassischen Demokratiemodelle; es gilt auch für das alte Buch, das wir die Schrift oder die Bibel nennen.

Daneben läßt die allgemeine Entsakralisierungstendenz auch den sakralen Charakter der Schrift nicht unangetastet. Warum – so fragt man sich – ist die Schrift *das* Buch? Warum ist sie nicht *ein* wertvolles Buch unter anderen, das seine Autorität aus dem hat, was es inhaltlich zu bieten vermag? Das ist heute keine rhetorische Frage mehr, die mit einer apologetischen Antwort abgetan werden kann. Historisch weiß man, wie es kam, daß die Schrift im abendländischen Bildungsprozeß, abgesehen von ihrer formenden Kraft, eine bevorzugte Stellung eingenommen hat. Als das Christentum in der abendländischen Gesellschaft als Religion erlaubt wurde («Konstantinische Wende») und später Staatsreligion wurde, trat es damit in eine rhetorische Kultur ein. Diese Kultur wurde christlich u. a. dadurch, daß die klassischen Autoren, aus denen der Redner schöpfte, durch die Schrift ersetzt wurden. Bis ins Mittelalter war die Schrift nicht nur *das* Buch, sondern für viele der denkenden Elite das einzige Buch. Chenu[18] hat darauf aufmerksam gemacht, daß man damit die Schrift zu einseitig als Wahrheitsquelle zu verstehen begann. Mit allen Wahrheitsfragen, aber auch mit allen politischen Problemen, die innerhalb dieser religiösen Kultur auftauchten, wandte sich die Intelligenz an die Schrift. Nach dem Zusammenbruch des Weströmischen Reiches war die Bibel nicht nur die Nachfolgerin der klassischen Autoren geworden; sie wurde auch das Handbuch der Theokratie: die politischen Ämter wie Kaisertum und Königtum werden auf Grund der Schrift sakralisiert.[19] Durch die Reformation und die Erfindung der Buchdruckerkunst werden diese Auffassungen popularisiert, obwohl die Schrift hier schon eindeutig innerhalb des Rahmens anderer Ziele, die nicht rein religiös sind, manipuliert wird: im Rahmen politischer Ziele und zur Aufrechterhaltung der imaginären Welt der Renaissancepäpste und der einen Wahrheit. In einer früheren Nummer dieser Zeitschrift hat Dussel gezeigt, wie sich trotz dieses Gebrauchs der Bibel die Autonomie der verschiedenen Wissenschaften langsam durchsetzte.[20] Mit der Aufklärung kommen die erstarrten Fronten wieder in Bewegung: Der Anspruch auf universale Wahrheit, die die Kirchen zu besitzen behaupten, wird von Menschen wie Lessing[21] bestritten: Das

Sakrale der Kirchenstrukturen und ihr Absolutheitscharakter werden angezweifelt. Mit der literarhistorischen Kritik wird auf die Schrift eine wissenschaftliche Methode angewandt, die auch beim Studium anderer alter Autoren und ihrer Schriften angewandt wird. Durch diese wissenschaftliche Behandlung wird die Schrift als ein Buch unter Büchern behandelt; das mußte natürlich den sakralen Charakter der Schrift antasten: Die klarere Einsicht in ihren Werdegang, ihre Geschichtlichkeit, in die Pluriformität ihrer Lehre, das Entstehen des Kanon usw. bestärkten das Bewußtsein, daß die Schrift eine historisch bedingte Entwicklungsgeschichte hinter sich hat und man im Verstehen der Schrift ebenfalls durch die eigene Kultur bedingt wird. Trotz wiederbelebtem Interesse für die Schrift seit der Romantik und der katholischen Tübinger Schule[22] ist der sakrale Charakter der Bibel heute so sehr relativiert, daß – wenn man neben der Schrift auch die Tradition als Offenbarungsquelle nennt – man unter Tradition faktisch die ganze religiöse Kultur versteht. Seit 1848 ziehen die Kirchen sich gegenüber der Welt und ihrer wachsenden Autonomie auf ihre eigenen Stellungen zurück und lassen die Schrift so an ihrem isolierten Dasein teilnehmen. Die Schrift wird ein Buch der Kirchen; die Verminderung des Ansehens der Kirchen überträgt sich automatisch auf das Ansehen der Schrift, weil sich die Kirchen zu sehr mit der Schrift identifizieren. Versuche der Kirchen, wieder an die moderne Kultur Anschluß zu bekommen (Modernismus, dialektische Theologie, Entmythologisierung, Dialog mit dem Marxismus, positive Bewertung anderer Religionen, das Aggiornamento des Zweiten Vatikanischen Konzils) sind Größen, die auf die seit langem so selbstverständliche Bedeutung der Schrift ihre Schatten werfen.

Des öfteren wird behauptet, die Überzeugung von der menschlichen Wirklichkeit als geschichtlicher Wirklichkeit habe den größten Mentalitätswandel unserer Zeit hervorgebracht: Indem der Mensch an der Zukunft arbeitet, realisiert er sich selbst. In der Schrift wird eine Heilsgeschichte erzählt, die durch Tausende von Jahren von der heutigen Geschichte getrennt ist. Natürlich galt das auch für Augustinus, für Luther, für Bossuet. Diesen Abstand zu überbrücken wird aber heute durch das lebendige Bewußtsein des modernen Menschen, ein geschichtliches Wesen zu sein, notwendiger. Die Hermeneutik sucht diesen Abstand zu überbrücken. Aber kann man auch so weit kommen, daß sich unser Verständnishorizont und der Verständnishorizont der Autoren der heiligen Bücher decken, ohne daß einer der beiden Verständnishorizonte aufgehoben wird? Gadamer hält das für möglich.[23] Für ihn erhält die Schrift dann einen neuen authentischen Sinn. Aber es bleibt noch das Problem, wie uns diese Partikulargeschichte so vieler Jahrhunderte etwas über das sagt, was Pannenberg «Universalgeschichte» nennt.[24] Wie ist die Geschichte, die wir machen, trotzdem Heilsgeschichte, die vom universalen Gott gemacht wird? Wie ist die Heilsgeschichte, die uns die Schrift anbietet, für diese Universalgeschichte unentbehrlich, ohne daß anderseits die Autonomie der Geschichte, die wir jetzt machen, angetastet wird? Alles Fragen, mit denen Autoren von heute konfrontiert werden und auf die Pannenberg eine positive Antwort gibt.[25] Aber in diesen Überlegungen und auch im Lebensgefühl des modernen Gläubigen ist *die* Geschichte für die Zukunft nicht mehr in *dem* Buch vorgegeben; die wirkliche Geschichte liegt noch vor uns. Ein Buch wie die Bibel wird somit vom modernen Leser anders gelesen, und das Buch besteht als Buch nur, insofern es heute gelesen wird; der Leser und seine Zukunft wird wichtiger als das Buch. Der heutige Leser kann offenbar in diesem Buch kaum ein endgültiges oder vorgegebenes Modell der Geschichte sehen, wohl aber wird er bereit sein, es als Inspiration anzunehmen, soweit es dazu geeignet erscheint; die Autorität des heute lebenden Menschen überwiegt, zu Recht oder zu Unrecht; jedenfalls ist sie ein Faktor, der bei der Bewertung der Bedeutsamkeit der Schrift mitspielt. Das Schriftwort «Zu den Alten ist gesagt worden..., aber ich sage euch...» scheint dann die Wichtigkeit der Aktualität zu unterstreichen; es ist verlockend, sich mit diesem «exemplarischen» Ich literarisch zu identifizieren. In dieser Lage wird das Dreiecksverhältnis «Schrift – unentbehrliche Interpretation – moderner Leser» ein Hindernis für die unmittelbare Bedeutsamkeit der Schrift selbst.[26] Aber auch das ist eine Schwierigkeit für jedes alte Buch und für jeden klassischen Autor, an der die Schrift automatisch teilnimmt.

2. Die Autoritätskrise

Zum großen Teil hing die Bedeutsamkeit der Schrift an der absoluten Autorität, die ihr zuerkannt wurde. Wo diese Autorität fraglich wird, wird von selbst auch die Bedeutsamkeit der Schrift wieder fraglich. Man müßte hier allerdings unterscheiden

zwischen der Bedeutsamkeit der Schrift für den Glauben: als Wort *über* Gott, als Wort für das christliche Leben, und der Bedeutsamkeit, die der Schrift in Hinsicht auf die Kirchen zuerkannt wird: das Gotteswort, die feste Einrichtung.[27] Die Autoritätskrise, an der alles, was Autorität beansprucht, heute teilnimmt, tastet die Bedeutsamkeit der Schrift zumal im zweiten Sinne an; die Wichtigkeit der Schrift in ersterer Bedeutung kann durch die Autoritätskrise wachsen. Die sich wandelnde Auffassung von Autorität in unsrer Gesellschaft könnte man in großen Zügen etwa so skizzieren: In unsrer Gesellschaft ist die Autorität nicht mehr einer Würde, Herkunft oder einem Amt inhärent, sondern sie muß sich selbst durch Kenntnis schaffen; sie muß sich erweisen. Die Wissenschaften z. B. haben Autorität nicht, «weil der Lehrer es sagt», sondern weil sie sich in ihren Ergebnissen als wahr erweisen. Formale Autorität wird abgelehnt; vom Inhalt getragene Autorität wird akzeptiert.[28] Diese Auffassungen wirken auch weiter auf die Bewertung der Bedeutsamkeit der Schrift. Abgesehen von der formalen Behauptung, daß Gott der Autor der Schrift ist, weiß man beängstigend wenig von den eigentlichen Autoren der verschiedenen Bücher der Schrift.[29] Man neigt also dazu, die Autorität der Schrift von der Tatsache abhängig zu machen, ob sich die Schrift in unserer Zeit bewahrheitet. Für die pietistische Richtung, insbesondere für manche Sekten[30], ist das sogar die absolute Norm für die Autorität der Schrift: eine einseitige Anwendung des alten Prinzips der «Claritas» und der «Alleingenügsamkeit» der Schrift. Das kann zur subjektiven Norm werden, obwohl es nicht notwendig ist. Das andere Extrem ist die Bindung der Schriftautorität an das Lehramt. Marlé bemerkt, daß uns dieses Autoritätsmodell in einen gefährlichen Zirkel führt: Das Lehramt hat Autorität, weil es seine Existenz aus der Schrift ableitet; die Schrift ist bindend, weil und insoweit das Lehramt sie interpretiert.[31] Es ist erstaunlich, wie seit Luther die Interpretationskenntnis zugenommen hat, was die Bedeutsamkeit der Schrift vergrößert hat.[32] Auch hier also eine Autorität, die durch Kenntnis entsteht. Die von Bultmann eingeschlagene Richtung nämlich, daß die Schrift Autorität hat, wenn sie mich zum «Selbstverständnis» und zur «Existenzerhellung» führt, liegt zwar in derselben Richtung von Autoritätsauffassung, die ihre Kraft in der Bewahrheitung sucht, aber dieses Resultat ist offenbar zu schmal für eine wirkliche Autorität. Sie legt nämlich nahe, daß es um ein Verstehen geht, bei dem das Ich der wichtigste, wenn nicht sogar der einzige Gegenstand ist. Dann erhebt sich die Frage: Gibt es nicht weit mehr zu verstehen als das eigene Ich: das ganze Dasein der Dinge z. B., der ganze Gang der Dinge? Muß die Schrift, um sich wirklich als wahr zu erweisen, nicht auch zum Verstehen der Menschen führen, der Welt, der Geschichte, des Absoluten?[33] Führt die Lesung der Schrift nicht auch zu einer Identifikation mit den Personen und den Lebensmodellen, die in der Schrift zu Worte kommen, und fördert das nicht die religiöse Authentizität des modernen Lesers? In letzterem steht die Autorität der Schrift wieder unter Kritik der Psychoanalyse und der Ethik.[34] Auf anonyme Weise spielt die Autorität oft beständig mit. Schoonbrood[35] merkt an (u. E. nicht ganz zu Recht[36]), daß das Schweigen der Theologen über diese Frage der sich wandelnden Autorität der Schrift bezeichnend sei.

Noch auf andere Weise hat die sich wandelnde Auffassung von Autorität offenbar Einfluß auf die abnehmende Bedeutsamkeit der Schrift. Die Ergebnisse der historisch kritischen Exegese stellten den Leser vor eine Vielheit von Doktrinen in der Schrift; die Autorität der einen zusammenhängenden Lehre scheint angetastet zu sein. Man kann nicht mehr sagen: Die Schrift lehrt dies oder das. Chenu[37] zitiert übrigens einen mittelalterlichen Autor, der schon darauf hinweist, daß die einschichtige Lehrautorität der Schrift eine wächserne Nase sei, die man in verschiedene Richtungen biegen kann, was der niederländische Volksmund noch immer treffend durch das Sprichwort wiedergibt: Ieder ketter heeft zijn letter (Jeder Ketzer hat seinen eigenen Schriftbeweis). Hat die Schrift denn gar keine Autorität? Doch, aber nicht im Sinne objektiver Allgemeingültigkeit. Die Autorität der Schrift ist nicht die formelle Autorität eines lebendigen Objekts. Man darf sie nicht vom Glaubensleben isolieren, das sich um die lebendige Wirklichkeit Jesu konzentriert.[38] Soweit Jesus lebendig ist und er in der Praxis der Gemeinschaft wahr macht, daß er «der Weg, die Wahrheit und das Leben» ist, hat die Schrift Autorität. Ist das aber nicht wiederum ein neuer Zirkel? Jesus ist die Autorität, in der sich Schrift und Tradition ohne Unterlaß einander nähern. Aber daß Jesus *die* Autorität ist, wissen wir wiederum aus der Schrift. Der Zirkulus scheint ein nicht zu durchbrechender magischer Kreidekreis zu sein, wenn es auch von anderswoher Zugang zu Jesus gibt und dieser Jesus nun durch die Gemeinschaft die Schrift bewahrheitet.[39] Die Frage nach Jesus ist offenbar nicht nur eine exe-

getische oder geschichtliche Frage, sie ist auch eine Frage, die durch die Glaubenserfahrung des «Christus heute, gestern und morgen» beantwortet werden muß. Jedenfalls ist es für das heutige Bewußtsein des Gläubigen nicht mehr möglich, die Autorität der Bibel im Sinne Barths darzustellen: als absolutes Wort, das zum menschlichen Wort quer liegt, wodurch letzteres immer unter der Kritik des ersteren steht. In diesem Zusammenhang ist die Anmerkung bezeichnend, daß Barth niemals mit dem Theologen der religiösen Erfahrung, mit Schleiermacher, ganz ins Reine gekommen ist.[41] Autorität der Schrift und der menschlichen Autonomie können keine Konkurrenten sein. Mit Recht sagt Karl Rahner,[42] daß die Bejahung von zwei Instanzen (es geht dabei um Schrift und Tradition) religiös nicht vollziehbar ist. Letztlich gibt es *ein* Letztes, das die Autorität grundlegt, und das ist für das heutige Bewußtsein des Christen nicht die formale Autorität einer Institution, sondern die auf Inhalt beruhende Autorität des fortlebenden Herrn, zu dem sich auch seine Glaubensbrüder bekennen. Dieses Glaubensgemeinschaftselement kann in Zusammenhang mit der Autorität nicht als allgemeine Bestätigung einer individuellen Überzeugung verstanden werden, sondern als Bewußtwerdung, genährt von Dialog und Praxis, daß sich auch die andern in Freiheit an diesen Jesus gebunden wissen, der so seine Anforderungen wahr macht. So wird die Schriftautorität eine Autorität, die sich in Jesus und der mit ihm verbundenen Glaubensgemeinschaft bewahrheitet. Daß hier christliche Erfahrung und Glaubensfrömmigkeit eine wichtige Rolle spielen, ist klar: ebenso, daß in dieser Hinsicht in der heutigen Theologie ein großes Manko besteht. Dieses Manko kann aber nur durch ethische «Nachfolge» überwunden werden. Geschieht das nicht, wird die Autorität der Schrift auch weiterhin abnehmen; sie wird immer mehr ein Buch unter Büchern werden; dann werden diejenigen, die im Neuen Testament «die Lehrer des Weges» heißen (vgl. Apg 9,2 und 22,4), immer mehr «die Lehrer des Wortes» werden. Mit andern Worten: Die Autorität der Schrift fußt auf dem gegenwärtigen Jesus, der sich in der christlichen Praxis als wahr erweist. Auf diesem Wege kann die Schrift denn auch wieder über die Kirchen hinausgelangen und ihr isoliertes Dasein innerhalb der Kirchen durchbrechen. Aber dann wird erst die Dialektik zwischen dem «ressourcement» der Vorkriegszeit und dem nachkonziliaren «aggiornamento» zu einer wirklichen Synthese wachsen müssen.

3. Faktoren, die der Schrift inhärent sind

Die ungewöhnliche Art der Schrift schafft einige Faktoren, welche die Bedeutung der Schrift in unserer Zeit relativieren. Wir sehen hier ab von bestimmten Doktrinen wie z. B. der Verbalinspiration. Sie stellt für den Augenblick am allerwenigsten das Problem des Nichtverifizierbaren, wie übrigens auch jede andere Form von Fundamentalismus.[43] Aber eine besondere Inspiration gehört auch dann noch zur besonderen Art der Schrift. Man kann sie nicht reduzieren z. B. auf eine poetische oder eine religiöse Inspiration, die auch für andere Bücher gilt. Zwar wird die Theologie immer mehr von den Erkenntnissen der Sprachanalyse Gebrauch machen, um auf dem Wege über die Analogien dieser göttlichen Inspiration in anderen Schriften zu einer Inspiration zu gelangen, die der Offenbarung entspricht.[44] Auch der Inhalt der Berichte in der Schrift, ihr Wundercharakter z. B., relativiert für den modernen Menschen, wahrscheinlich nur vorläufig und zu Unrecht,[45] die Bedeutsamkeit der Schrift. Auch die Einsicht, daß die Schrift sich in erster Linie an andere Menschen richtete als uns, die wir jetzt leben, macht es für den heutigen Menschen leicht, sich der Autorität zu entziehen, die trotz dieser Tatsache von der Schrift ausgehen kann. Hier tritt die Wichtigkeit des fachkundigen Interpreten wahrhaft lebensgroß ins Licht, wie auch die Wichtigkeit für den zukünftigen Amtsträger, daß er sich die Kenntnisse zu eigen macht, um dieses an andere gerichtete Wort an die Jetztlebenden zu richten. Zahrnt,[46] der in seiner ersten Bibelarbeit auf dem Evangelischen Kirchentag in Stuttgart 1969 das Unverantwortliche der oben skizzierten Flucht («Es ist nicht zu uns gesprochen») ansprechen mußte, weist in anderm Zusammenhang darauf hin, daß das Problem der Geschichtlichkeit von den Kirchen nicht ernsthaft genug genommen werden kann. Wenn sie gegenwärtig ernsthaft der geistigen Schwäche und Unglaubwürdigkeit verdächtigt werden, hängt das zweifellos damit zusammen, daß sie sich dem Geschichtsproblem zwar nicht entziehen, aber sich doch im Letzten damit nicht ernsthaft genug befassen. Hinzu kommt eine Kommunikationsstörung, die die Bedeutsamkeit der Schrift bei den heutigen Gläubigen sicherlich nicht fördert und die etwa folgendes Modell zeigt: Die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Bibelexegese werden von den dazu befugten Instanzen in der Kirche nicht breit genug an die Gläubigen weitergegeben. Manche Kirchen ver-

hindern die Weitergabe sogar, als wäre das Evangelium der Exegeten ein anderes Evangelium als das der Kirche («Kein anderes Evangelium!»).[47] So erfahren die Gläubigen nichts von den wirklichen Ergebnissen der Exegese, bis sie von anderen, weniger geeigneten Stellen recht tendenziös über diese Ergebnisse aufgeklärt werden.[48] Der Schock, den das bei den Gläubigen verursacht, hebt das Vertrauen gegenüber den Kirchen zu einem Teil auf. Man sieht dann lediglich die Bedeutsamkeit, die die Kirchen der Schrift zu erkennen, nicht aber die der Schrift selbst innewohnende Bedeutung. Man hat manchmal den Eindruck, daß diejenigen, die die Schrift an die heute lebende Generation weitergeben, sich wie Postboten benehmen: Sie werfen die Briefe mit dem inspirierenden und wegweisenden Inhalt bei uns in den Briefkasten, dann aber machen sie sich schnell davon, ohne nähere Auslegung.[49]

III. AUSBLICK

Muß uns der oben in großen Zügen skizzierte Prozeß beunruhigen? Natürlich beunruhigt er uns tatsächlich. Aber ist das nötig? Wir glauben nicht. Mit all dem ist ein sehr positiver Aspekt verbunden. Der Prozeß hat für die Autorität der Schrift eine läuternde Funktion. Die echte Autorität der Schrift wird nämlich u.a. darin bestehen, daß sie die Kritik der mündig gewordenen Wissenschaft und des weiteren Bewußtseins des Menschen durchstehen wird. Die befreiende und wirkliche Autorität der Schrift liegt darin, daß sie uns die Freiheit und den Mut lehrt, die Zukunft aus Gottes Hand zu empfangen, in diese Zukunft einzuziehen und sie zu erobern: sie als *adventus Domini* zu empfangen.

Die Autorität und mit ihr die Bedeutsamkeit der Schrift wird größer werden, je mehr man sieht und zeigt, daß die Schrift nicht zugunsten eines Sondernutzens manipuliert wird, wenn auch des Sondernutzens der Kirchen. Es gibt hier keinen Weg zurück. Man kann nicht erwarten, daß die abgenutzte Autorität zurückkehrt, wohl aber, daß wir einsehen, wie oft uns das Evangelium aus der Hand gefallen ist und von anderen aufgenommen wurde, die nicht wissen, daß sie Christus bekennen; dann können wir es wieder neu zur Hand nehmen. Die Schrift ist den Kirchen nicht dazu gegeben, damit sie sie als Privileg festhalten, sondern damit sie sie offenbar werden lassen. Wo die Schrift auch über die Kirchen hinaustritt, ist eine neue und echtere Offenbarung zu erwarten. Das läßt sich schon in bescheidenem Maße an den Wissenschaftlern der exakten Wissenschaften sehen, die sich der Schrift zuwenden, um die *ultimate concern* ihrer wissenschaftlichen Bemühungen und Resultate neu zu entdecken.[50]

Schließlich hat der oben skizzierte Prozeß auch eine ökumenische Wirkung, ablesbar z. B. in gemeinsamen Bibelübersetzungen,[51] aber auch an der Überzeugung, daß die Autorität der Bibel nicht kirchentrennend, nicht schismatisch wirken kann, wenn die der Schrift inhärente Autorität nur nicht für den Bau eines eigenen Hauses neben oder innerhalb des Hauses Gottes gebraucht wird. Wenn die Schrift uns aus der Atmosphäre des Besitzes, der Macht und des Geltungsbedürfnisses befreit, tagt eine neue Bedeutsamkeit der Schrift herauf. Die Hypothese von der abnehmenden Bedeutsamkeit der Schrift, zu der wir einige Fakten zusammenzufassen suchten, schlägt dann offenbar eine Bresche in die Mauer der Zukunft.

[1] Hier sei lediglich auf die Entstehungsgeschichte und den Text der Konstitution über die Offenbarung hingewiesen. Man kann hier von einem großen Enthusiasmus für die Wiederentdeckung und Neubewertung der Schrift in der Katholischen Kirche sprechen (vgl. den Kommentar von Ratzinger in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II [Freiburg 1967] 498–503, 570–581). Mehrere Enzykliken betonen mehr die Probleme von Kirche und Welt heute, wie «Populorum progressio» und «Pacem in terris». Und «Humanae vitae» sieht z. B. ausdrücklich von einer Beweisführung aus der Schrift ab.

[2] W.A.Visser 't Hooft macht darauf aufmerksam in seiner Ansprache «The mandate of the Ecumenical Movement» auf der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Vgl. ferner das vom Ökumenischen Rat der Kirchen herausgegebene Buch von R. Dickenson, Richtschnur und Waage. Die Kirche und die sozialökonomische Entwicklung (Genf 1968) 51–57.

[3] Als älteste Bibelgesellschaft wurde im Jahre 1698 in London «The Society for Promoting Christian Knowledge» gegründet. Im Jahre 1804 schließen sich die englischen Bibelgesellschaften zusammen zu der berühmten «British and Foreign Bible Society». In Amerika wird 1816 die «American Bible Society» gebildet, und 1862 vereinigen sich die schottischen Bibelgesellschaften zur «National Bible Society of Scotland», womit die drei größten genannt wären; vgl. J. Schmid, Bibelgesellschaften: LThK II (1958) 346–349.

[4] Um einige Beispiele zu nennen: Die British and Foreign Bible Society hat mehr als eine halbe Milliarde Bibeln oder Teile von Bibeln herausgegeben. Von den Verenigde Bijbelgenootschappen wurden 26 379 142 Bibeln verbreitet. Im 19. Jahrhundert kannte man 494 Bibelübersetzungen, bis zum Jahre 1950 sind 560 Übersetzungen in andere Sprachen hinzugekommen; vgl. J. Schmid aaO. und B. Hemelsoet, Bibelübersetzungen: H. Haag, Bibel-Lexikon (Einsiedeln ²1968) 239–245.

[5] Vgl. Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil erlassen wurden, sowie die oben genannten Enzykliken. Auch im Ökumenischen Rat der Kirchen hat zwischen Edinburgh (1910) und Uppsala (1968) eine außergewöhnliche Wandlung stattgefunden: Man ist zu einem neuen Verständnis der Mission gekommen und betont nicht mehr die Lösung innerkirchlicher Probleme auf biblischer Grundlage, sondern man betont die Verantwortung der Kirchen für die Welt auf Grundlage soziolo-

gischer Tatsachen; vgl. Von Neu-Delhi nach Uppsala 1961–1968, herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen (Genf 1968).

[6] Vgl. den Artikel «Bibelbewegung» im Bibel-Lexikon (Einsiedeln [2]1968) 210–212; ferner J. Kürzinger, Bibelbewegung: LThK II ([2]1958) 344–346.

[7] Vgl. E. Tewes, Romano Guardini: Liturgisches Jahrbuch 19 (1969) 129–141.

[8] L. H. Grollenberg ist z. B. der Meinung, daß die Bibel erst richtig lebt, wenn sie in den Gemeinschaftsfeiern gelesen wird. Vgl. Het «begeleidend schrijven». Bij het debat over de zin van het Oude Testament: Tijdschr. v. Theol. (1962) 347ff. Ein einziges Beispiel für die Mischung von Schrifttexten und Texten aus der Weltliteratur sei genannt: M. Tosco, Alzo zero – provocazioni quotidiane per vincere l'isolamento in questo mondo tutto da rifare (Turin 1968).

[9] W. Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips: Grundfragen systematischer Theologie. Gsammelte Aufsätze (Göttingen 1967) 11–21.

[10] K. Rahner, Zur Neuordnung der theologischen Studien; N. Lohfink, Text und Thema. Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien; K. Rahner, Die Exegese im Theologiestudium. Eine Antwort an N. Lohfink: Alle drei in: Stimmen der Zeit 181 (1968) 1–21; 120–126; 196 bis 201.

[11] So u.a. bei I. Illich, Métamorphose du Clergé: Esprit 35 (1967) 584–601; A. M. Greeley, A Priest to Turn to: A future to hope in (Socio-Religious Speculations, New York 1969) 261–176; M. Bellet, La peur ou la foi. Une analyse du prêtre ([3]1967); H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962).

[12] Etwas Ähnliches geschieht bei gewissen Rechtsgruppen in Israel, wo die Bibel zu politischen Zielen mißbraucht wird. Vgl. den Artikel von F. W. Marquardt, Christentum und Zionismus: Evang. Theologie 28 (1968) 629–660.

[13] Vgl. H. Halbfas, Fundamentalkatechetik (Düsseldorf 1968) 102–109, 299–359; ferner Grondlijnen voor een vernieuwde schoolkatechese, hrsg. vom Hoger Katechetisch Instituut (Nimwegen 1967). Am auffälligsten ist der Artikel Programma voor de Lagere Technische School: Verbum 33 (1966) 121–167, in dem die Bibel nur am Rande erwähnt wird, und die dazu ausgearbeitete Methode von B. Bakker/W. Saris: «ik van de anderen» und «ik zelf» (Haarlem seit 1966). Ferner sei noch hingewiesen auf die Themanummer Verbum 35 (April 1968): «In de wereld, niet van de wereld» von H. v. Leeuwen, und vom selben Autor, Met of zonder Bijbel: School en Godsdienst 22 (Okt. 1968) 274–283, wo die Behandlung der Bibel in den verschiedenen Religionsunterrichtsmethoden kritisch beleuchtet wird. Diese Problematik wird auch in der nächsten Concilium-Nummer zur Pastoral behandelt werden.

[14] Es ginge über den Rahmen dieser Dokumentation hinaus, eine vollständige Literaturliste vorzulegen. Für das deutsche Sprachgebiet sei verwiesen auf J. Brosseder, Autorität der Schrift und Autorität der Kirche: Una Sancta 22 (1967) 161 Anm. 1. Ferner sei genannt: J. Baker, The supremacy of Scripture: Theology 69 (1966) 11–116; J. Coppens, Schriftkritiek en schriftgezag in de r.k. theologie: De bijbel in het geding (Nijkerk 1968) 65–83; L. B. Gilkey, The Authority of the Bible. The Relation of the Bible to the church: Encounter 27 (1966) 112–123; A. Grillmeier, Die Wahrheit der Hl. Schrift und ihre Erschließung: Theol. u. Phil. 41 (1966) 161–187; J. L. Koole, Schriftgezag en kanon: De bijbel in het geding (Nijkerk 1968), mit Literaturliste; J. N. Sanders, The Meaning and Authority of the New Testament: Soundings, Essays Concerning Christian Understanding (Cambridge [2]1966) 123–145; M. Schoonbrood, L'autorité de la Bible: La Revue Nouvelle 25 (Mai/Juni 1969) 470 bis 478; G. H. Tavard, L'autorité de l'Écriture et la Tradition: Problèmes de l'autorité = Unam Sanctam 38 (Paris 1962) 39–59.

[15] Davor warnt B. M. F. van Iersel, Interpretation von Schrift und Dogma: Piet Schoonenberg, Die Interpretation des Dogmas (Düsseldorf 1969) 37ff.

[16] Vgl. W. Marxsen, Das Neue Testament als Buch der Kirche (Gütersloh 1968/Taschenbuch) 35–40; H. Schlier, Was heißt Auslegung der Schrift?: Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964) 35–62.

[17] Zu diesem neuen Lebensbewußtsein vgl. H. Lefèbre, La vie quotidienne dans le monde moderne (Paris 1968); L. Landgrebe, Das Zeitalter ohne Menschenbild: Gegenwart und Tradition (Freiburg 1969) 151.

[18] M.-D. Chenu, Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin (Montréal/Paris [2]1954) 106–117: L'autorité au Moyen Age.

[19] Vgl. Y. Congar, Zwei Faktoren der Sakralisierung des gesellschaftlichen Lebens im europäischen Mittelalter: Concilium 5 (1969) 520–526.

[20] E. Dussel, Von der Säkularisierung zum Säkularismus der Wissenschaft (Renaissance bis Aufklärung): Concilium 5 (1969) 536–547; K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert (München 1966).

[21] E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens IV (Gütersloh [3]1964) 157f.

[22] A. R. Hulst, Schriftgezag en geschiedenis: Rondom het Woord 10 (Juli 1968) 332–345; vgl. H. Haag, Katholische Tübinger Exegese rund um die Sündenfallerzählung: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen (München und Freiburg 1967) 333–355.

[23] Vgl. H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen [2]1965) 313ff; P. Ricœur, Le Christianisme et le sens de l'histoire: Histoire et Vérité (Paris [2]1964) 81–99.

[24] W. Pannenberg aaO. 19f. [25] aaO. 17–21.

[26] B. M. F. van Iersel, aaO.; vgl. A. Vögtle, Historisch-objektivierende und existentiale Interpretation: Gegenwart und Tradition, Festschrift (Freiburg Br. 1969) 217–226.

[27] Piet Schoonenberg aaO. (s. Anm. 15).

[28] J. M. Bocheński, Logik der Religion (Köln 1968) 106–108; J. David, Loi naturelle et autorité de l'Église (Paris 1969) 84–92.

[29] W. Marxsen aaO. 37–39.

[30] H. J. Spier, De jehova's getuigen en de bijbel (Kampen 1961); R. Pietz, Die Autorität der Hl. Schrift in den Sekten der Gegenwart: Jahrbuch des Evangelischen Bundes III (Göttingen 1960) 110–146.

[31] R. Marlé, Foi et interpretation: Études (Mai 1969) 674; P. Grelot, Bible et théologie (Paris 1965) 19.

[32] Vgl. «Klare wijn». Rekenschap over geschiedenis, geheim en gezag van de Bijbel, aangeboden door de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk ('s Gravenhage 1967) 24–27.

[33] Vgl. van Iersel aaO. (Anm. 15).

[34] C. van Ouwerkerk, Säkularität und christliche Ethik: Concilium 3 (1967) 397–416.

[35] aaO. (Anm. 14) 470.

[36] Z. B. der Artikel von E. Schillebeeckx, Het ‹rechte geloof›, zijn onzekerheden en zijn criteria: Tijdschrift v. Theologie 9 (1969) befaßt sich mit diesem Problem.

[37] M.-D. Chenu zitiert in: La Théologie au Douxième Siècle (Paris [2]1966) 361 Alain de Lille: «Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum».

[38] Vgl. R. Slenczka, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi (Göttingen 1967) 332f; vgl. J. Berten, Christologie et recherche historique sur Jésus: Rev. Sc. Phil. et Théol. 53 (April 1969) 233–244.

[39] Als Gegenbeispiel ist hier Buber zu nennen, vgl. U. Hedinger, Bubers Kritik an Jesus: Theol. Zeitschrift 25 (1969) 40–56.

[40] L. Malavez, Jésus de l'histoire, fondement de la foi: Nouvelle revue théologique 99 (1967) 785–799.

[41] Vgl. B. A. Willems, Barths afgebroken gesprek met Schleiermacher: Tijdschr. v. Theologie 9 (1969) 2–10.

[42] K. Rahner, Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 121.

[43] Daß der Fundamentalismus noch nicht ausgestorben ist, zeigt J. P. Michael, Fundamentalismus: LThK IV ([2]1960) 451f. Zur Geschichte der Verbalinspiration der Heiligen Schrift siehe J. Beumer, Die Inspiration der Heiligen Schrift: Handbuch der Dogmengeschichte (Freiburg/Basel/Wien 1968) I, 3b.

[44] L. Alonso-Schökel, El proceso de la inspiración: hablar y escribir: Biblica 46 (1966) 269–286.

[45] Zur Wunderfrage vgl. W. A. de Pater, Wonder en wetenschap, een taalanalytische benadering: Tijdschr. v. Theologie 9 (1969) 11–54, mit ausführlicher Literaturangabe.

[46] H. Zahrnt, Es begann mit Jesus von Nazareth.

[47] Vgl. die Broschüre «Kein anderes Evangelium!», herausgegeben von der Bekenntnisbewegung «Kein anderes Evangelium!», die einen Teil der evangelischen Kirche in Westdeutschland ausmacht.

[48] Zwei Beispiele mögen genügen: die beiden Artikel im Spiegel 20, 15.16 (1966) «Jesus und die Kirchen» und in Paris Match 1014 (12. Oktober 1968) «Le grand trouble des Catholiques».

[49] J.M. Jong, Voorrang aan de toekomst (Nijkerk 1969) 57.

[50] Vgl. die Dokumentation über Propheten in der Stadt der Menschen: Concilium 4 (1968) 554–562; G. Picht, Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit = Versuche 6 (Stuttgart 1966) 68–106.

[51] Vgl. Ph. Reymond, Vers une Traduction française oecuménique de la Bible: Verbum Caro 86 (1968) 52–56; Coopération avec l'alliance biblique universelle: Information Service (4. März 1968) 6–9; Guiding principles for interconfessional cooperation in translating the bible: Information Service (5. Juni 1968) 22–25; Cooperación con la Iglesia Católica para la traducción y difusión de la Biblia: Criterio XLII, 1567 (März 1969) 136; E. Maron, The Search for a common bible: Scripture Bulletin 1, 2 (April/Juni 1969) 26–37.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Z 68/498

- 3. NOV. 1981

23. Okt. 1970

21. März 1972

31. Mai 1972

21. 7. 72

2. OKT. 1972

15. MRZ. 1973

1. JUNI 1973

24. AUG. 1973

4. DEZ. 1973

14. MRZ. 1974

- 2. JULI 1974

- 5. MAI 1975

4. SEP. 1975

22. Jan. 1976

9. April 1976

12. JULI 1976

16. NOV. 1976

15. 7. 77

21. OKT. 1980

27. Nov. 1981

24. 6. 82

28. 10. 82

10. 11. 82

3. JAN. 1983

11. FEB. 1983

17.05